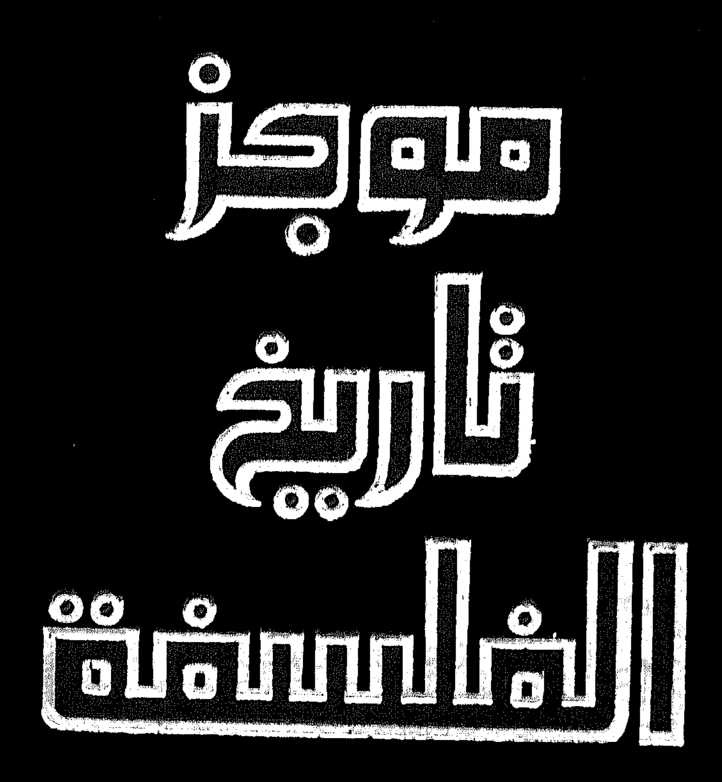
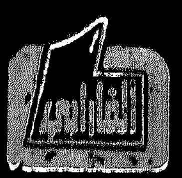
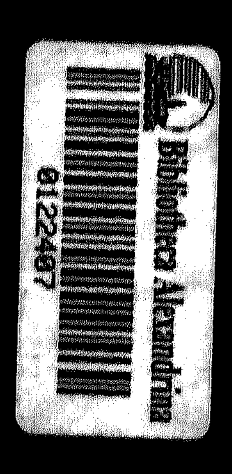


تأليف : جماعة من الأساتذة السوفيات

ترجمة وتقديم : د. توفيق سلوم







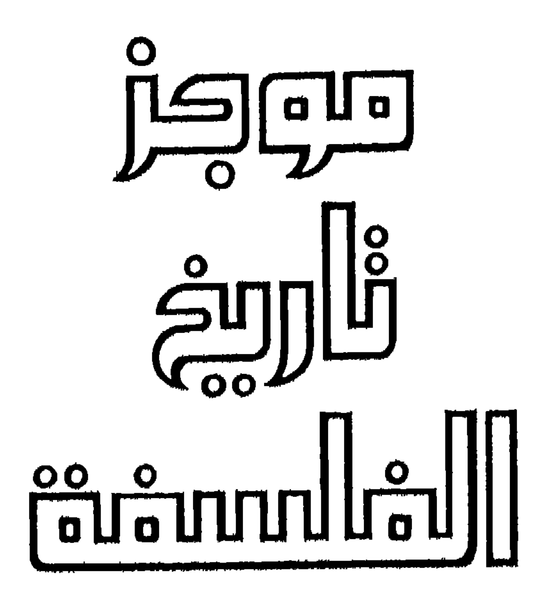




موجز تاريخ الفلسفة



جماعة من اساتذة سوفيات



ترجمة وتقديم: د. توفيق سلوم.



١٩٨٩

الكتاب موجز تاريخ الفلسفة
تأليف مجموعة من الأساتذة السوفيات
ترجمة وتقديم د. توفيق سلوم
الناشر دار الفارابي - بيروت - لبنان
ص.ب: ٣١٨١ / ١١ - هاتف: ٣٠٥٥٢٠/ ٠١.
التنضيد شركة المطبوعات اللبنانية ش.م.ل.

طبعة أولى - أيار ١٩٨٩

مقدمة المعرب

نقدم للقارىء العربي كتاب «موجز تاريخ الفلسفة» الذي وضعه عدد من الباحثين السوفيات. يعرض الكتاب، في صورة مبسطة نسبياً، مسيرة الفكر الفلسفي منذ العصر القديم وحتى الوقت الحاضر، ويسلط الضوء على صراع الاتجاهين الفلسفيين الرئيسيين ـ المادية والمثالية، ويتتبع ظهور الفلسفة الماركسية وتطورها، ويتناول بالنقد المدارس الأساسية في الفلسفة البرجوازية المعاصرة.

كانت الطبعة العربية الأولى من الكتاب قد صدرت عام ١٩٧٦، وذلك نقلاً عن الطبعة الروسية الثانية لعام ١٩٦٧. أما الطبعة الحالية فتقابل الطبعة الروسية الرابعة (جـ ١ ـ ٢، موسكو، ١٩٨١ ـ ١٩٨٣). وقد أدخلنا على هذه الطبعة بعض التعديلات: اسقاط البنود الخاصة بتطور الفلسفة الماركسية بعد لينين، ففي عهد البيرسترويكا أعيد النظر في الكثير من التقييمات السابقة، ولكن لم ترسم بعد لوحة جديدة لمسيرة الماركسية؛ حذف البند الخاص بالفلسفة العربية الاسلامية، لأنه جاء مختصراً، لا يغني ولا يسمن من جوع بالنسبة للقارىء العربي، ناهيك عن أنه يقصّر عن مستوى الأبحاث السوفياتية المعاصرة، ونحيل القارىء المهتم بتراثنا الفلسفي إلى كتاب «الفلسفة العربية الاسلامية» الذي سيصدر بالعربية قريباً عن «دار التقدم» بموسكو؛ توسيع القسم الخاص بالفلسفة الغربية المعاصرة، وذلك وفقاً لاحالة مؤلفي الكتاب، فضمت إليه بنود من كتب سوفياتية أخرى.

هذا وقد كانت الطبعة العربية السابقة قد صدرت بمشاركة الاستاذ محمود غباش وباشراف الدكتور خضر زكريا. وانني لأنتهز الفرصة للتعبير لهذين الصديقين عن عميق امتناني وخالص ودي.

توفيق سلوم

موسكو، تشرين الثاني ١٩٨٨.

المؤلفون

الفصل الأول ـ م. يوفتشوك ؛ الفصل الثاني ـ ف. اسموس (البند الأول)، يان هين شون (البند الثاني)، أ. ماكوفيلسكي (البند الثالث)؛ الفصل الثالث ـ ف. اسموس ؛ الفصل الرابع ـ يان هين شون (البند الأول من القسم أ)، أ. ماكوفيلسكي وش. ماميدوف (البنود ٢ ـ ٦ من القسم أ)، ف. اسموس (القسم ب)، إ. شيبانوف (القسم جـ)؛ الفصل الخامس ـ ف. سوكولوف ؛ الفصل السادس ـ ف. اسموس ؛ الفصل السابع ـ إ. شيبانوف ؛ الفصل الثامن ـ ت. اويزرمان (البندان ١ و ٥)، ف. اسموس (البنود ٢ ـ ٤)؛ الفصل التاسع ـ ت. اويزرمان ؛ الفصل العاشر ـ إ. شيبانوف (البند ١)، ش. ماميدوف (البند ٢)، إ. نارسكي (البند ٣)، يان هين شون (البند ٤)؛ الفصل الحادي عشر ـ ف. اسموس ؛ الفصلان الثاني عشر والثالث عشر ـ ت. اويزرمان ؛ الفصل الرابع عشر ـ ب. تشاغين (البندان ١ و ٣)، م. روتكيفتش (البند ٢)؛ الفصل الخامس عشر ـ ب. تشاغين ؛ الفصل السادس عشر ـ م. يوفتشوك ؛ الفصل السابع عشر ـ ي. ميلفيل ؛ الفصل الثامن عشر ـ إ. شيبانوف ؛ الفصل التاسع عشر ـ م. روتكيفتش (البندان ١ و ٢ من القسم أ)، غـ. فاسيتسكي (البند ٣ من القسم أ)، ب. تشاغين (البند ١ من القسم ب)، ل. سوفوروف (البند ٢ من القسم ب)؛ الفصل العشرون ـ ي. ميلفيل (القسمان أ و ب)، ف. كوزنيتسوف (القسم جـ)؛ الخاتمة ـ م. يوفتشوك.

بإشراف: م. يوفتشوك، ت. اويزرمان، إ. شيبانوف.

الفصل الأول

علم تاريخ الفلسفة
موضوعه ومنهجه وأهميته

١ ـ موضوع تاريخ الفلسفة كعلم

الفلسفة والمسألة الفلسفية الأساسية

الفلسفة [١] لون من معرفة الانسان للعالم. إنها مجمل الآراء والتصورات عن القضايا العامة لتطور الوجود والوعي، ولا سيما قضية علاقة الفكر (الروح) بالوجود (الطبيعة)، التي تشكل المسألة الأساسية في الفلسفة.

والفلسفة شكل من الوعي الاجتماعي، وعنصر من البنيان الفوقي الإيديولوجي، فتعبر ـ في المجتمع الطبقي ـ عن إيديولوجية طبقة معينة. وفي الوقت نفسه كانت الفلسفة دوماً تؤدي وظيفة معرفية، وتحولت، بحكم تطورها، إلى علم مستقل، له موضوعه المتميز، الذي يتغير مع تطور المجتمع وتقدم المعرفة العلمية. وقد بلغ الفكر الفلسفي التقدمي قمة تطوره في الفلسفة الماركسية اللينينية، في المادية الديالكتيكية، التي تعنى بأعم قوانين تطور الطبيعة والمجتمع والفكر.

وللمسألة الفلسفية الاساسية وجهان، يدور أولها حول قضية الأولوية في العالم: هل هي للمادة أم للروح، للوجود أم للفكر. وتبعاً للاجابة على هذا السؤال انقسم الفلاسفة إلى تيارين، أو معسكرين. فالفلاسفة الذين يقولون بتقدم المادة (أو الطبيعة، الوجود) على الروح (أو الوعي،

---

(١) من اليونانية «فيلوسوفيا»، التي تعني حرفياً «حب الحكمة» («فيلو» ـ أحب، و«سوفيا» ـ حكمة).

الفكـر) يـؤلفـون معسكـر **المادية**، في حين أن الفلاسفـة، الذيـن يـزعمـون أن الوعـي (أو الفكر، الروح، أو الاله عند الكثيرين منهم) هو الاسبق، يؤلفون معسكر **المثالية**.

أما الوجه الآخر من المسألة الاساسية فيتناول قضية امكانية معرفة العالم: هل يمكن لتصورات الناس ومفاهيمهم أن تكون موضوعية، يقينية وحقة، أم أن العالم مستعص على المعرفة، متعـذر على الادراك، فلا وجود للحقيقة الموضوعية في الفكر البشري. ان الفلسفة المادية تقول بالامكانية المبدئية لمعرفة العالم، وتعتبر الوعي انعكاساً للواقع الخارجي. أما المثاليـون، وحتى حين يعترفـون بامكانية معرفة العالم، فينفون أن يكون وعي الناس انعكاساً للواقع الموضوعي. ثم ان معظم الفلاسفة المثاليين **لاأدريون**، أي ينكرون امكانية معرفة العالم. وليست هذه اللاأدريـة إلاّ محاولة للتهرب من الاجابة على المسألة الفلسفية الاساسية، ولاتخاذ موقع «وسط» بين المادية والمثالية.

ظهرت الفلسفة في بلدان الشرق القديم قبل حوالي ثلاثة الآف سنة. ومنذ ذلك الحين برز فيها اتجاهان متضادان: المادية والمثالية. وإلى جانب تضاد النظرتين المادية والمثالية تبلور، في مجرى تطور الفلسفة، منهجان متناقضان في معرفة العالم: ديالكتيكي ومبتافيزيقي.

ان **المنهج الديالكتيكي** يدرس الظواهر جميعاً في ترابطها وتبعيتها المتبادلة، في تطورها وتغيرها، ويكشف عن الجوانب الداخلية المتضادة، التي يشكل الصراع بينها مصدر هذا التطور. أما **المنهج الميتافيزيقي**، الذي كان له في حينه ـ كما يقول انجلس ـ «تبرير تاريخي كبير» فغالباً ما يقتصر على تحليل الاشياء (الظواهر) وتصنيفها، دون النظر إلى العرى التي تربط بينها، إلى تبدلها وتطورها. إنه يرى في تغير الظواهر مجرد تبدلات كمية، من غير أضداد داخلية، ودونما صراع بين هذه الأضداد. وبذلك لا يكون الديالكتيك والميتافيزيقا مدخلين مختلفين إلى فهم العالم، فحسب، بل ويمثلان تفسيرين متعارضين له، أيضاً.

الفهم الماركسي لموضوع تاريخ الفلسفة

إن علم تاريخ الفلسفة كان، وما يزال، يعنى بدراسة ظهور وتطور المذاهب، التي تعطي للمسائـل الفلسفية هذا الحل أو ذاك، وتقدم التفسير المادي أو المثالي، الديالكتيكي أو الميتافيزيقي، للقوانين الموضوعية التي تحتكم الوجود والمعرفة. وترى الماركسية في علم تاريخ الفلسفة تأريخاً لظهور القضايا الفلسفية وحلها، وتولي عناية خاصة لنشوء وتطور الاتجاهين الأساسيين ـ المادية والمثالية، لصراعهما وتغير أشكالها، ولظهور الديالكتيك وصراعه مع الميتافيزيقا.

والفلسفة شكل من المعرفة النظرية، يستخدم المقولات والصيغ المنطقية، والمفاهيم والافكار المجردة، ولذا فإن تاريخ الفلسفة يدرس ظهور وتطور المقولات والمفاهيم المعرفية الأساسية.

ويهتم تاريخ الفلسفة الماركسي اهتماماً خاصاً بدراسة نشوء وتطور المادية الديالكتيكية باعتبارها مذهباً علمياً فلسفياً متكاملاً، ومنهجاً في معرفة العالم وتحويله الثوري، وقاعدة فلسفية لايديولوجية الطبقة العاملة وسائر القوى المناضلة في سبيل انتصار الاشتراكية.

تغير موضوع الفلسفة تاريخياً

بمرور الزمن تغيرت المسائل والقضايا التي تدرسها الفلسفة، تغير موضوعها وكيفية فهمها لهذا الموضوع. ففي المجتمع العبودي، عندما لم تكن قد تبلورت بعد العلوم الجزئية الخاصة بالطبيعة والمجتمع، وبالاشكال المختلفة لحركة المادة، كانت الفلسفة الصيغة الأولى والأساسية للمعرفة النظرية عامة. وبتطور المعرفة البشرية وتفرعها ظهرت العلوم الخاصة، وانفصلت عن الفلسفة، وتحولت إلى ميادين علمية مستقلة. وراحت الفلسفة تفقد تدريجياً مكانتها بوصفها «علم العلوم»، وصارت تقتصر على بحث المسائل الاساسية للوجود والمعرفة. أما المادية الديالكتيكية، التي هي الفلسفة العلمية الوحيدة في عصرنا، فتدرس القوانين العامة لتطور الواقع ولانعكاسه في الفكر البشري.

ولكن كيفما تغيرت دائرة اهتمامات الفلاسفة على مر العصور، وتبدل معها موضوع الفلسفة، فان ثمة عدداً من القضايا الهامة، كقضايا الوجود والمعرفة وحياة البشرية والمجتمع، كانت ولا تزال، الشاغل الرئيسي لجميع المذاهب الفلسفية، قديمها وحديثها.

فقد كان الفلاسفة دائماً يعطون هذه الإجابة أو تلك على اسئلة، مثل: هل الطبيعة (أو العالم) قائمة بذاتها، مادية، أم أن وجودها رهن بماهيات غيبية، تكون الطبيعة بمثابة ظل لها؟ وهل العالم خالد، أزلي، أم خلقته الروح أو الآلهة؟ وهل الطبيعة في حركة دائبة، تتطور وتتجدد باستمرار، وفقاً لقوانين موضوعية غير مرهونة بالوعي والآلهة، أم لا وجود لقوانين كهذه، فما نشهده من حركة وتبدل في العالم إنما يتوقف على شيء خارجي، على الروح أو الإله، على وعي الناس وفكرهم وإرادتهم، الخ. هذه وغيرها من القضايا، التي درجت المذاهب ماقبل الماركسية على تسميتها بالقضايا **الانطولوجية**، كانت دوماً محط اهتمامات الفلسفة.

ومن القضايا الفلسفية المركزية تأتي مسألة **علاقة الانسان بالعالم**، هذه المسألة الوثيقة الصلة بالمسألة الفلسفية الأساسية، والتي تجد حلها في نشاط البشر العملي والنظري، الذي يرتدي، بوجه عام، طابعاً اجتماعياً، ويتحدد، في نهاية المطاف، باسلوب الانتاج المادي السائد في المجتمع.

وبتطور العلوم، والفلسفة ذاتها، تعاظمت أهمية المسائل المعرفية (الغنوصيولوجية [٢])، أي المتعلقة بعملية المعرفة. تلك هي مسألة العلاقة بين الفكر والوجود، بين تصوراتنا عن العالم والعالم ذاته، ومشكلة الذات والموضوع، وكذلك كافة القضايا المتعلقة بوسائل وطرق ودرجات واشكال المعرفة البشرية، ومشكلة الحقيقة ومعاييرها.

والفلاسفة يطبقون دائماً هذه أو تلك من الطرائق المعرفية، ويعالجون ظواهر العالم ويفسرونها من وجهة النظر الديالكتيكية أو الميتافيزيقية. ولذا فان المسائل الخاصة بهذا المدخل أو ذاك إلى ظواهر العالم المادي والمعرفة البشرية، بمناهج تفسيرها وطرائق معرفتها، أي المسائل المنهجية (الميتودولوجية) [٣]، كانت، ولا تزال، من المسائل الفلسفية الهامة.

والفكر الفلسفي فكر منطقي، يتطلب صيغاً منطقية معينة، ويستخدم المقولات والمفاهيم التي تتم من خلالها عملية المعرفة، ويفترض الالمام بالقوانين التي تحتكم تطور التفكير البشري. ولذا فان قضايا التفكير المنطقي تدخل ايضاً في عداد أهم المسائل الفلسفية.

وفي العصور السالفة كان مستوى تطور العلوم الطبيعية لا يزال متدنياً، وكانت المعطيات التي تقدمها مخلف علوم الطبيعة مبعثرة ومشتة، لاتسمح بتكوين رؤية شاملة للطبيعة وقوانينها. وقد لجأ بعض الفلاسفة إلى تدارك هذا الأمر على نحو فلسفي نظري مجرد، دون الاعتماد على معطيات العلوم الطبيعية، فظهرت الفلسفة الطبيعية (أو فلسفة الطبيعة)، التي صاغت القوانين العامة للطبيعة، والروابط التي تجمع بين ظواهرها المتباينة والمتنوعة، إلخ. وقد بقيت «الفلسفة الطبيعية» هذه جزءاً أساسياً من الفلسفة حتى اواسط القرن التاسع عشر، حيث جاء تطور العلوم الطبيعية، وخصوصاً بعد «الاكتشافات العظمى» في هذا المجال، فألغى ضرورة مثل هذا المبحث، ليحل محله التعميم الفلسفي لمعطيات العلوم الطبيعية الجزئية. وصار اهتمام الفلسفة، في ميدان معرفة الطبيعة، ينصب على تبيان القوانين العامة للانتقال من اشكال معينة لحركة المادة إلى أخرى، وتقصّي ديالكتيك الطبيعة الموضوعي، ودراسة الطابع الديالكتيكي لقوانين العلوم الطبيعية، ومنطق المعرفة فيها. وهذه القضايا الفلسفية العامة تندرج اليوم أيضاً في موضوع الفلسفة.

وبما أن المذاهب الفلسفية تعبر دوماً عن إيديولوجية ومصالح هذه أو تلك من الطبقات والفئات الاجتماعية، فانها تعنى بالبحث عن أسس الحياة الاجتماعية وأسباب تغيرها. فهي تدرس تطور المجتمع البشري، والقوانين التي تحتكمه، وما إذا كانت هذه القوانين موضوعية، أم أن

---

(٢) الغنوصيولوجيا ـ مبحث المعرفة، نظرية المعرفة.

(٣) الميتودولوجيا ـ مبحث المنهج، نظرية المنهج.

التطور الاجتماعي رهن بارادة الناس ووعيهم، بمشيئة الالهة والقوى الغيبية الأخرى، الخ. ويهتم الفلاسفة دوماً بدراسة دور الانسان ورسالته في المجتمع، وبالكشف عن «معنى» التاريخ وقواه المحركة، وآفاق تطور المجتمع البشري. وهذه المسائل، التي شكلت، في الفلسفات ما قبل الماركسية، ما دعي **بفلسفة التاريخ**، تحتفظ، حتى الوقت الحاضر، بأهميتها النظرية والعملية.

وفي الماضي، كما في ايامنا إلى حد ما، تدخل في عداد المسائل الفلسفية القضايا العامة **لعلم الاجتماع**، أو السوسيولوجيا (جوهر الحياة الاجتماعية، وقوانينها وبنيتها، والعلاقة بين جوانبها المادية والروحية، والعلاقات المتبادلة بين الناس، بين الفرد والمجتمع ...)، **ولعلم الاخلاق**، أو الاطيقا (مبادىء الحياة الاخلاقية وقوانينها ومعاييرها ...)، **ولعلم الجمال**، أو الاستيطيقا (ماهية الجمال، وعلاقة الفن بالواقع...).

وعليه، ففي حين تكون مختلف أشكال حركة المادة وقوانين تطورها مادة للعلوم الطبيعية الخاصة (الفيزياء، الكيمياء، البيولوجيا...)، وتشكل مختلف جوانب الحياة الاجتماعية وقوانين تطورها مادة للعلوم الاجتماعية الجزئية (الاقتصاد السياسي، علم الحقوق، النقد الفني...)، تأتي الفلسفة لتجيب على أعم مسائل الوجود والمعرفة. وان تطور آراء الفلاسفة على مر العصور حول هذه المسائل هو ما يشكل موضوع تاريخ الفلسفة.

٢ ـ تاريخ الفلسفة في ضوء مبادىء البحث الماركسية

الحزبية

ترى الفلسفة الماركسية اللينينية أن تاريخ الفلسفة كان، ولا يزال، مسرحاً لصراع دائب ومستمر بين الحزبين الفلسفيين الرئيسيين، بين المادية والمثالية، وأنه في مجرى هذا الصراع تتكشف المصالح الحقيقية لمختلف الطبقات والفئات الاجتماعية. «فالفلسفة الحديثة حزبية أيضاً، كما كانت عليه قبل ألفي سنة»[٤]. وتنطوي المادية على الحزبية، فهي تعتبر أن الفلسفة تنطلق، في تقييمها للأحداث، من مصالح فئات اجتماعية معينة. ولكن هناك كثيراً من الفلاسفة، ممن يجسّدون إيديولوجية الطبقة السائدة ومصالحها، يحاولون اخفاء انتمائهم الطبقي هذا، فيعلنون فلسفتهم «فوق الطبقات» و«فوق الاحزاب»، ويصورونها حقيقة «انسانية»، «سرمدية» و«مطلقة». بيد أن الفلاسفة المثاليين، مع تسترهم برداء «اللاحزبية»، يحاولون إزاحة المادية واستبعادها من تاريخ الفلسفة، بحيث تبقى المثالية الاتجاه الوحيد السائد. فحتى الفيلسوف الديالكتيكي البارز

---

(٤) لينين. المؤلفات الكاملة (الطبعة الروسية)، المجلد ١٨، ص ٣٨٠.

هيغل لم يتورع عن ذلك، إذ حاول قصارى جهده الانتقاص من شأن المادية، بل واخراجها من تاريخ الفلسفة. فهو يزعم «أن الفلسفة تقف على نفس الارضية التي يقف عليها الدين، وتملك وأياه نفس الموضوع: الكلي، أو العقل، في ذاته ومن أجل ذاته[٥]». ولبس هناك فرق بين الدين والفلسفة إلاّ فيطريقةالتعبير عن هذا المضمون المشترك. وهذا ما يميز -عند هيغل- تاريخ الفلسفة عن ناريخ الدين. أما المادية فيعتبرها «أدنى درجات التفلسف»، متجاهلاً دورها في تاريخ الفلسفة.

وعلى النقيض من الفلسفة المثالية، التي يربط العديد من تياراتها بايديولوجية ومصالح الطبقات الحاكمة في المجتمعات الطبقية، تقف الفلسفة الماركسية لتعلن، وبصراحة تامة، أنها جزء لا يتجزأ من إيديولوجية البروليتاريا الثورية، والأساس الفلسفي للشيوعية العلمية، والبرهان العلمي على حتمية التحويل الثوري للمجتمع البرجوازي إلى مجتمع شيوعي. كما تنجلى حزبية الماركسية في نضالها الحازم والمبدئي ضد مختلف اتجاهات الفلسفة البرجوازية المعاصرة، وفي استنكارها لجميع محاولات «التوفيق» بين المادية والمثالية أو «الارتفاع» فوقهما، وفي انتقادها لكل انحراف عن المادية باتجاه المثالية والدين.

ولكن حزبية الفلسفة الماركسية اللينينية لا تنفصل عن علميتها. فالمصالح الطبقية للبروليتاريا الثورية ولباقي القوى المناضلة من أجل الاشتراكية تتطابق، في آخر المطاف، مع المحتوى الموضوعي للتطور التاريخي، وتستجيب تماماً لمتطلبات هذا التطور. وبذلك تستطيع الماركسية ان توفر لهذه القوى امكانية معرفة الواقع، قوانينه وآفاق تطوره.

التاريخية

تعتمد الماركسية النظرة التاريخية العيانية في دراستها للفلسفات السابقة وتقييمها. وقد علّمنا لينين أن نحكم على مكانة المفكرين على ضوء ما قدّموه بالمقارنة مع اسلافهم ومعاصريهم، لا مع عصرنا الحاضر. «فان كل روح الماركسية، كل منظومتها، يتطلبان أن تدرس أية مسألة: ١ - تاريخياً، ٢ - في ارتباطها بالمسائل الاخرى، ٣ - على ضوء التجربة التاريخية العيانية»[٦].

ان مبدأ التاريخية يقضي ألا نطرح الفلسفة المثالية جانباً، وألا نتجاهل دورها في التطور الفلسفي، بل أن نكشف عن جذور المذاهب المثالية وحقيقتها، ونبين تناقضاتها، ونظهر العناصر الإيجابية القيمة في عدد منها (الديالكتيك في فلسفة هيغل مثلاً). صحيح أن بعض الآراء المثالية

(٥) هغل. المؤلفات (الطبعة الروسية)، المجلد ٩، ص٦٢.

(٦) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٤٩، ص ٣٢٩.

هي زهرة عقيمة حقاً، ولكنها زهرة عقيمة على شجرة المعرفه البشرية الحية! انها تتولد عن عملية المعرفة ذاتها، وتضرب جذورها فيها، إذ تعود إلى الانحراف عن النهج الصحيح في المعرفة، إلى النزعة الذاتية والنظرة الاحادية الجانب وغيرها. ولكن هذه الانحرافات لم تكن لتستمر طويلاً لولا الدعم الذي لاقته من قبل الطبقات المسيطرة، التي رفعتها إلى مذاهب مثالية كاملة، مقرونة أبداً بالدين، ومعادية للعلم في أحيان غير نادرة.

ولقد أشار انجلس إلى أن المثالية هي حقاً شكل خاطىء من أشكال الفلسفة، ولكنه كان خطأً لا مفر منه في حينه، ونتيجة طبيعية لمسيرة تطور المعرفة ذاتها [٧]. وأكد لينين أنه « من وجهة نظر المادية **الديالكتيكية** تبدو المثالية الفلسفية رفعاً (تضخيماً، تطويراً..) وحيد الجانب، مضخماً... لاحدى سمات المعرفة، جوانبها أو وجوهها، ـ رفعها إلى مطلق مقدس، منسلخ عن المادة، عن الطبيعة. المثالية ضرب من اللاهوت. هذا صحيح. ولكن المثالية الفلسفية هي (« بتعبير أدق ». و« بالاضافة إلى هذا ») **طريق** إلى اللاهوت، عبر احدى **درجات عملية المعرفة** البالغة التعقيد » [٨].

ان الماركسية، في تناولها التاريخي للمذاهب الفلسفية، تأخذ بعين الاعتبار ما تنطوي عليه فلسفات الماضي من آراء وأفكار قيمة حول تاريخ الفلسفة: ارسطو وبيكون وفورباخ وهيرتسين وتشيرنيشيفسكي وغيرهم. كما تقدر عالياً العناصر الإيجابية القيمة في دراسات هيغل عن تاريخ الفلسفة. فقد استطاع هذا الفيلسوف الكبير، برغم منطلقاته المثالية الخاطئة، أن يكشف عن الصلة الداخلية الضرورية التي تربط شتى المذاهب والافكار الفلسفية، وأن يبين التوارث والاستمرارية في تطورها، فلا يغدو تاريخ الفلسفة حشداً عشوائياً للآراء والمذاهب، بل يأتي رصداً لعملية المعرفة في مسيرتها التاريخية. كما تكمن مأثرة هيغل في أنه تتبع تطور المنهج الديالكتيكي في تاريخ الفلسفة.

أما بخصوص منجزات العلماء البرجوازيين، الذين هم منظرو الطبقة الرأسمالية الحاكمة و« أجراؤها »، شاؤوا ذلك أم أبوا، فقد أوصى لينين بأن على الماركسيين « أن يستوعبوا الانجازات التي يحرزها هؤلاء « الاجراء »... وأن يكونوا قادرين على طرح نزعتها الرجعية، وعلى السير في خطنا الخاص، وعلى النضال ضد **مجمل** خط القوى والطبقات المعادية لنا [٩] ». وهذا ينطبق على تاريخ الفلسفة أيضاً.

---

(٧) انظر: ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢٠، ٥١٣.

(٨) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص٣٢٢.

(٩) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٨، ص٣٦٤.

تاريخ الفلسفة في مرآة الفكر البرجوازي المعاصر

تخوض الماركسية اللينينية صراعاً إيديولوجياً ضارياً ضد النزعات والنظريات المثالية الرجعية المعاصرة حول تاريخ الفلسفة، موضوعه ومنهجه.

فان كثيراً من ممثلي التيار الشائع في الفلسفة المثالية المعاصرة، والمعروف **بالوضعية الجديدة** (فرانك، فيتجنشتين...)، ينفون، في حقيقة الأمر، أن يكون للفلسفة موضوعها الخاص بها، المتميز عن موضوع العلوم الأخرى. فمهمة الفلسفة تقتصر، عندهم، على دراسة أساليب ووسائل التفكير المنطقي، وتركيب «لغة العلم». وانطلاقاً من هذا الفهم الخاطىء يذهب هؤلاء الفلاسفة إلى انكار المحتوى الايجابي لتاريخ الفلسفة، ونفي اهميته الكبيرة في معرفة العالم.

وينحو فلاسفة **الوجودية** منحى آخر، خاطئاً أيضاً. فياسبرز، مثلاً، لا ينفي ضرورة دراسة تاريخ الفلسفة، لكنه ينكر امكانية الرصد الموضوعي لتاريخ الفلسفة كعملية تاريخية واحدة. إن الفيلسوف، من هذه الزاوية، يخلق عالمه الذاتي، الخاص به وحده، والمستقل عن سير التاريخ. فليست الفلسفة إلاّ «صراع الروح خارج إطار الزمن». وهذه الذاتية دفعت بياسبرز وبغيره من الوجوديين إلى الاعتباطية في تناول وقائع تاريخ الفلسفة. فليس من قبيل الصدفة أن يعمد ياسبرز، في تأريخه للفكر الفلسفي، إلى حشد عشوائي لفلاسفة من مختلف العصور والاتجاهات ضمن «مجموعات» مشتركة، فيضم افلاطون إلى كانط، وهوبس إلى فيخته، وتوما الاقويني إلى هيغل، وشيشرون إلى فولتير! وقد أدى هذا الاعتباط في التعامل مع الوقائع التاريخية إلى تشويه الصورة الحقيقية لتاريخ المكر الفلسفي.

ويتخذ أعلام الاتجاهات الأخرى في الفلسفة المثالية المعاصر، ولا سيما أنصار **التوماوية الجديدة** وغيرها من التيارات اللاهوتية والمثالية الموضوعية، موقفاً أقرب منه إلى النظرة الدينية، فيؤكدون أن موضوع الفلسفة كان، ولا يزال، هو «الروح المطلق السرمدي»، أو «العقل العالمي» (وهذه التسمية الأخيرة ليست إلا اسماً مستعاراً للاله).

وهكذا فان مؤرخي الفلسفة البرجوازيين المعاصرين - سواء منهم اولئك الذين يحاولون اخضاع الفلسفة للآهوت ويجعلون من تاريخ الفلسفة ذيلاً لتاريخ الدين، أو اولئك الذين يرون في تاريخ الفلسفة حصيلة الابداع الذاتي المستقل لمفكرين منفردين - إنما يعملون جميعاً على عزل مسيرة الفكر الفلسفي عن التطور الواقعي لتاريخ المجتمع والعلم. ثم ان الفلاسفة المثاليين الرجعيين، وبينهم مؤرخو الفلسفة، يحاربون الفلسفة المادية، ويحاولون النيل منها، والانتقاص من منجزاتها وتقاليدها الرائعة. ولا يتورع هؤلاء السادة عن إعلان المذاهب المثالية مذاهب مطلقة، فوق

الطبقات والاحزاب، وعن تجاهل التراث المادي الديالكتيكي الذي أبدعه الفكر الفلسفي على العصور.

إن الفلسفة الماركسية اللينينية تقف بالمرصاد لمثل هذه المزاعم و« النظريات » الرجعية، وتدحـ افتراءات مؤرخي الفلسفة البرجوازيين المعاصرين، وتفند محاولاتهم تشويه الصورة الحقيقية لتـ الفكر الفلسفي وسعيهم للنيل من خيرة تقاليده.

٣ ـ الرؤية الماركسية لمسيرة الفلسفة ولقانونيات تطورها

جوهر الرؤية الماركسية لتاريخ الفلسفة

تنطلق المادية الديالكتيكية والتاريخية من أن للفلسفة وجهين متلازمين: وجهاً **معرفياً**، اذ تـ الفلسفة، إلى هذا الحد أو ذاك، بمعرفة العالم، وتأخذ على عاتقها أحياناً بعض مهام العلم؛ وآخـ ايديولوجياً، إذ تشكل الفلسفة جزءاً من البنيان الفوقي الايديولوجي. ولذا يتوجب على مؤ الفلسفة أن يكشف عن ارتباط المذاهب والتيارات الفلسفية بالعلاقات الاجتماعية السائدة في عصـ (وفي نهاية المطاف ـ بأسلوب الانتاج المسيطر)، وبالصراع الطبقي الدائر فيه، وكذلك بتـ العلوم وغيرها من أشكال الوعي الاجتماعي. ثم ان تاريخ الفلسفة يدرس الحوافز والبواعث الكا وراء طرح الفلاسفة لمختلف الآراء والافكار، ويزيح الستار عن الاسباب العميقة التي جعـ الافكار الفلسفية، المعبرة عن ايديولوجية طبقة أو فئة ما، تتخذ هذه الوجهة أوتلك.

إن تاريخ الفلسفة عملية قانونية، تترابط فيها الافكار الفلسفية لمختلف البلدان ويشترط بعـ بعضاً، وتتطور من خلال الصراع بين الاتجاهات والنزعات الفلسفية المتضادة (بين المادية والمثالـ والديالكتيك والميتافيزيقا...) وبفضل هذا الصراع طرأت تبدلات كيفية على الفكر الفلسـ فعلى مر التاريخ تغيرت اشكال المادية والديالكتيك. وفي اواسط القرن التاسع عشر جاء ظـ المادية الديالكتيكية والتاريخية ثورةً حقيقيةً في الفلسفة.

ولا يقتصر تاريخ الفلسفة الماركسية على عرض هذه أو تلك من المذاهب الفلسفية، بل يـ لوحة شاملة لتطور الفكر الفلسفي منذ القدم وحتى يومنا، وذلك من خلال صراع المادية والمثالـ الديالكتيك والميتافيزيقا، ويكشف عن قانونيات هذا التطور. ويتطلب المنهج الماركسي في تار الفلسفة أن ينظر إلى كافة المذاهب الفلسفية نظرة تاريخية، بوصفها درجات معينة في تطور المعـ البشرية، بما لا يسمح بعصرنتها، بأن تنسب إلى فلاسفة الماضي افكار، لم يطرحوها ولم يكن الممكن لهم أن يطرحوها. كما وتقتضي المنهجية الماركسية الكشف عن الجذور الاجتماعية والمعر

للتيارات والمذاهب الفلسفية المدروسة، والرؤية العلمية الشاملة لما طوّرته هذه المذاهب من أفكار.

بعض القانونيات الخاصة والعامة لتطور الفلسفة

تميز الماركسية اللينينية بين القانونيات الديالكتيكية العامة لكافة اشكال تطور الوجود والمعرفة، وبين القانونيات الخاصة بمجمل أشكال الوعي الاجتماعي، وبين القانونيات الفردية لتطور الفلسفة كشكل من أشكال الوعي الاجتماعي. فالقانونيات العامة لكل معرفة ولكل وجود هي قوانين الديالكتيك المعروفة: تحول التبدلات الكمية إلى تبدلات كيفية، نفي النفي، وحدة وصراع الأضداد كمصدر لكل تطور، إلخ. وفي مقدمة القانونيات الخاصة يأتي القانون السوسيولوجي العام، القائل بأن اسلوب الانتاج يلعب الدور الحاسم في ظهور وتطور أشكال الوعي الاجتماعي كلها. فالفلسفة، كغيرها من أشكال الوعي الاجتماعي (الايديولوجية السياسية، والحقوق، والأخلاق، والدين، والفن)، تنتمي إلى البنيان الفوقي، القائم فوق قاعدة المجتمع الاقتصادية.

وبما أن الفلسفة، ولا سيما الاتجاه المادي فيها، تتطور بتقدم العلوم الطبيعية، فإن طابع تطورها ومستواه يتوقفان، إلى حد كبير، على نجاحات الصناعات والتكنيك، التي ترتبط بها العلوم الطبيعية ارتباطاً وثيقاً. وفي ذلك يقول انجلس: « لم تدفع الفلاسفة إلى الأمام قوة الفكر المحض لوحدها، كما كانوا يتوهمون؛ بل، على العكس، فإن ما دفعهم، في الحقيقة، إنما كان، على الأخص، التطور المتسارع العاصف للعلوم الطبيعية وللصناعة »(١٠).

وفي المجتمع الطبقي يتجلى هذا القانون السوسيولوجي العام في ارتباط الوعي الاجتماعي بصراع الطبقات. فلا ينعكس صراع الطبقات في السياسة فحسب، بل ويمتد إلى الإيديولوجيا أيضاً. وتأتي المذاهب والآراء الفلسفية لتعبر - في المجتمع الطبقي - عن إيديولوجية طبقات أو فئات اجتماعية معينة، فتتسم بطابع طبقي.

وفي تاريخ الايديولوجيا، والفلسفة ضمناً، تتبدى العلاقة الديالكتيكية بين الظروف الوطنية (المحلية) والعالمية لتطور الوعي الاجتماعي. فان تطور الفكر الفلسفي لدى شعب ما لا يرتبط فقط بالحياة الاقتصادية وبالصراع الطبقي داخل البلد المعني، بل ويتأثر بالفكر الفلسفي والاجتماعي لشعوب البلدان المجاورة، أو للشعوب التي تربطه بها علاقات اقتصادية وسياسية وفكرية.

ان تاريخ الفلسفة الماركسي يقف ضد الآراء الخاطئة، التي تقول بأن ثمة شعوباً ساهمت في تطوير الفلسفة واغنائها، وأخرى لم تسهم في هذا العطاء، أو كان قسطها ضئيلاً، لا يستحق

(١٠) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢١، ص ٢٨٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الذكر ولقد سبق لهيغل الزعم بأن الامم، التي جسّدت « روحها القومية » الغنى الفلسفي « للروح المطلق » هي ففط شعوب اوروبا الغربية. الاغريق، والرومان، والجرمان خاصة، « فالفلسفة، بالمعنى الدقيق للكلمة، لم تبدأ إلاّ في الغرب؛ ففي الغرب، وحده، أشرقت... حرية وعي الذات »[11]. ووصف هيغل فلسفة الشعوب الشرقية بأنها المرحلة الدنيا من التفلسف، وأنكر عليها أي دور حقيقي في تطوير الفكر الفلسفي العالمي.

حقاً، لقد كانت أوروبا مركزاً مرموقاً للفكر العلمي والفلسفي. فقد بلغت الفلسفة اليونانية القديمة شأواً عالياً من الازدهار، وانطوت على بذور العديد من الاتجاهات الفلسفية اللاحقة. ثم جاءت الفلسفة الكلاسيكية الألمانية أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وبعدها المادية الديالكتيكية التي ظهرت في ألمانيا، لتكتسب أهمية تاريخية عالمية. ولكن هذا لا يعني أبداً أن اوروبا كانت الموطن الوحيد للفكر الفلسفي، كما يزعم انصار النظرة « المركزية الاوروبية ». ولقد أخذ معظم الفلاسفة البرجوازيين المعاصرين بهذه النظرة، فراحوا ينكرون وجود أي فكر فلسفي في بلدان الشرق، أو يعتبرونه فكراً دينياً غيبياً وتأملياً حسياً، غريباً عن العقلانية وبعيداً عن العلم، الخ. ومن ذلك زعم ايبرفرغ انه « يتعذر حتى الحديث عن وجود فلسفة، بالمعنى الدقيق للكلمة، عند الشعوب الشرقية ».

ويأتي تاريخ الفلسفة نفسه ليقدم الدليل على خطل المزاعم القائلة بأن الفلسفة الشرقية لم تلعب أي دور في تطور الفكر الفلسفي العالمي. فقد بدأت مسيرة الفكر الفلسفي في بلدان الشرق القديم (مصر وبابل والصين والهند)، وذلك قبل ردح طويل من ظهور الفلسفة اليونانية القديمة، وأسهم هذا الفكر ـ كما سنرى في الفصول التالية ـ في اغناء الفلسفة بعدد من الافكار المادية والديالكتيكية القيّمة. وفي العصور اللاحقة نجد الفلسفة في بلدان الشرق تتطور، أساساً، بنفس الاتجاه الذي سارت عليه في الغرب، ناهيك عن تأثرهما الواحدة بالاخرى. وهذه الحقائق كلها تدحض مزاعم انصار « المركزية الاوروبية » عن ركود الفلسفة في الشرق، وعن التناقض « المستعصي » والعداء « السرمدي » بين « العقلية الغربية » و« العقلية الشرقية ».

بيد أنه بالمقارنة مع الغرب، حيث كان عصر النهضة، وثورات القرون ١٧ـ١٩، والتقدم العلمي التكنيكي، ونضال الطبقة العاملة التحرري خاصة، وراء التطور العاصف الذي شهده الفكر العلمي والفلسفي والاجتماعي في اوروبا، لم يتوفر في بلدان الشرق، التي رزحت تحت سيطرة الاقطاعية والإيديولوجية الدينية لمدة أطول بكثير منها في الغرب، مناخ ملائم لظهور الفلسفة التقدمية وازدهارها. ولذا فان فلسفة هذه البلدان لم تمارس، في العصر الحديث، ذلك التأثير

(١١) هيغل. المؤلفات، المجلد ٩، ص ٩٢.

القوي، الذي مارسته الفلسفة الغربية على تطور الفكر الفلسفي العالمي.

ويعاني من نفس الخطأ والرجعية النظريات «المركزية الآسيوية»، التي تروج في بعض البلدان الشرقية، والتي تذهب إلى ان الشرق، وحده، موطن الفلسفة الحقيقية، في حين غاص الغرب في «أوحال» العقلانية، بعيداً عن التعاليم الدينية الاخلاقية (التي هي جوهر الفلسفة في عرف أنصار هذه النظريات). ولا أساس لمزاعم أنصار «المركزية الآسيوية» في أن الاتجاهات الرئيسية في الفلسفة الغربية (بما فيها المادية الفرنسية، والفلسفة الكلاسيكية الالمانية، حتى والماركسية) تتحدر أيضاً من الشرق، من الكونفوشية والمذاهب المثالية الشرقية الأخرى.

إن الماركسية اللينينية، التي تسترشد بالاممية أبداً، تبين أن الفكر الفلسفي قد تطور في الشرق والغرب على السواء، وان المذاهب الفلسفية، التي ظهرت في بلدان مختلفة، قد عالجت نفس المسائل المحورية. وساهم كل منها بنصيبه في اغناء التراث الفلسفي العالمي.

الاستقلالية النسبية لتطور الفلسفة ومنطقه الداخلي

تتمتع الفلسفة، كغيرها من أشكال الوعي الاجتماعي، باستقلالية نسبية. وبهذه الصدد يقول انجلس «ان اية ايديولوجية تتطور، حال ظهورها، بالترابط مع مجمل التصورات القائمة في المجتمع، وتساهم، بدورها، في تعديلها اللاحق»[١٢].

فبالرغم من ارتباط تطور الفلسفة بقاعدة المجتمع الاقتصادية، بظروف حياته المادية في نهاية المطاف، سيكون من الخطأ ردّ جميع الافكار الفلسفية إلى هذه القاعدة وحدها، وهو ما فعله في حينه بغدانوف وشولتبكوف وغيرهما من مبتذلي الماركسية، الذين حاولوا تفسير جميع المفاهيم والافكار الفلسفية في العصر الحديث بمصالح البرجوازية أو بتطور تكنيك الانتاج الرأسمالي.

وإذا كانت وجهة تطور الفلسفة تتحدد، آخر الأمر، بحياة المجتمع الاقتصادية فان مضمون الأفكار والمفاهيم الفلسفية، ولا سيما المقولات والصيغ المنطقية التي بتطور الفكر الفلسفي من خلالها، لا يردّ مباشرة إلى الاقتصاد، ويتعلق، إلى حد بعيد، بالصراع الايديولوجي الدائر في المجتمع، وبتطور اشكال الوعي الاجتماعي القريبة من الفلسفة (الدين، الفن...)، وبتقدم العلوم، وبتلك «المادة الفكرية» التي اورثتها الاجيال السالفة. وعلى هذا النحو تتجلى، في المقام الأول، الاستقلالية النسبية للفلسفة.

كما تتجلى هذه الاستقلالية في أن الفكر الفلسفي، الذي يعكس حياة المجتمع ويتفق مع الطابع

(١٢) ماركس وانجلس، المؤلفات، المجلد ٢١، ص ٣١٣.

العام لقاعدته الاقتصادية، قد يتقدم على هذه القاعدة أو يتأخر عنها. ففي عصر الحركات التحررية المناوئة للاقطاعية، عندما كان الدين الإيديولوجية المسيطرة، جاء الفكر الفلسفي، المعبر عن هذه الحركات التقدمية، متأخراً عنها في كثير من الاحيان، فاتخذ لبوساً مثالية ودينية. ومن الامثلة الجلية على تقدم الفكر الفلسفي بالمقارنة مع سير التطور الاجتماعي يأتي ظهور المادية الديالكتيكية والتاريخية في احشاء الرأسمالية، بالرغم من أن هذه المادية تشكل الاساس النظري للإيديولوجية الاشتراكية.

وينعكس الاستقلالية النسبية للفكر الفلسفي في أنه قد يحرز تقدماً كبيراً في بلدان أدنى تطوراً من غيرها من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية. ففلسفة كل عصر، كما يقول انجلس، « تجد مادة فكرية، اورثتها الاجيال السالفة، تنطلق منها في تطورها اللاحق. ولذا تمكن لبعض البلدان المتأخرة اقتصاديا عن غيرها. أن تتبوأ المكانة الاولى في اوركسترا الفلسفة: فرنسا القرن الثامن عشر بالمقارنة مع انكلترا التي اعتمد الفرنسيون على فلسفتها، ومن ثم ألمانيا بالمقارنة مع الاثنتين ولكن في فرنسا، كما في المانيا، كانت الفلسفة، والازدهار الادبي عموماً، نتيجة للنهضة الاقتصادية أيضا »[١٣].

ثم إن للفلسفة - بوصفها شكلا من معرفة العالم ونسقا من الآراء المتعلقة بالمسائل العامة للوجود والفكر - منطقها الداخلي، فهي تعبر، في صورة تعميمية، عن قانونيات معرفة العالم، التي هي انعكاس للقانونيات الموضوعية السائدة في الوجود الطبيعي والاجتماعي. وللفلسفة قانونياتها الفردية الخاصة بها، التي لا تتجلى، الا جزئياً، في باقي أشكال الوعي الاجتماعي (العلم والفن والايديولوجية السياسية)، وذلك بمقدار ما تمارس عليها الفلسفة من تأثير فكري نظري. ومن هذه القانونيات الفردية يأتي صراع المادية والمثالية، الديالكتيك والميتافيزيقا، وغيرها.

ويتلخص المنطق الداخلي لتطور الفلسفة في أن الفكر الفلسفي يسير، بوجه عام، من البسيط إلى المعقد، ومن الأدنى إلى الأعلى بيد أن « توسع » المعارف الفلسفية هذا لا يتم وفق خط مستقيم، بل تتداخله التعرجات، فينحرف أحياناً عن الطريق الصحيح، وينجه نحو المثالية والغيبية والدين. ومع ذلك تستمر هذه العملية صُعُداً إلى الأعلى، وتقود، في نهاية المطاف، إلى استجلاء الحقيقة الموضوعية.

---

(١٣) ماركس وانجلس المؤلفات، المجلد ٣٧، ص ٤١٩ – ٤٢٠.

٤ ـ الادوار الاساسية في تاريخ الفكر الفلسفي

بما أن تطور الفلسفة، شأن أشكال الوعي الاجتماعي الاخرى، يتحدد، في نهاية المطاف، بتطور التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية وتبدلها، تقسّم الماركسية تاريخ الفلسفة إلى أدوار، تتفق، بوجه عام، مع التشكيلات الاجتماعية، أو مع العصور الانتقالية بينها والمراحل الهامة في مسيرة الصراع الطبقي. وهذه الادوار هي: ١ ـ الفلسفة في المجتمع العبودي؛ ٢ ـ الفلسفة في المجتمع الاقطاعي؛ ٣ ـ الفلسفة في المرحلة الانتقالية من الاقطاع إلى الرأسمالية؛ ٤ ـ فلسفة عصر ترسخ الرأسمالية قبل ظهور الماركسية؛ ٥ ـ فلسفة عصر الرأسمالية ما قبل الاحتكارية، عصر نشوء وتطور الحركات البروليتارية الثورية؛ ٦ ـ الفلسفة في عصر بناء الاشتراكية وصراع المنظومتين العالميتين ـ الاشتراكية والرأسمالية، عصر انتصار الشيوعية.

وتتخلل هذه الادوار التاريخية أطوار ومراحل مختلفة، تتفاوت فيما بينها بمستوى تطور المعارف الفلسفية وطابعه. وفي نفس الوقت تؤثر طبيعة ووجهة المذاهب الفلسفية في هذا العصر أوذاك تأثيراً كبيراً في مسألة ابراز ادوار معينة في تاريخ الفلسفة كشكل خاص من اشكال المعرفة العلمية، له استقلاليته النسبية. وعلى العموم ينقسم تاريخ الفكر الفلسفي إلى عهدين أساسيين، الأول ـ تاريخ الفلسفة ما قبل الماركسية، والثاني ـ تاريخ الفلسفة بعد ظهور الماركسية. كذلك شهد تاريخ الفلسفة تبدلاً في اشكال المادية والديالكتيك. وتميز عصر الانتقال من الاقطاع إلى الرأسمالية بظهور فلسفة «النهضة» (أو «الانبعاث»). وفي إطار عصر الرأسمالية ثمة ادوار مختلفة، تتفق مع مراحل تطور الفلسفة المادية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ومع تطور الفلسفة الكلاسيكية الالمانية. ثم إن الفلسفة الماركسية ـ قمة الفكر الفلسفي المادي والديالكتيكي ـ لا تراوح مكانها، بل تتطور وتغتني باستمرار، وتعمق قوانينها ومقولاتها، وتعيد النظر في مواقفها واستنتاجاتها، انطلاقاً من واقع النضال الثوري ومن تعميم العمليات الجديدة الجارية في التطور الاجتماعي والعلمي.

وفي عصر الامبريالية والثورة البروليتارية، عصر صراع المنظومتين العالميتين وانتصار الشيوعية، يمثل التطوير الخلاق للمادية الديالكتيكية والتاريخية عهداً جديداً في تاريخ الفلسفة الماركسية، هو الطور اللينيني. فان اعمال لينين وتلامذته، ووثائق الاحزاب الماركسية اللينينية، ومؤلفات العلماء الماركسيين في شتى بقاع العالم، تقدم نماذج ساطعة على تطوير الفلسفة الماركسية بالارتباط مع الحياة، مع الممارسة.

٥ ـ أهمية تاريخ الفلسفة كعلم

إن تاريخ الفلسفة هو علم فلسفي وتاريخي في نفس الوقت، يتيح لنا فهم مسيرة الفكر الانساني

وقانونياتها، ويساعدنا في استيعاب الخبرة التاريخية العظيمة، خبرة تعرف الانسان على العالم. ويطلعنا تاريخ الفلسفة على كيفية ظهور أشكال الفكر النظري ومقولاته، وعلى طرائق المعرفة العلمية، ويعلمنا المنهجية الديالكتيكية في التفكير، في معرفة العالم وتغييره. فالتفكير النظري - كما يقول انجلس - «خاصية غريزية، ولكن على شكل ملكة فقط، ملكة يجب تطويرها وصقلها. وليس هناك، حتى الآن، وسيلة لذلك سوى دراسة فلسفة الماضي كلها»[١٤].

ثم ان تاريخ الفلسفة العلمي يكشف عن الجذور المعرفية للمثالية والميتافيزيقا، وعن الاسباب الكامنة وراء الاخطاء النظرية لمفكري الماضي، ليحذر من تكرارها في المستقبل، ومن الذاتية والجمود العقائدي على الصعيدين النظري والعملي. وهو يزرع في نفوس البشر الأمل والثقة بقوة العقل الانساني، بقدرته على معرفة العالم واستجلاء قوانينه.

وإلى جانب البعد المعرفي تتمتع دراسة تاريخ الفلسفة بأهمية عملية، تربوية. فهي تساعد على اغناء ذاكرة الانسان بالمعارف الفلسفية التي ابدعها الفكر البشري خلال مسيرته الطويلة، وتعين على استيعاب وتطوير خبرة تقاليد هذا الفكر (ولا سيما التقاليد المادية والديالكتيكية) التي لعبت دوراً كبيراً في تاريخ الثقافة العالمية.

كما يعلّمنا تاريخ الفلسفة أن نستشف وراء «السفسطة المعرفية»، التي تتوشح بها التيارات الفلسفية البرجوازية المعاصرة، مصالح الطبقات المسيطرة في المجتمع الرأسمالي، وأن تكشف عما خلف هذه المذاهب «الجديدة» من أفكار فلسفية رجعية وعفنة، ولّى عهدها. وبذا تزودنا دراسة تاريخ الفلسفة بسلاح فعال في النضال ضد المثالية واللاهوت والإيديولوجية الرجعية عموماً.

ويبين علم تاريخ الفلسفة أن المادية الديالكتيكية والتاريخية جاءت حصيلة التمثل والاستيعاب النقدي لكافة الانجازات الهامة في مجالات الثقافة والعلم، والفكر الفلسفي ضمناً. «فان تاريخ الفلسفة والعلم الاجتماعي يبينان، بكل وضوح. أن الماركسية لا تشبه «البدعة» في شيء، بمعنى أنها مذهب متحجر، منغلق على نفسه، قام بمعزل عن الطريق الرئيسي لتطور المعرفة العالمية. على العكس تماماً، فقد تجلت عبقرية ماركس كلها في أنه أجاب على الاسئلة التي سبق للفكر الانساني التقدمي أن طرحها. ولقد ولد مذهبه تتمة مباشرةً لمذاهب اعظم ممثلي الفلسفة والاقتصاد السياسي والاشتراكية»[١٥].

ان القيمة الرئيسية، الفكرية التربوية والعملية السياسية، التي ينطوي عليها تاريخ الفلسفة، تقوم

(١٤) ماركس وأنجلس. المؤلفات، المجلد ٢٠، ص٣٦٦.

(١٥) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٣، ص٤٠.

في أنه يساعد على ربط النظرية بالنضال الثوري العملي وبواقع البناء الشيوعي، ويعين في تشكيل القناعات العلمية، الماركسية اللينينية، ويفيد في تنمية مثل اخلاقية عليا وأذواق جمالية رفيعة، ويسهم في تربية الكادحين بروح الاشتراكية والشيوعية.

ويقدم تاريخ الفلسفة البرهان القاطع على أن المادية الديالكتيكية هي التيار الصحيح الوحيد في الفكر الفلسفي المعاصر. كما ويعلّمنا تاريخ الفلسفة الماركسي كيف نستوعب نظرية المادية الديالكتيكية ومنهجها، وأن نطبقها تطبيقاً خلاقاً في الحياة، في الممارسة العملية، وأن نناضل بلا هوادة ضد مختلف الإيديولوجيات البرجوازية والاصلاحية المعادية للماركسية، وسائر ضروب التحريفية والجمود العقائدي وغيرها من النظرات اللاعلمية.

الفلسفة في بلدان الشرق القديم

١ ـ الفلسفة الهندية القديمة

يعود ظهور الفلسفة في الهند القديمة إلى أواسط الألف الأول قبل الميلاد، عندما بدأت تتشكل الدويلات في أراضي الهند الحالية. وكان يتربع على رأس كل من هذه الدويلات « راجا »، يعتمد في سلطه على دعم الارستقراطية العقارية (ملاك الأرض) والزعامة الدينيـة (« البراهمانيـون »). وكانت بقايا النظام الابوي لا تزال تحتفظ بمواقع هامة في العلاقات القائمة بين الطبقات المسيطرة وبين الجماهير الكادحة المضطهدة

وكان المجتمع الهندي القديم يتألـف مـن طـوائـف مغلقـة أربـع هـي: ١ ـ طـائفـة الكهنـة (« البراهمانيون »)؛ ٢ ـ الارستقراطية الحربية (« الكشاتريا »)؛ ٣ ـ طائفة الزراع والصناع والتجـار (« الفاسيشيا »)؛ ٤ ـ الطائفة الدنيا (« الشودرا »). وكان أبناء الشودرا تابعين للطوائف الثلاث [illegible] ولم يكن لهم أي حقوق في ملكية الجماعة. ولم يكونوا يعدون أعضاء في الجماعة. [illegible] في حل أمورها. واسبغ الدين علالة قدسية على التقسيم الطوائفي هذا. وكانت عائلات [illegible] نفوذ كبير في المجتمع. فكانت تحتكر الثقافة والمعارف. وترسم وجهة الايديولوجيه

[illegible] المعارف [illegible] الأديان الهندية والتي [illegible] أبرز [illegible] بصم [illegible] الفلسفة [illegible] الإنسان والحياة الأخلاقية. وتتألف من [illegible] الذي يأتي الأسفار الثلاثة الباقية بمثابة [illegible] سفر ساميفيدا من [illegible] أجزاء أقدمها [illegible]

فيدا ». وهو مجموعة من الأناشيد الدينية (حوالي ١٥٠٠ ق.م)، يليه «البراهمانا»، ويحتوي عدداً من الطقوس الدينية اعتمد عليها مذهب البراهمانية الذي بقي مسيطراً حتى ظهور البوذية. ويتضمن الجزء الثالث ـ «آريناكا» ـ قواعد خاصة بسلوك الزهاد والنسّاك. أما الجزء الأخير ـ «اوبانيشادا» ـ فهو القسم الفلسفي من الديوان، ويرجع ظهوره إلى بداية الألف الأول قبل الميلاد.

وقد شهدت الهند القديمة، برغم سيطرة الآراء الدينية والغيبية والاسطورية التي تجلت في الفيدا والاوبانيشادا، ظهور بدايات الفكر الفلسفي. فهناك تشكلت المذاهب الفلسفية الأولى، المثالية منها والمادية. وتميزت الفلسفة الهندية بأنها تطورت في إطار مدارس معينة، وبأنها توزعت إلى تيارين أساسيين: محافظ، يعترف بقدسية الفيدا، ومتحرر، ينكر هذه القدسية. وكان معظم المدارس محافظاً ودينياً: الفيدانتا والميامسا والسانخيا (الساخيا، السانكهيا) واليوغا والنيايا والفايشيشيكا. بيد أن ثمة نزعة مادية كانت تظهر من خلال الغطاء المثالي لهذه المذاهب. وبين الاتجاهات غير المحافظة برزت الجاينية والبوذية والتشارفاكا لوكاياتا.

الجاينية

ظهرت الجاينية حصيلة لتطوير تعاليم «حكماء» الهند القدامى. وقد سميت كذلك نسبة إلى مؤسسها فاردهامانا (القرن السادس قبل الميلاد)، آخر هؤلاء الحكماء، الذي لقب بالمنتصر («جاين»)، وعرف اتباعه بالجاينيين. وتشكل الآراء الأخلاقية محور هذه الفلسفة. وهي تهدف إلى تبيان سبل «انعتاق» الروح البشرية من أسر كافة النزوات والشهوات. وقد أصبحت هذه الأفكار الأخلاقية، فيما بعد، تقليداً أصيلاً عند عدد من المذاهب الهندية اللاحقة.

«الاستنارة الالهية» ـ هدف الفلسفة الجاينية كلها. وهي نمط خاص من السلوك، يتم بواسطته الانعتاق المذكور. ولم تكن الجاينية تعتبر الاله مصدراً للحكمة، فالحكمة، عندها، إنما تأتي من أولئك القديسين، الذين بلغوا درجة رفيعة من القوة والسعادة بفضل كمال معارفهم واستقامة سلوكهم النابع من هذه المعرفة.

وتستند الجاينية ـ كمذهب أخلاقي ـ إلى رأي خاص في الوجود، يذهب إلى وجود مجموعة أشياء، واقعية وثابتة وجوهرية، وأخرى ـ عرضية وزائلة. وبين الجواهر («تاتفا») غير الحية تحتل المادة («بودغالا») مكانة متميزة. وتكون المادة اما مجزأة إلى عناصر لا تنقسم (ذرات)، أو مركبة على شكل ائتلاف لهذه الذرات. ومن الجواهر الأخرى غير الحية هناك المكان والزمان

والحركة والسكون[1]

وبشكل الوعي القرينة الأساسية للنفس. ولكن درجات الوعي تختلف من نفس إلى أخرى. والنفس كاملة بطبعها، فلا حدود لقدراتها امكانياتها. فالمعرفة الكاملة والجبروت الكلي والسعادة اللامحدودة مفتوحة كلها أمام النفس. غير أن النفس تنزع للاتحاد بالجسد؛ وهي، في كل لحظة، حصيلة مجمل حياتها الماضية ـ مجمل تصرفاتها وأحاسيسها وأفكارها. وإن السبب الرئيسي في تبعية النفس هو انقيادها للرغبات والشهوات، مما يعود إلى الجهل بالحياة. ولذا تقع على عاتق المعرفة مهمة تحرير النفس من أسر المادة. أما شرط المعرفة الحقة فيقوم لا في الثقة بشخص المعلم فحسب، بل وفي السلوك القويم أيضاً. ثم ان «الانعتاق»، الذي يشكل الهدف الأساسي للتعاليم الجاينية، يجب أن يؤدي إلى فصل النفس عن المادة فصلاً تاماً، وذلك عبر الزهد والتنسك.

البوذية

تشكلت الديانة البوذية في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد. وقد جاءت هذه الديانة مناوئة للديانة البراهمانية القديمة، وانتشرت، أول الأمر، في الأوساط المدينية الفقيرة، حيث بلغت التناقضات أوج حدتها.

وبعد مقاومة اعترفت الطبقات الحاكمة بالبوذية وأيدتها، فقد رأت فيها أداة للحفاظ على مصالحها الطبقية. صحيح أن البراهمانية كانت تدافع عن سلطة الكهنة خاصة بينما تميزت البوذية بنزعة فوية معادية لهم، ولكن البوذية لم تكن لتشكل خطراً حقيقياً على الفئات السائدة، فقد كانت، هي الأخرى، دين خضوع واستسلام.

والبوذية ديانة عالمية، شأنها في ذلك شأن المسيحية والاسلام، وهي تقوم على اسطورة الأمير سدهارتا، أو غاوتاما بوذا[2]، نبيّ هذه الديانة. ومن المرجح أن بوذا هذا قد عاش في القرن السادس قبل الميلاد، في حين ظهرت المؤلفات البوذية في وقت متأخر. وكانت «التريبيتاكا» («سلات الحكمة الثلاث») المحاولة الأولى لصياغة البوذية مذهباً متسقاً ومتكاملاً. ويدور الجزء الثالث منها حول المسائل الفلسفية. وقد انتشرت البوذية في شرق الهند وجنوبها، وفي سيلان وبورما وسيام، وامتد فرع منها إلى مناطق التيبت والصين واليابان.

---

(١) والجواهر، سواء منها الحية (النفس) وغير الحية، سرمدية، لم يخلقها أحد، لا من الآلهة ولا من البشر. (المعرب)

(٢) حرفيا ـ المستنير (المعرب).

والحركة والسكون[1].

وبشكل الوعي القرينة الأساسية للنفس. ولكن درجات الوعي تختلف من نفس إلى أخرى. والنفس كاملة بطبيعها. فلا حدود لقدراتها وامكاناتها. فالمعرفة الكاملة والجبروت الكلي والسعادة اللامحدودة مفتوحة كلها أمام النفس. غير أن النفس تنزع للاتحاد بالجسد؛ وهي، في كل لحظة، حصيلة مجمل حياتها الماضية - مجمل تصرفاتها وأحاسيسها وأفكارها. وإن السبب الرئيسي في تعبة النفس هو انقيادها للرغبات والشهوات، مما يعود إلى الجهل بالحياة. ولذا تقع على عاتق المعرفة مهمة تحرير النفس من أسر المادة. أما شرط المعرفة الحقة فيقوم لا في الثقة بشخص المعلم فحسب، بل وفي السلوك القويم أيضاً. ثم ان «الانعتاق»، الذي يشكل الهدف الأساسي للتعاليم الجاينية، يجب أن يؤدي إلى فصل النفس عن المادة فصلاً تاماً، وذلك عبر الزهد والتنسك.

البوذية

تشكلت الديانة البوذية في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد. وقد جاءت هذه الديانة مناوئة للديانة البراهمانية القديمة، وانتشرت، أول الأمر، في الأوساط المدينية الفقيرة، حيث بلغت التناقضات أوج حدتها.

وبعد مقاومة اعترفت الطبقات الحاكمة بالبوذية وأيدتها، فقد رأت فيها أداة للحفاظ على مصالحها الطبقية. صحيح أن البراهمانية كانت تدافع عن سلطة الكهنة خاصة بينما تميزت البوذية بنزعة فوية معادية لهم. ولكن البوذية لم تكن لتشكل خطراً حقيقياً على الفئات السائدة، فقد كانت، هي الأخرى، دين خضوع واستسلام.

والبوذية ديانة عالمية، شأنها في ذلك شأن المسيحية والاسلام، وهي تقوم على اسطورة الأمير سدهارتا، أو غاوتاما بوذا[2]، نبيّ هذه الديانة. ومن المرجح أن بوذا هذا قد عاش في القرن السادس قبل الميلاد، في حين ظهرت المؤلفات البوذية في وقت متأخر. وكانت «التريبيتاكا» («سلاّت الحكمة الثلاث») المحاولة الأولى لصياغة البوذية مذهباً متسقاً ومتكاملاً. ويدور الجزء الثالث منها حول المسائل الفلسفية. وقد انتشرت البوذية في شرق الهند وجنوبها، وفي سيلان وبورما وسيام، وامتد فرع منها إلى مناطق التيبت والصين واليابان.

---

(١) والجواهر، سواء منها الحية (النفس) وغير الحية، سرمدية، لم يخلقها أحد، لا من الآلهة ولا من البشر. (المعرب)

(٢) حرفياً - المستنير (المعرب).

من الديانات ـ لم تكن لتسعى ابداً إلى استئصال جذور الشقاء في الحيـاة الاجتماعيـة الواقعيـة. إنها لم تكن دين نضال وكفاح، بل دين خنوع واستسلام. هذا وقد انقسمت البوذية لاحقاً إلى عدد من المدارس والتيارات.

بدايات الفلسفة المادية: اللوكاياتا

من الصعوبة بمكان استجلاء الصورة الحقيقية للمذاهب الفلسفية الهندية القديمة، إذ ضاع معظم مؤلفات أصحابها، ولا سيما الماديون منهم، كما أن ما نقله الكتاب المتأخرون من أخبارها جاء مشوها إلى حد كبير.

وكان مذهب اللوكاياتا (أو التشارفاكا)[٥] أقدم المدارس الفلسفية المادية في الهند. ومن المرجح ان ظهوره يعود إلى العصر الذي شهدت فيه الهند الانتقال من النظام القبلي إلى الدولة، ونعزز مكانة فئة التجار جنباً إلى جنب مع الطائفتين القـديمتين ـ الجنـد والكهنـة (البراهمانيين)، وبدايات تمايز الفلاحين الأحرار والحرفيين من بين العاملين في الزراعة.

تنكر اللوكاياتا وجود أي عالم آخر، غير عالمنا المادي، وترى أن عالمنا مركب من عناصر مادية أولية، فليس ثمة موجود إلا هذه العناصر وقوانين ائتلافها. ومن هنا يبطل الايمان بالآلهة والأرواح والحياة الأخروية. وتتألف أشياء الطبيعة من الهواء (أو الريح) والنار (أو النور) والماء والتراب. وبعد موت الكائن الحي ينحلل إلى هذه العناصر الأولية. والوعي موجود واقعياً، ومتاح للمعرفة البشرية. بيد أنه ليس سمة لماهية روحية، غير مادية، بل هو خاصية الجسم المادي الحي. فمن المتعذر فصل شخصية الانسان عن بدنه.

وعلى اساس هذه النظرة إلى الوجود يبني اللوكاياتيون مذهبهم الأخلاقي. الانسان يفرح حيناً، ويحزن حيناً اخر وليس بالامكان الخلاص من العذاب خلاصاً نهائيا، بل يمكن تخفيفه إلى الحد الأدنى، وزيادة السرور إلى الحد الأقصى. أما مفاهيم العصمة والخطيئه، الفضيلة والرذيلة، فلا

(٥) [illegible] اجماع بخصوص مدلول هاتين الكلمتين. فكلمة «لوكاياتا» يمكن أن تعني: ١ ـ «التعاليم [illegible] العالم [illegible] الناس)؛ ٢ ـ او القول بأن عالمنا وحيد، لا وجود لغيره؛ ٣ ـ او قد تكون [illegible] اسم علم [illegible] ويمكن ان تكون: ١ ـ اسم علم، وذلك باسم [illegible] هذه المدرسة؛ ٢ ـ [illegible] مفهوم «[illegible]» [illegible]؛ ٣ ـ أو «الكلمات الأربع» [illegible] الرأي الذي يعزو [illegible] هذه المدرسة بعناصر أربعة تتكون منها [illegible] (تشارفا ـ طعام) [illegible] هدف الحياة الاساسي؛ وهو الاحتمال الذي [illegible] (المعرب)

تتعدى كونها من تلفيقات واضعي « الكتب المقدسة »، شأنها في ذلك شأن الطقوس والقرابين، والجحيم والنعيم، وغيرها من الأمور الباطلة.

وقد شابت اللوكاياتا، فيما بعد، بعض عناصر من الريبية، تجلت في التوقف عن الحكم في المسائل التي تحتمل إجابات متناقضة.

المذاهب المستندة إلى الفيدا: الميمامسا والفيدانتا

عرفت الهند القديمة عدداً من المذاهب الفكرية التي تعتمد الفيدا كتاباً مقدساً، ومرجعاً حقاً، لا يمسه الباطل، تماماً كالانجيل عند المسيحيين والقرآن عند المسلمين، منها ـ الميامسا والفيدانتا.

تتميز الميامسا، التي كانت تهدف إلى دعم تعاليم الفيدا، بالتركيز على المسائل المعرفية والمنطقية. وهي ترى أن الانطباعات الحسية أصل من أصول المعرفة، وأن الأشياء موجودة موضوعياً، وأن لها خواص موضوعية متنوعة ومتباينة. وثمة مصادر أخرى للمعرفة، منها الاستدلال المنطقي، والمقارنة، وتعاليم الكتب المقدسة والثقات، والتسليم بيقينية بعض المسلمات المتعذرة على الحس [٦].

وكان الفيلسوف **باداريانا** أول من صاغ الفيدانتا مذهباً متسقاً ومتكاملاً. ولكن أنصار هذا المذهب سرعان ما توزعوا إلى شيع وتيارات، تختلف فيما بينها تبعاً للاختلاف في فهم العلاقة القائمة بين الروح والإله. وقد برز بينها تياران أساسيان، يقول أولهما بأن الروح والإله ماهيتان مختلفتان تماماً. وكان الفيلسوف **مادهفا** على رأس هذا التيار. أما التيار الثاني، الذي تزعمه **شانكارا**، فيذهب إلى أن هاتين الماهيتين واحد لا ينجزأ.

ويملي مذهب الفيدانتا على اتباعه ومريديه انصياعاً تاماً وخضوعاً مطلقاً للمعلم، العارف بحكمة الفيدانتا، ويوصيهم بتمرين الذهن وشحذه، وذلك عن طريق التأمل الدائم لتعاليم الفيدانتا، حتى ينسنى لهم، أخيراً، الوقوف على الحقيقة وقوفاً مباشراً وراسخاً.

ويرى الفيدانتيون أن الروح مقيدة بالبدن، تواقة أبداً إلى الملذات الحسية، ويذهبون إلى أنها تنتقل من بدن إلى آخر. والسبيل الوحيد لتذليل الجهل الذي يسترق الروح هو الانكباب على دراسة الكتب الفيدانتية. وقد أفضت الفيدانتا، بوصفها مذهباً مثالياً موضوعياً، إلى الصوفية والغيبية، والتوكل والخنوع، واخضاع الفلسفة للدين.

---

(٦) والميامسا (شأن اليوغا والسانخيا والنيايا والفايشيشيكا) لا تقول بالإله خالقاً للعالم (المعرب).

السانخيا

من أقدم المذاهب الفلسفية في الهند. أسسها الحكيم كابيلا، الذي عاش في القرن السابع قبل الميلاد.

تنطلق السانخيا [٧] من القول بمبدأين (أو أصلين): مادي وروحي. المبدأ المادي علة جميع الأشياء والظواهر، بما فيها النفسية. ولكن هذه العلة الأولى، المادية بطبيعتها، يجب أن تكون، في الوقت ذاته، لطيفة وشفافة للغاية، بحيث يمكن لها أن تولّد ألطف الأشياء، كالعقل مثلاً. وليست العلة الأولى معلولة لغيرها، بهي علة ذاتها، وهي موجودة منذ الأزل، سرمدية، تقوم في صلب العالم كله.

وبوسع الأشياء جميعها أن تفعل في حواسنا، فتثير فينا مشاعر البهجة أو الألم أو اللامبالاة. وهذه الحالات الثلاث تعود إلى عناصر أو قوى جوهرية ثلاثة، غير محسوسة، تتألف الأشياء منها - « هون ». ومن ائتلاف هذه العناصر لا يتكون الجوهر الأول - « براكريتي » - فحسب، بل وأشياء العالم كلها. والبراكريتي علة وجود الأجسام وأعضاء الحس والفعل، علة الشعور بـ « الأنا » والذهن والعقل.

وبالإضافة إلى هذا كله هناك الوعي (« بوروشا »)، الذي هو من طبيعة مفارقة، غير مادية، وأرفع من كل تغير. وتتكون أشياء العالم نتيجة لتماس البراكريتي والبوروشا. ولكن العقل، رغم صدوره عن البراكريتي، ليس خالداً مثلها، وإنما هو ذات، تنشأ وتفنى بمرور الزمن.

ومن هذه النظرة إلى الوجود تخلص السانخيا لبسط آرائها في المعرفة. وهي تضع، إلى جانب الادراك الحسي والاستدلال العقلي، مصدراً ثالثاً للمعرفة، يتمثل في تعاليم الكتب المقدسة. ويرى أنصارها أن المعرفة تكون يقينية وحقة عندما تعكس في الذهن الوعي ذاته، أو « الأنا »، لا الأشياء الخارجية المادية.

وفي الميدان الأخلاقي تؤكد السانخيا على شمولية الشقاء، وتذهب، شأن عدد من المدارس الفلسفية الهندية، إلى أن مهمة الحكمة هي إنارة السبيل الذي يؤدي إلى تخليص الانسان من العذاب والألم.

---

(٧) هناك تفسيران للتسمية: ١ - « الاحصائية »، وسميت كذلك لأن هدفها هو المعرفة الصحيحة للواقع عن طريق احصاء وتقصي الموضوعات الأساسية للمعرفة وأدواتها الأساسية؛ ٢ - « المعرفة الكاملة » (المعرب).

مذهب اليوغا

مذهب وثيق الصلة بالسانخيا من وجوه عديدة. ويعتبر الحكيم **باتانجالي** مؤسس هذا المذه
أما كلمة « يوغا » نفسها فيرجح أنها تعني « التركيز على الذات »، أو « تأمل الذات ».

ترى اليوغا في الايمان بالإله عنصراً أساسياً للعقيدة النظرية وشرطاً ضرورياً للنجاـ
البلوك العملي، الرامي إلى تخليص الانسان من الشقاء والعذاب. أما وسائل هذا الخلاص فتت
بين ممارسات التنسك وبين المبادىء الأخلاقية القائمة على التعاطف مع جميع أشكال الح
وصورها.

وقد صاغت اليوغا عدداً من القواعد « الرياضية »، التي تساعد الانسان على « تطهير » ذهنه
« أدران » العالم الخارجي، وتوجيهه إلى أعماق الذات، ليدرك الفرق بين « الأنا » وبين اله
فيتحرر من قيوده (أوضاع الجلوس المختلفة، ضبط التنفس، وغيرها). ومن بين هذه القواعد
أثبتت التجربة صحته ونفعه، كالارشادات الخاصة بالتنفس والتغذية. ومنها عبادة الإله، التي
الفارق الهام بين ايمانية اليوغا والحاد السانخيا.

مادية النيايا

أسس مذهب النيايا الحكيم **غوتاما**، الذي لا نعرف عنه إلاّ حكايا أسطورية. وتعود أ
نصوصه إلى القرن الثالث قبل الميلاد.

والنيايا مذهب في المعرفة. ولا سيما الاستدلال المنطقي، يستند إلى رؤية مادية للوجود. ولـ
فلسفة الوجود هنا لا ترمي إلى هدف نظري، بل تتوخى هدفاً عملياً، هو تحرير الانسان من ك
ألوان العذاب. وتعنى النيايا بدراسة مصادر المعرفة وطرائقها، وبتصنيف موضوعاتها، التي ه
الواقع ذاته. والمعرفة الحقيقية، عندها، تأتي أما من خلال الادراك (الحسي) أو من الاستدلا
المنطقي، أو ما رواه الثقات، أو بالمقارنة. والادراك يقوم على الحواس، ويتوقف عليها، ولذا ف
يقدم معرفة مباشرة عن الأشياء. أما الاستدلال المنطقي فيتطلب فرز إحدى السمات، التي
تنفصل عن موضوع المعرفة (إلاّ في الذهن).

وفلسفة النيايا مادية ساذجة عموماً. فهي تربط يقينية المعرفة ومضمونها بالطبيعة الواق
للأشياء المدروسة، وتؤكد أن هذه الأشياء موجودة قبل أن تكون موضوعات لنشاطنا المعرف
ولكن فيما بعد شابت هذا التوجه المادي الأساسي بعض عناصر الرؤية الدينية والسيكولوج
المثالية

مادية الفايشيشيكا

كانت الفايشيشيكا من أنضج المدارس المادية الهندية. وتتحدر تسميتها من كلمة « فايشيشا » ومعناها « ميزة » أو « فارق »، وتدل على أن هذا المذهب يركز . في تفسيره للواقع، على التمايز بين الجواهر والذرات والأرواح، إلخ.

ظهرت الفايشيشيكا حوالي القرنين السادس والخامس قبل الميلاد. ويعتبر كانادا مؤسس هذه المدرسة. وقد جاءت الفايشيشيكا، أول الأمر، رؤية مادية للوجود ونظرية ذرية، ثم توسعت دائرة اهتماماتها، فشملت قضايا المنطق.

تنطلق الفايشيشيكا، شأن النيايا، من أن هدف الحكمة هو تخليص « الأنا » البشرية من العذاب والتبعية. وبما أن الجهل هو العلة الأخيرة لكل شقاء وعذاب، فإن الطريق إلى الخلاص يمر عبر المعرفة اليقينية، عبر الادراك الحقيقي للواقع. ولكن مثل هذه المعرفة تقتضي دراسة مقولات الواقع، أي أجناس الوجود العليا. وهكذا لا تكون المقولات، عند أنصار هذا المذهب، مفاهيم عقلية، وإنما هي، في المقام الأول، أشياء يرمز لها بألفاظ. وبذا يتفق تصنيف المقولات مع تصنيف الأشياء (أو الموضوعات).

والجوهر هو الحامل المادي لكيفيات الأشياء وميزاتها وأفعالها، فضلاً عن كونه علة كل تركيب وتأليف. ومن بين الجواهر يأتي التراب والماء والنور والأثير لتمثل العناصر الطبيعية التي تتألف، هي نفسها، من ذرات سرمدية، لا تقبل التجزئة أو الانقسام. والذرات لا تدرك بالحواس، فما نعرفه عنها إنما يأتي عن طريق الاستدلالي المنطقي وحده. ويتسم المذهب الذري في فلسفة الفايشيشيكا بالقول بالتمايز الكيفي بين الذرات. والكيفية، بخلاف الصفة، تعتبر عندها شيئاً جوهرياً وأولياً. والحركة ليست كيفية، بل صفة، لأنها تنتقل من مادة إلى أخرى. أما في الجواهر المفارقة (غير الجسدية) - الأثير والمكان والزمان والروح - فلا حركة ولا فعل.

وتولي الفايشيشيكا عناية خاصة لمقولتي العام والخاص في عملية المعرفة. فالأشياء، ذات الطبيعة الواحدة، تعرف باسم مشترك، عام. والعام واقعي، موجود في أشياء الصنف المعني ذاتها، ولكنه لا يتطابق مع خواصها الجزئية، بل هو ماهية الأشياء الفردية. ولكن مقولة العام لا تكفي لوحدها، وإلا تعذرت التفرقة بين جوهر وآخر. فكل جوهر يحتوي على جانب ما، يخصه وحده دون غيره. وهذا الجانب هو ما تسميه الفايشيشيكا « ميزة ». وسرمدية الجواهر تستلزم سرمدية ميزاتها.

وبمرور الزمن راح مفكرو الفايشيشيكا يردّون مختلف أفعال الذرات إلى إرادة كائن علوي، توجه الناس جميعاً إلى الطهر الأخلاقي، ويذهبون إلى أن العالم المحدث ذو روح كونية، وان جميع

المعذبين فيه سوف يتخلصون من آلامهم بعد انقضاء حقبة زمنية معينة. أما شرط هذا الخلاص فهو خراب العالم وانحلال الذرات المؤلفة له.

ثم صارت صبغة المذهب الدينية أكثر فأكثر جلاءً. وجاء اعلامه المتأخرون ليصوروا الذرات مجرد علة مادية للعالم وليقولوا بالإله علة فاعلة فيه.

٢ ـ ظهور وتطور الفكر الفلسفي في الصين القديمة

في فترة ترسّخ مجتمع الرق وتطوره (ما بين القرنين الثامن والسادس قبل الميلاد) تبلورت نزعتان متناقضتان في الايديولوجية الصينية: محافظة وتقدمية، غيبية وإلحادية. وفي مجرى الصراع بين هاتين النزعتين راجت الأفكار المادية الساذجة حول العناصر الأولية الخمسة (المعدن والخشب والماء والنار والتراب) والمبدأين المتعارضين («اين» و «يانغ») والقانـون (أو الطـريـق) الطبيعـي للأشيـاء («الطاو»)، وأفكار أخرى، سبق أن ظهرت منذ الألف الثاني قبل الميلاد كمحصلة لتعميم أولى المعارف. ولكن التيارات الفلسفية الحقيقية لم تظهر إلاّ في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد وقد نشب صراع حاد بين هذه التيارات، دام حوالي ثلاثة قرون، وكان انعكاساً للصراع الاجتماعي الذي رافق الانعطاف الكبير في مسيرة المجتمع الصيني القديم.

كونفوشيوس وآراؤه الفلسفية والأخلاقية

تشغل الكونفوشية، التي اشتهرت بتعاليمها الأخلاقية السيـاسيـة، مكـانـاً بـارزاً في تـاريـخ الايديولوجية الصينية القديمة. أسس هذا المذهب الحكيم **كونفوشيوس (٥٥١ ـ ٤٧٩ ق.م)**. وقد أسهم كونفوشيوس بقسط كبير في تطور الثقافة الصينية. فتنسب إليه **مؤلفات عديدة، أهمها** «كتاب الأغاني» و «الربيع والخريف»، **دوّنت فيها ثقافة ومعارف الأجيال الغابرة في الصين** القديمة.

اقتفى كونفوشيوس أثر المذاهب الدينية التقليدية **فأكد أن السماء، كإله أعلى، تفرض مشيئتها** على الناس، **«فحياة البشر رهن بالقدر، أما الجاه والثروة فمنّة من السماء»**.

وعني كونفوشيوس بقضايا التربية. ومن أقواله المأثورة: «الناس كلهم متشابهون من حيث الطبيعة، لكنهم يتمايزون من خلال التربية»؛ «دراسة القديم ضرورية لمعرفة الجديد»؛ «التعلم بدون تفكير هدر ضائع، والتفكير بدون تعلم هراء فارغ».

وكان لـكونفوشيوس تلامذة واتباع كثيرون، برز منهم **مينغ تزو (٣٧٢ ـ ٢٨٩ ق.م)**. يرى

هذا الفيلسوف أن الحياة البشرية تخضع لـ « الإرادة السماوية »، التي تتجسد في الوالي الحكيم - « ابن السماء ». والانسان خيّر بطبيعته، تلازمه منذ الولادة خصال أربع: التألم لآلام الآخرين (كأساس لمحبة البشر)، والشعور بالخجل والندم (كأساس للعدالة)، والتواضع والاحترام (كأساس للطقوس)، والقدرة على التمييز بين الحق والباطل (كأساس للمعرفة)[8]. ولكن التأثير السيء للمجتمع سرعان ما يفسد هذه الخصال ويمحوها. ويقول مينغ تزو بمعارف فطرية، تغرسها في الانسان « الروح الالهية اللانهائية ». ولذا فإن على الانسان أن يفتش في قرارة نفسه عن هذه المعارف، لكي يجد الحل للمسائل التي تطرحها الحياة، ويعرف أسباب اخفاقاته وويلاته، ويتذرع بالصبر إزاء الظلم القائم في المجتمع، ويتعلّم ألاّ يضمر الحقد لمن آذاه.

فلسفة مو تزو

خاض الفيلسوف مو تزو (أو مو دي، ٤٧٩ - ٤٠٠ ق.م) صراعاً ضارياً مع التعاليم الكونفوشية. وقد دعا الناس لمد يد العون بعضهم إلى بعض، بغض النظر عن وضعهم الاجتماعي. ورفض فكرة القدر الإلهي التي نادى بها كونفوشيوس. فمصير الانسان، عنده، يتوقف على كيفية تطبيقه لمبدأ « المحبة الشاملة »، الذي تتجلى فيه « الإرادة السماوية ». فتكافئه « مملكة السماء » إذا أصاب، وتعاقبه إذا أخطأ. كما وقف مو تزو ضد مختلف حروب الغزو، ونادى بالسلم بين الدول والشعوب.

وتضمن مذهب الفيلسوف في المعرفة عدداً من الأفكار المادية. ومن ذلك قوله أن المعرفة تأتي من الدراسة المباشرة للواقع. ثم جاء اتباعه - الموييون - فنزعوا الغطاء المثالي الغيبي عن آراء معلمهم العقلانية، وطوّروها من مواقع المادية العفوية. وأولى الموييون عناية خاصة لقضايا المنطق والمعرفة. قالوا بموضوعية وجود الأشياء، خارج الوعي وبصورة مستقلة عنه، وأكدوا أن المعرفة، بجميع ضروبها وأشكالها، إنما هي محصلة التعاون بين الحواس (« أو لو ») وبين الفكر (« سين »).

وكانت نزعة الموييين المادية هذه موجهة أساساً ضد سفسطة الفيلسوفين هو شي (القرنين ٤ - ٣ ق.م) وهونسون لونا (القرن ٣ ق.م). فقد كان أولهما يحاول أن يردّ التناقض بين المحدود واللامحدود، بين النسبي والمطلق، إلى الوحدة، وأن يذيب في « الوحدة العظيمة » جميع التناقضات وكافة الأضداد. كما كان ينكر التمايز الكيفي بين الأشياء. وذهب هونسون لونا إلى أن أعيان الموجودات ليست إلاّ تأليفات تقوم بها مخيلتنا بين معان موجودة بشكل مستقل احدها عن الآخر (فالحصان الأبيض، مثلاً، ليس إلاّ جمعاً بين معنى البياض ومفهوم الحصان).

(٨) ما جاء ضمن أقواس هو من اضافتنا (المعرب).

الطاوية

لعبت الطاوية (الداوية ، الداوية) دوراً كبيراً في تطور فلسفة الصين القديمة. وقد ضربت هذه المدرسة جذورها في مذهب الفيلسوف **لاو تزو** (القرنان ٦ ـ ٥ ق.م) عن « الطاو » (« التاو » ، « الداو ») ـ طريق الأشياء وقانونها.

انطلق لاو تزو من القول بأن حياة الطبيعة والانسان لا تسير وفقاً لـ « الإرادة السماوية » ، وإنما تجري وفق طريق طبيعي محدد، هو « الطاو ». وهذا القانون الطبيعي ـ « الطاو » ـ بشكل مع الجوهر « تسي » (الهواء ، الأثير) أساس العالم. والعالم كله في حركة وتغير سرمديين، بحيث تنتقل كافة الأشياء إلى نقيضها. وعلى هذا النحو سوف تأخذ العدالة مجراها في نهاية المطاف، فيغدو الضعيف قوياً والقوي ضعيفاً. ولكن على الانسان ألاّ يتدخل في مجرى الأحداث الطبيعي، فمن العبث محاولة تغيير مجراها بهدف الحصول على منافع شخصية، لأن كل محاولة من هذا النوع ستبوء حتماً بالفشل. ووقف لاو تزو ضد تعسف الزعماء وظلم الوجهاء، ودعا الناس إلى ترك ادخار ما يفيض عن حاجتهم، ونادى بالعودة إلى نمط الحياة المشاعي.

وبين اتباع لاو تزو برز الفيلسوف **يانغ تشو** (القرن ٤ ق.م). أنكر يانغ تشو وجود أية قوى خارقة، وذهب إلى أن عالم الأشياء يسير وفقاً لقوانينه الذاتية، ويتغير باستمرار. ويتميز الانسان عن جميع الكائنات الحية بأنه أكثر ذكاء. والنفس لا تنفصل عن البدن، فتفنى بفنائه. ويجب أن توفر للانسان امكانية تلبية جميع متطلباته واحتياجاته، وعليه أن يستخدم الأشياء بتعقل وحكمة.

ثم تطورت الطاوية على أيدي انصارها من رواد « قصر علوم تزي »[٩] (سون تسيانغ، اين وينغ، وغيرهما). فقد صار الجوهر المادي « تسي » ينقسم عندهم إلى نوعين: « لطيف » و « خشن ». تتآلف الجواهر « اللطيفة » فتشكل نفس الانسان، وتتآلف الجواهر « الخشنة » فتشكل بدنه، وتلعب الجواهر اللطيفة الدور الرئيسي في العضوية البشرية، وعليها تتوقف قدرات المرء الذهنية، وبها ـ لا بالآلهة ـ ترتبط حكمته. وبموت الانسان تهجر الجواهر اللطيفة بدنه لتؤلف ما اعتاد الناس على تسميته بالشيطان والإله.

وبلغت الطاوية أوجها في مذهب **تشوانغ تزو** (القرنان ٤ ـ ٣ ق.م)، الذي ترسّم خطى معلمه لاو تزو في فهمه للطاو قانوناً طبيعياً، تتجدد الأشياء وفقاً له. وقال الفيلسوف بأن ثمة

---

(٩) أقيم القصر في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد في مملكة تزي (في شرق ولاية شاندون بالصين المعاصرة)، وكان مجمعاً علمياً، يفد إليه العلماء وطلاب العلم من كل المذاهب والاتجاهات الفكرية، وان كان انصار الطاوية يشكلون الاتجاه الغالب فيه (المعرب).

كائنات حية دقيقة، تعيش في الماء، هي « تسزي »، تطورت فنشأ عنها الحيوان، ومن الحيوانات جاء الانسان. والجوهر المادي « نسي » يملأ العالم الأرضي كله. « فولادة الانسان تآلف لدقائق التسي »؛ « تتكثف دقائق التسي فتظهر الحياة، وتتناثر فيحل الموت »؛ « وبموت الانسان تختفي روحه ». والفكر البشري « مرآة الأشياء جميعاً ». وقد تضمنت آراء الفيلسوف المادية الساذجة بعض الأفكار الديالكتيكية: « الشيء الخالي من التمايز سوف يغدو متمايزاً لا محالة »؛ « والشيء يكون مطابقاً لنفسه ومغايراً لها في آن واحد »، فهو « يتغير مع كل حركة، ويتجدد في كل لحظة ». ولكن تشوانغ نزو، الذي قال بديالكتيك الواقع، بالغ في الوحدة القائمة وراء التنوع في العالم، فدعا إلى « الفناء » في الطاو الخالد، ونادى باللامبالاة إزاء الحياة الدنيوية. وكانت موضوعته هذه إحدى مصادر الديانة الطاوية التي تشكلت على مشارف الميلاد.

مادية هسون تزو الساذجة

تطورت الآراء المادية الساذجة في مذهب الفيلسوف هسون تزو (٢٩٨ - ٢٣٨ ق.م)، الذي كان من أبرز اتباع الكونفوشية. يرى هسون تزو، بخلاف الكونفوشيين الآخرين، أن الجوهر « تسي » جزء من الطبيعة، أي علة مادية، وأن الظواهر السماوية تتم وفقاً لقوانين طبيعية دقيقة ومحددة، وأنه لا علاقة لها بصلاح الحكم أو فساده في الدولة. ثم إن مصير الانسان لا يتوقف على « مشيئة السماء »، فلا وجود لهذه المشيئة في الواقع، وما يجري على الأرض إنما هو رهن بأهل الأرض أنفسهم[١٠]. ويذهب الفيلسوف إلى أن البشر يفترقون عن الحيوانات بأنهم قادرون على تنسيق جهودهم وتوحيدها، وعلى العيش حياة اجتماعية مشتركة. كما ويتميز الانسان بقدرته على معرفة العالم المحيط، وتسخيره لمصالحه الخاصة. والمعرفة تبدأ بالأحاسيس، ولكن الحواس تخضع للعقل (« سين »)، الذي يسيّرها وفقاً لقوانين طبيعية. والانسان أناني بالفطرة، ولذا يترتب على الحكيم تربيته بالخصال الحميدة، بالاخلاق الكونفوشية. ولكن هسون تزو، الذي كان ايديولوجي الطبقات الحاكمة، ينادي بضرورة انقسام المجتمع إلى حكام ورعية، إلى فئتين، تشتغل احداهما بالعمل الجسدي، بينما تتفرغ الأخرى للعمل الذهني.

لقد عكست آراء هسون تزو تطور الكونفوشية القديمة بعد التغيرات الاقتصادية والاجتماعية

---

(١٠) وخاض هسون تزو صراعاً حاداً ضد ما راج في الصين القديمة من اذعان للقدر السماوي: « بدلاً من تبجيل السماء، وامعان الفكر فيها، أليس من الأفضل الانصراف إلى مضاعفة الأشياء، فنخضع السماء لنا؟! بدلاً من خدمة السماء أليس من الأفضل تجاوز القدر السماوي ووضع السماء نفسها في خدمة مصالحنا؟!.. بدلاً من انتظار أن تضاعف الأشياء نفسها بنفسها، أليس من الأفضل استخدام قدرات الانسان لتغيير الأشياء ذاتها؟! » (المعرب).

التي لحقت بالمجتمع الصيني منذ ظهور هذه المدرسة. فعلى مشارف القرن الثالث قبل الميلاد كانت الكونفوشية قد فقدت قاعدتها الاجتماعية السابقة، والمتمثلة في الزعامة القبلية التقليدية، السائرة في طريق الانهيار التام. فقد انحاز كثير من ممثلي الكونفوشية إلى جانب الحكام الجدد والتجار الأثرياء في صراعهم مع الزعامة القبلية، فاضطروا لإعادة النظر في آرائهم السابقة، ولادخال تعديلات عليها، بحيث تتلاءم مع الظروف التاريخية المستجدة.

مادية المدرسة الفاوية

وجاءت الفاوية[11] لتعبر عن تطلعات هذه القوى الاجتماعية الجديدة. وقد نادى الفاويون بضرورة سن قوانين حكومية، تنظم حياة الأفراد في المجتمع.

وكان الفيلسوف **هان فاي** (القرن ٣ ق.م) من أشهر رجالات هذه المدرسة. قال بالطاو قانوناً كلياً، يقوم في صلب كافة القوانين الجزئية («لي») التي تسيّر الأشياء والظواهر. وفي المجتمع يتخذ هذا القانون الكلي صورة التشريعات الحكومية - «فا» - التي تنظم سلوك الناس. ولكن هذه التشريعات لا تبقى ثابتة، بل يجب تغييرها وفقاً لمتطلبات الزمن. وقد رفض الفيلسوف التصورات الدينية الغيبية. فمن المستحيل، في رأيه، إقامة البرهان على وجود الشياطين أو الآلهة، فغالباً ما يتذرع الناس بـ «إرادة السماء» تهرباً من الامتثال للتشريعات الحكومية. وقد وقف هان فاي ضد الفئات الاجتماعية المحافظة آنذاك، ولكنه، في الوقت ذاته، دعا الارستقراطية الجديدة للاثراء على حساب العبيد وعامة الناس.

صراع المادية والمثالية قبيل الميلاد

انتابت المجتمع الصيني على مشارف الميلاد أزمة عميقة للغاية. فقد نشبت النزاعات والحروب بين مختلف الفئات الحاكمة وأوساط النبلاء، وساءت أحوال الشعب إلى درجة لا تطاق، مما أدى إلى انتفاضات العبيد والفلاحين الأحرار والحرفيين. وفي هذه الظروف ازدهرت شتى الوان الصوفية والسحر والتنجيم، وظهرت الديانة الطاوية التي شوّهت مذهب لاو تزو عن التاو، ورفعت لاو تزو نفسه إلى مصاف الآلهة.

وقد غلبت الصوفية على مذهب **تونغ تشونغ شو** (١٩٠ - ١٠٥ ق.م)، مؤسس اللاهوت الكونفوشي. يذهب هذا المفكر إلى أن الظواهر العفوية كلها ليست إلاّ اشكالاً لتجلي الإرادة

---

(١١) «التشريعية» أو «القانونية»: من كلمة «فا» - قانون، تشريع. وتعرف أيضاً بالمدرسة «الليغية»: من اللاتينية Legis، وهي حالة الإضافة من Lex - قانون (المعرب).

السماوية، وأن ما يميز الانسان عن الحيوان هو تنفيذه لإرادة السماء هذه.

ضد الصوفية الدينية، واللاهوت الكونفوشي خاصة، وقف عدد من المفكرين، كان ابرزهم الفيلسوف المادي وانغ تشونغ (٢٧ ـ ١٠٤ م). يؤكد وانغ تشونغ، في كتابه «أفكار انتقادية»، أن العالم يتألف من الجوهر المادى السرمدي «تسي»، وأن «الطاو» قانون الواقع ذاته. وتتواجد دقائق «تسي» في السماء على شكل كتل ضبابية، وتتواجد على الأرض في صورة الأجسام المختلفة. ومن تفاعل هذين النوعين من الدقائق ـ المتخلخلة («يانغ تسي») والمكثفة («اين تسي») ـ تتولد الأشياء كلها. والانسان كائن طبيعي، مركب من الجوهر المادي. ففيه، كما في الاحياء كافة، تكمن طاقة حيوية ـ «تسزين تسي» ـ تنشأ في الجسم بفعل الدورة الدموية. والنفس لا تبقى ولا تخلد، فهي تفنى بفناء البدن.

وانتقد وانغ نشونغ قول الكونفوشية بالمعارف الفطرية، ليؤكد أن المعرفة اليقينية تبرهن من خلال التجربة وحدها. غير أن المعطيات التجريبية والادراكات الحسية لا تكفي ـ بدون العقل ـ لتقديم براهين يقينية. وهكذا تشكل وحدة العقل والتجربة محور نظرية المعرفة عند وانغ تشونغ. ولكن مادية الفيلسوف اتسمت بالنزعة الميتافيزيقية، إذ كان يرى أن «السماء والأرض لا تتغيران أبدا»، وكان ينكر عرضية الحوادث في الطبيعة والمجتمع على حد سواء. ومع ذلك لم تخل آراؤه من نبوءات ديالكتيكية، منها قوله بتفاعل العلتين المتعارضتين ـ «يانغ تسي» و «اين تسي»، وبأن الحياة والموت وجهان لعملية واحدة.

وهكذا فإن فلسفة الصين القديمة، كفلسفات البلدان الأخرى، تطورت من خلال صراع المادية والمثالية. وكانت الظروف التاريخية الخاصة بالبلاد (بقاء التقاليد القبلية والبطريركية، وتخلف العلاقات الاجتماعية العبودية) وراء انصراف المفكرين لحل القضايا الاجتماعية والأخلاقية والسياسية. ولم يكن من قبيل الصدفة أن يتمحور صراع الاتجاهات الفلسفية حول مفهوم «الداو» ـ طريق التطور الاجتماعي وقدر الكائن البشري. فمن اعتبره قانوناً طبيعياً اقترب من المادية، ومن رأى فيه قانوناً إلهياً جنح إلى المثالية.

٣ ـ بدايات الفكر الفلسفي في بابل ومصر القديمة

ساد نظام الرق في بابل ومصر القديمة، حيث كان العبيد يسخرون لبناء منشآت الري ولتشييد الاهرامات والمعابد والقصور. وعلى تخوم الألفين الرابع والثالث قبل الميلاد بلغت العلاقات العبودية أوج تطورها في هذين البلدين.

وقد ارتبط ظهور الفكر الفلسفي هنا بالخطوات الأولى لعلوم الطبيعة ـ الفلك والرياضيات، من جهة ـ وبالاسطورة، من جهة أخرى. ولم تكن الفلسفة قد نبلورت بعد كشكل متميز من أشكال الوعي الاجتماعي. وقد كان تطوير الزراعة والري والبناء يتطلب توسيع المعارف العلمية وتطبيقها في الحياة العملية. وبهذا الصدد يشير ماركس إلى «أنْ ضرورة حساب فترات ارتفاع وانخفاض منسوب المياه في النيل أوجدت علم الفلك عند المصريين، كما كانت وراء سلطة الكهنة، بوصفهم المشرفين على أمور الزراعة»[١٢]. وكانت الاحتياجات الاقتصادية وراء ضرورة وضع تقويم دقيق، مبني على رصد حركة القمر والشمس والنجوم. وقد أسهم هذا كله في تطوير العلوم ودفعها إلى الأمام. فوضع البابليون أسس الجبر والهندسة، وأوجدوا طريقة تقريبية لحساب الجذر التربيعي، وعرفوا كيفية حل معادلات الدرجة الثانية. كما اخترع العلماء البابليون «النظام الستيني» في الحسابات، والذي ما يزال مستعملاً في جميع أنحاء العالم (الساعة= ٦٠ دقيقة، الدقيقة = ٦٠ ثانية).

ثم إن الاسطورة، التي جسدت محاولات الناس الأولى لفهم ظواهر الطبيعة، قد لعبت دوراً كبيراً في نشوء الفكر الفلسفي لدى سكان ما بين النهرين، كما لدى غيرهم من شعوب العالم القديم. فبالتدريج تحولت الأساطير، التي تحكي أنساب الآلهة (Theogony)، إلى معتقدات فكرية وفلسفية عن أصل العالم وارتقائه (Cosmogony). ولم تكن النجوم، عند البابليين، مجرد وسائط تساعد الناس على حساب الزمن وفي التنبوءات الفكلية، بل وكانت تمثل قوى خلاّقة، أوجدت العالم، وتؤثر فيه باستمرار. والقمر، عندهم، «أبو الآلهة»، والنجوم آلهة، لا تنير إلاّ ليلاً. ثم تأتي الشمس فتطفيء النجوم السماوية، ولذا فإنها مصدر الظلمة، والقوة التي تحكم العالم الأسفل، ومصدر الموت والهلاك. ولكن القمر، بعد أن يموت، يعود فيبعث من جديد. ولذا كان ـ عند البابليين ـ رمز الحياة، الحياة السرمدية، التي لا تنطفيء شعلتها أبداً. وبمرور الزمن بدأ الصراع بين الخير (النور) والشر (الظلمة) في اسطورة نشوء العالم يتحول إلى النغني بانتصار اله النور على إله الظلمة، وغدا إله النور قوة ساميه، تسيّر العالم وتحفظه. وكانت هذه النظرة إلى دور النجوم وراء ظهور علم التنجيم، الذي يعكس ايماناً خرافياً بقدرة النجوم على التأثير في مصائر الأفراد والمجتمعات.

وقد أدى تطور نظام الرق وتفاقم الصراعات الاجتماعية في بابل إلى ظهور عدد من المؤلفات، التي تعلن القطيعة مع الاسطورة، وتطفح بالآراء الالحادية المناوئة للدين. واشتهر من هذه المؤلفات «حوار العبد وسيده حول معنى الحياة». فهنا يسخر المؤلف من الطقوس والتصورات الدينية، ويرى أن من السخف الأخذ بالتعاليم الدينية، وتقديم القرابين للآلهة، أملاً في النعيم الأخروي.

(١٢) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢٣، ص ٥٢٢.

وفي مصر القديمة بعود ظهور الحضارة إلى أواخر الألف الرابع قبل الميلاد، عصر تشكل النظام العبودي. وكانت الحياة الاقتصادية في وادي النيل تعتمد أساساً على الزراعة وتربية الماشية. فتطور هنا فن السقاية والري، وازدهرت الصناعات الخزفية والفخارية، وعلوم الفلك والحساب والهندسة. وكان لوضع التقويم الشمسي أثره الكبير في حياة الناس العملية. وقد ذكر المؤرخ اليوناني هيرودوت أن المصريين توصلوا، قبل غيرهم من شعوب العالم، إلى تحديد طول السنة بـ ٣٦٥ يوماً وربع اليوم. كما أحرزت الرياضيات المصرية نجاحات هامة، منها حساب حجم الهرم الناقص ذي القاعدة المربعة، ووضع دساتير حساب مساحة المثلث وشبه المنحرف والدائرة. وتشير طرق الحساب، التي كانت تعلّم في المدارس المصرية، إلى مستوى عال، بلغته المعارف النظرية في بلاد النيل

وهنا أيضا يمكن، وعلى نحو كاف من الوضوح، تتبع الطريق الذى سلكه الفكر في انتقاله من أحضان التصورات الدينية إلى التأويل الفلسفي للاسطورة. فقد تغير مضمون الاسطورة، فأصبح فلسفيا، أكثر منه دينيا. وارتبط هذا بتطور العلوم والمعارف، وبالصراع الذي دارت رحاه بين العبيد ومالكيهم، بين الأحرار الميسورين، الذين أصبحوا في الألف الثاني قبل الميلاد قوة هامة مميزة، وبين الزعامة التقليدية لمجتمع الرق.

وعلى هذه الأرضية ظهرت المؤلفات، التي تثير الشكوك حول صحة التصورات الدينية، ولا سيما الاعتقاد بالحياة الخالدة في العالم الآخر، وتدعو إلى تشييد دعائم حياة سعيدة هنا، على الأرض، بدلا من القعود بانتظار نعيم الدار الآخرة. فتحكي لنا «أغنية حامل القيثارة» أنه لم يعد أحد من عالم الموتى ليخبرنا عن العالم الآخر وفردوسه! كما أن حواسنا، شأن عقلنا، لا تستطيع أن تنبئنا بشيء عنه، ولذا كان من الوهم الاعتقاد بوجود عالم آخر، سوى عالمنا الأرضي، وأي نعيم آخر، غير نعيم الحياة الدنيا. إن القيمة العظيمة لهذا الأثر الأدبي في تاريخ الفكر البشري تكمن بالضبط في أنه تضمن، وللمرة الأولى، دعوة صريحة، وجدّ منطقية: بدلاً من انتظار الحياة الآخرة هلموا ندبر أمورنا على الأرض.

وفي أحد الأعمال الأدبية المتأخرة ـ «حديث اليائس مع روحه» ـ نلمس اتجاهاً واضحاً لرفض التعاليم الدينية عن خلود الروح. فبعد الموت «يتلاشى الانسان، ويتحول جسده إلى تراب». ومن أراد الخلود فلا ينتظرنه في الدار الآخرة، بل ليبحث عنه هنا، على الأرض. فأعمال الانسان هي وحدها التي تخلد اسمه. كما يشكك «الحديث» في عدالة النظام القائم على «العنف» و «النهب»، حيث «القلوب تميل إلى اللصوصية، وكل انسان يغتصب متاع جاره».

وكان لاحتدام الصراع الطبقي، الذي اتخذ أحياناً صورة عصيان مسلح من قبل العبيد ضد الفراعنة والزعامة العبودية، أثره في ظهور الآراء السياسية، التي تعبر عن توجهات الطبقات المسيطرة. فينادي احدها علناً: «أخضع العامة، واسحق اندفاعها وحرارتها»[١٣]. كما تطفح هذه الآراء بالحقد العارم على الجماهير وتطلعاتها، وتصوّر النظام العبودي نظاماً إلهياً خالداً لا يتغير ولا يتبدل.

إن الاستعراض السريع لتاريخ نشوء الفكر الفلسفي في بلاد ما بين النهرين ووادي النيل يشير إلى وجود بدايات للفكر الفلسفي والاجتماعي عند شعوب الشرق القديم. فالآثار الأدبية الفرعونية تطرح، وأن يكن بسذاجة، مسألة الأساس (الأصل) المادي لظواهر الطبيعة، فتتحدث عن الماء البارد، الذي تتولد منه الكائنات الحية، وتتحدر عنه جميع الأشياء، وعن الهواء، الذي يملأ الفراغ و«يحضر في الأشياء كلها». ولكن الفكر الفلسفي هنا لم يصل إلى المستوى الذي بلغه في بلدان نظام الرق الأكثر تقدماً. ومع ذلك كان للأفكار الالحادية والمادية الساذجة لدى المصريين والبابليين أثرها في التطور اللاحق للعلم وللفكر المادي في اليونان القديمة. وبهذا الصدد يذكر المؤرخ افلوطرخس أن الفيلسوف اليوناني طاليس أخذ عن المصريين بالذات قوله بالماء أصلاً للأشياء وعلة أولى لها.

(١٣) نقلاً عن: ف. ستروفه. تاريخ الشرق القديم، لينينغراد، ١٩٤١، ص ١٥٣.

الفصل الثالث

فلسفة المجتمع العبودي في اليونان وروما

ظهرت الفلسفة اليونانية في « المدن ـ الدول » اليونانية مابين القرنين السابع والسادس قبل الميلاد، وذلك على الساحل الغربي لآسيا الصغرى (في ايونية) أولاً، ومن ثم في إيطاليا الجنوبية وفي المدن الساحلية بجزيرة صقلية، وأخيراً في اليونان ذاتها ـ في أثينا (القرن ٥ ق.م). وقد بلغت هذه الفلسفة أوج ازدهارها في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، واستمرت في تطورها أيام حكم الاسكندر المقدوني (القرن ٤ ق.م) وخلفائه، ومن ثم تحت لواء الامبراطورية الرومانية (في الامبراطورية الشرقية بعد انقسام هذه الاخيرة)، لتخبو شعلتها على مشارف القرن السادس الميلادي.

أما الفلسفة الرومانية فقد ظهرت في أواخر العصر الجمهوري (القرنان ٢ ـ ١ ق.م)، وتطورت في خط مواز للفلسفة اليونانية، وذلك في عهد الامبراطورية الرومانية وحتى سقوطها (أواخر القرن الخامس ـ أوائل القرن السادس الميلادي).

لقد بلغ أسلوب الانتاج العبودي أوج تطوره في اليونان وروما. وهنا وفّر عمل العبيد المناخ الملائم للازدهار الحضاري والثقافي الذي شهده البلدان، والذي اعتمد، بدوره، على منجزات شعوب الشرق القديم. وكانت ملاحم هزيود وهوميروس، وغنائيات سابفوس والكيوس وأناقريطون وهوراسيوس وكاتولا، ومسرحيات اسخيلوس وسافوكليس واوريبيدس وأريسطوفان، وتماثيل فيديوس وبراكسيتيليوس، وتواريخ هيرودوت وثوقيديد، وفلسفات هيراقليطس وديمقريطس وأفلاطون وأرسطو وابيقور ولوكريتيوس، كانت دلائل على روعة الحضارة اليونانية والرومانية، التي تركت للأجيال اللاحقة ـ كما يقول ماركس ـ « نماذج لا تجارى أبدا » وقد أهاب انجلس باهمية العلاقات الانتاجية العبودية في عصر، كان مستوى تطور القوى المنتجة فيه لا يزال متدنياً، فقال: « إن العبودية، وحدها، هي التي جعلت من الممكن تقسيم العمل

على نطاق كبير بين الزراعة والصناعة، فخلقت المناخ الملائم لازدهار حضارة العالم القديم ـ الحضارة اليونانية. لولا العبودية لما كانت الدولة اليونانية، ولا الفن اليوناني، ولا العلم اليوناني، حتى ولا الامبراطورية الرومانية نفسها »[1]. ولكن أسلوب الانتاج العبودي، حيث العمل الجسدي وقف على العبيد، ينظر اليه الاحرار بازدراء، سوف ينسف، لا محالة، القاعدة الاقتصادية التي يقوم عليها. وفي ذلك قال انجلس: « حيث تكون العبودية الشكل السائد في الانتاج يتحول العمل إلى استعباد، أي إلى شغل يترفع عنه الناس الأحرار .وبذا يتعذر الخروج من إطار مثل هذا الاسلوب، في حين يغدو نظام الرق ـ بالنسبة لانتاج أكثر تطوراً ـ عائقاً، وتصبح إزالته ضرورة ملحة. وإن هذا التناقض سوف يودي، في نهاية المطاف، بكل انتاج قائم على العبودية، وبكل مجتمع مبني عليها »[2]. وقد ترك هذا التناقض أثره الواضح على مجمل التطور الروحي في اليونان وروما.

وقد تميزت الفلسفة اليونانية بالفصل بين النظر الفلسفي وبين الممارسة العملية، وبعلاقتها الخاصة بالاسطورة. فان التطور الروحي ما بين القرنين السابع والرابع قبل الميلاد قد انطلق من الاسطورة والدين باتجاه العلم والفلسفة. وقد لعب دوراً كبيراً على هذا الطريق استيعاب الاغريق للمفاهيم والافكار العلمية والفلسفية لدى شعوب الشرق ـ بابل وإيران ومصر وفينيقيا، لا سيما منها العلوم البابلية: الرياضيات والفلك والجغرافيا ونظام القياسات. كما أخذ الاغريق عن جيرانهم واسلافهم في الشرق المعارف الفلكية والتقويم ومبادىء الهندسة والجبر.

لم تكن الفلسفة اليونانية ميداناً مستقلاً، بل ارتبطت وثيقاً بالمعارف العلمية، الرياضية والطبيعية، وببدايات النظريات السياسية، وكذلك بالاسطورة وبالفن الذي انطلق ـ كما أشار ماركس ـ من الاسطورة اليونانية. فقط في العصر الهيلينستي، بدءاً من القرن الثالث قبل الميلاد، انفصلت عن الفلسفة بعض العلوم الجزئية، لاسيما الرياضيات والطب، وتحولت إلى ميادين علمية مستقلة.

لعبت الفلسفة اليونانية دوراً هاماً للغاية في تطور الفكر الفلسفي العالمي. وقد أشار مؤسسا الماركسية إلى أن هذه الفلسفة كانت أول أشكال الفلسفة الديالكتيكية. يقول انجلس: « إن فلاسفة الاغريق لم يحاولوا أن يبرهنوا بالتفصيل على الترابط الكلي بين الظواهر الطبيعية، فقد بدا لهم هذا الترابط حصيلة للتأمل المباشر. تلك هي احدى نقائص الفلسفة اليونانية، التي اضطرت بسببها لأن تفسح المكان لرؤى فلسفية أخرى. ولكن هذا بالذات كان مأثرة كبيرة لهذه الفلسفة، تفوقت بها

---

(١) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢٠، ص ١٨٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٤٣.

على جميع الخصوم الميتافيزيقيين اللاحقين. واذا كانت الميتافيزيقا على حق في موقفها من الاغريق فيما يخص التفاصيل، فإن الاغريق كانوا محقين في موقفهم من الميتافيزيقا فيما يخص النظرة العامة. لقد احتوت الفلسفة اليونانية على ارهاصات، بجميع الانماط الفلسفية اللاحقة تقريباً »(٣).

وسوف نرى في دراستنا للمذاهب الفلسفية اليونانية كيف ظهر من احشاء التصورات، الموشحة بالغلالات الاسطورية، الاتجاهان الفلسفيان الاساسيان- المادي والمثالي، وكيف بدأ الصراع بينهما، هذا الصراع الذي سوف يشكل، على امتداد العصور اللاحقة كلها، المضمون الاساسي للتطور الفلسفي. وسوف نتبين، في الوقت ذاته، كيف تشكل المنهجان المتضادان في التفكير - الديالكتيك والميتافيزيقا، وسنتعرف في شخص هيراقليطس على نموذج رائع للديالكتيك المادي العفوي.

١ - بواكير الفلسفة اليونانية

لم تكن اليونان نفسها مهد الفلسفة اليونانية. فقد نشأت هذه الفلسفة أول الأمر، في المدن التي شيدها الاغريق في أيونية (على الساحل الغربي لآسيا الصغرى) التي كانت قد سبقت اليونان بتطورها الاقتصادي والتجاري، فشهدت ازدهاراً كبيراً في شتى المجالات الثقافية والفكرية.

المدرسة الملطية

ظهرت أول المذاهب المادية في مدينة ملطية، كبرى مدن آسيا الصغرى، وذلك على مشارف القرنين السابع والسادس قبل الميلاد. هنا عاش، ما بين أواخر القرن السابع وأواخر القرن السادس، فلاسفة ثلاثة: طاليس واناكسماندر واناكسيمنس. لقد أمعن هؤلاء المفكرون النظر في الموجودات، أصولها ومآلها وتغيرها. واجتهدوا في البحث عن الجوهر الاول للاشياء، فوجدوه في مادة حية، جملة وتفصيلاً، تسري فيها الروح والحركة. ولم يقتصر الفلاسفة الثلاثة على الاشتغال بالمسائل النظرية، بل زاولوا نشاطاً عملياً حافلاً. وكانوا أول من صاغ وطوّر المفاهيم والنظريات الفلكية والرياضية والفيزيائية والبيولوجية في اليونان، ووضعوا عدداً من الاجهزة العلمية البسيطة (المزولة، الساعة الشمسية، نموذج الكرة السماوية، وغيرها)، وتنبأوا - لأول مرة في تاريخ اليونان- بعدد من الظواهر الفلكية والجوية، وذلك اعتماداً على ملاحظاتهم ومشاهداتهم. ولم تكن المعارف، التي جمعوها أو حصّلوها بأنفسهم، مجرد وسائل تساعدهم في الحياة العملية، بل كانت -وبشكل رئيسي- عنصراً أساسيا لرؤية فلسفية متكاملة، مادية في جوهرها.

(٣) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢٠، ص ٣٦٩.

طاليس

كان طاليس (أواخر القرن السابع - النصف الاول من القرن السادس ق.م) أول الفلاسفة الملطيين. عمل بالتجارة، واستغل رحلاته التجارية لتوسيع معارفه العلمية. وقد اقترح على مواطنيه مشروعاً لاقامة اتحاد سياسي، يضم الدول اليونانية في آسيا الصغرى، لكي تستطيع الوقوف في وجه الخطر الفارسي المحدق. أفاد من العلوم البابلية والمصرية، وذاع صيته بعد أن تنبأ، وللمرة الاولى في تاريخ اليونان. بكسوف الشمس الكلي، الذي وقع في ٢٨ أيار (مايو) عام ٥٨٥ ق.م، معتمداً في ذلك على ما أخذه عن المصريين أو الفينيقيين من معلومات فلكية حول التناوب الدوري للكسوف. وقد صاغ معلوماته الجغرافية والفلكية والفيزيولوجية في إطار تصور فلسفي شامل عن العالم وكان هذا التصور مادياً في اساسه، برغم ما نلمحه فيه من بقايا اسطورية قديمة.

يرى طاليس أن جميع الموجودات صدرت عن مادة أولية رطبة، عن الماء. والأرض تطفو على سطح الماء، الذي يحيط بها من جميع الجوانب. وهي أشبه بقرص مسطح، يسبح في المحيط العظيم. غير أن الجوهر الأول - الماء - والاشياء المتولدة عنه ليست خاملة، لا حياة فيها، «فالعالم مليء بالآلهة»، تسري الروح في كافة أجزائه. ونستدل على ذلك بما نراه من أن المغناطيس والكهرمان يحركان الاجسام الأخرى.

ونظر طاليس إلى السماء، وحاول تحديد مواقع القمر والشمس والنجوم بالنسبة للأرض. وهنا أيضاً يتكىء الفيلسوف على وسادة العلم البابلي. غير أنه أخطأ في رصد مواقعها، فرتبها بعكس ما هي عليه في الواقع، إذ جعل النجوم أقربها إلى الأرض، يليها القمر، ثم الشمس، ولكن هذا الخطأ لم يعمر طويلاً، فسرعان ما صححه أخلافه الاقربون.

أناكسماندر

تلميذ طاليس ومعاصره (ولد حوالي ٦١٠ ق.م). نسج على منوال استاذه في العناية بمسائل بنيان العالم، واشتغل بالجغرافيا والفيزياء، واهتم بقضايا أصل الحياة والانسان. لخص حصيلة أعماله، التي قام بها خلال سنين عديدة، في مؤلفه «في الطبيعة»، الذي ضاع، ولم نصلنا منه سوى كلمات منفردة، ليس بينها أية جملة كاملة. وهو، كطاليس، لم يكتف بجمع المعارف وصاغها في مذهب فلسفي شامل، بل واستخدمها في الاغراض العملية. وكان أول من رسم خريطة للأرض، ووضع كرة شبيهه بالكرة الفلكية.

- والأرض، وما عليها من مياه ويابسة، لم تعد ذلك القرص المسطح، الذي وصفه طاليس.

فهي، عند أناكسماندر، تشبه الاسطوانة، أو العمود. والسماء كرة، تحيط بالأرض من كافة الجهات. والشمس والقمر والنجوم لاتختفي في المحيط الكوني بنزول الليل، بل تتابع حركتها الدائرية مع الكرة السماوية كلها، لكنها تختفي وراء الأفق. وبخلاف ما ارأى طاليس يذهب اناكسماندر إلى أن الأرض لا تحتاج للاستناد إلى شيء، بل تستقر دائماً في «مركز» العالم، الذي يبعد بعداً واحداً عن جميع نقاط الكرة السماوية، فليس ثمة ما يجعلها تتحرك إلى جهة دون أخرى.

ويبدو أن اناكسماندر افترض أن المكان كان ملاءً، أي مملوءاً تماماً بالمادة. ولم يكن لهذه المادة أن تكون واحداً من العناصر المتعينة المعروفة لنا: لا ماء، ولا غيرها من العناصر. وهذه المادة الأولى، غير المتعينة، كانت تتضمن، في البدء، جميع أنواع الاشياء، التي صدرت، فيما بعد، عن «الحار» و«البارد»، وانفصلت بفعل حركة الكرة السماوية اليومية، وتوضعت في المحبط الكوني تبعاً لوزنها وكميتها دلك هو «اللامتناهي» (أو «الابيرون»[4] باليونانية). ولكن اناكسماندر لم يتوقف طويلاً عند مسألة صدور الاشياء عن الضدين ـ «الحار» و«البارد»، فكان تلميذه اناكسيمنس أول من اهتم بذلك.

على طريق تشكل العالم صدر، أولاً، الهواء والماء، اللذان غطيا الأرض. ثم تكونت حول الهواء كرة نارية أحاطت به «احاطة القشرة بالشجرة». وتمزقت هذه الكرة النارية، فتشكلت النجوم والكواكب. ولم يبق الماء على حاله، قتبرة تحيط بالارض، فقد تبخر جزء منه بفعل حرارة الشمس، فانكشف قاع البحر، وظهرت اليابسة.

ومن مسألة ظهور الافلاك (الكرات) التي تحيط بالأرض وتغطيها، ينتقل اناكسيمندر لبسط ظهور الحياة وأشكالها على الأرض. كانت الحيوانات الاولى تعيش في طين البحر، وكانت مغطاة بجلد شائك، حتى إذا بلغت أشدّها، نزحت إلى اليابسة، ونزعت عنها جلدها. ولكن لم يكن للانسان أن يوجد في الصورة التي نراها عليه اليوم، يولد طفلاً عاجزاً عن تأمين اسباب الحياة، إذ كان سيهلك حتماً. ولذا كان لا بد للبشر أن يولدوا. ويعيشوا لفترة طويلة، في بطون الاسماك، حتى تنمو قواهم، ويشتد عودهم، فينتقلوا إلى اليابسة، مغيرين شكلهم ومظهرهم.

وكل ما يصدر عن «اللامتناهي» («الابيرون») يعود، بمرور الزمن، لينحل فيه من جديد؛ فعلى الاشياء أن تدفع ثمناً لما اقترفته من اثم، حين قررت الافتراق عن «اللامتناهي»، والعيش منفردة. وذلك هو أيضاً سبب كون (ولادة) العوالم وفسادها (فنائها). ولكن من غير الواضح

---

(٤) يبدو أن اناكسماندر نفسه لم يستخدم هذا المفهوم («أبيرون»)، وأن ارسطو هو الذي نسبه إليه (المعرب).

هل قال اناكسماندر بعالم واحد، وحيد في كل لحظة، ينحل ليظهر بعده عالم جديد، أم تصور عوالم عديدة، نواجه معاً في وقت واحد، وتفنى بمرور الزمن.

اناكسيمنس

هو آخر اعلام المدرسة الملطية. طرح اناكسيمنس (توفي ما بين ٥٢٨ - ٥٢٤ ق.م) تصورات جديدة عن العالم. فليس أصل العالم عنده «ابيرون» اناكسماندر، ولا «ماء» طاليس. ثم إن الاجابة على مسألة الجوهر الاول، الذي هو أصل العالم، تطرح بالضرورة مسألة **العملية** التي بواسطتها صدرت عن ذلك الأصل أجسام وأشياء الطبيعة المعروفة. هذا الجوهر هو الهواء. فالهواء يتمتع بخاصيتي **التكاثف والتخلخل**. يتخلخل الهواء فيصبح ناراً، ويتكثف، فينولد عنه - تبعاً لدرجة التكثف - الماء، والتراب، والصخر. أما الهواء، من حيث طبيعته الفيزيائية، فنوع من البخار، أو السديم القائم، أشبه بالفراغ (الخلاء). والأرض قرص مسطح، يستند إلى كتلة كبيرة من الهواء، الذي يحمل النجوم والكواكب مثلما يحمل اوراق الشجر المتساقطة في الخريف. وكان اناكسيمنس أول من صحح خطأ معلمه اناكسماندر في ترتيب القمر والشمس والنجوم، فأصبح القمر أقربها إلى الأرض، تليه الشمس، ثم النجوم.

وليس الهواء، عند اناكسيمنس، مادة كونية أولى فحسب، بل هو أصل الحياة والظواهر النفسية. وما النفس إلاّ تنفس، أي استنشاق للهواء. وكان اناكسيمنس ميالاً إلى التمثيلات والمقارنات، فقد شبه النفس، التي تحفظ أجسام الحيوانات والبشر، بالهواء الذي يحمل النجوم ويملأ الكون كله. وعلى غرار سلفيه طاليس واناكسماندر يرى اناكسيمنس أن الكون كله في تغير مستمر، وأن بوسع الاشياء أن تكتسب أشكالاً متنوعة، وأن تتحد وتتفرق بطرق جمة، وذلك كله بفضل العملية الكونية الشاملة - عملية التكاثف والتخلخل.

ولكن اناكسيمنس كان أقل ابداعاً في تصوراته الفلكية. فقد جاء قوله بأن الكواكب مسطحة خطوة إلى الوراء بالمقارنة مع اسلافه، بالرغم من أن مثل هذا التصور كان مشروعاً في حينه، أخذه عنه فيما بعد أنصار المادية الذرية.

ومع فقدان ملطية استقلالها السياسي (مطلع القرن ٥ ق.م) توقف تطور الفلسفة فيها. ولكن أفكار المدرسة الملطية انتقلت إلى المدن اليونانية الاخرى، حيث لقيت اتباعاً متحمسين، بينهم الفيلسوف اكسانوفان.

اكسانوفان

ولد الشاعر الفيلسوف اكسانوفان (القرن ٦ ـ ٥ ق.م) في مدينة قولوفون بآسيا الصغرى. طاف بأنحاء ايطاليا الجنوبية، وانتقل في أواخر أيامه لسكنى مدينة إيليا، حيث كان له ـ على ما يبدو ـ أكبر الأثر في ظهور المدرسة الفلسفية الايلية.

سخر اكسانوفان من تصورات الاغريق عن الالهة وتعددها وسكناها الاولمب. فالناس، عنده، هم الذين استحدثوا الآلهة، وتصوروها على غرارهم. فالزنج يجعلون الآلهة سود الشعور فطس الانوف، بينما أهل تراقية يجعلون الآلهة زرق العيون ذهبيي الشعر. ولو قُدّر للثيران والخيل والأسود أن ترسم لصورت آلهتها ثيراناً وخيلاً وأسوداً. وليس بإمكان البشر الوقوف على حقيقة الآلهة، فكل تصوراتنا عنها لا تتعدى الظنون والتخمينات. ولذا أخطأ هوميروس وهزيود عندما نسبا إلى الآلهة عيوب البشر ونقائصهم[٥].

وكان اكسانوفان من أوائل القائلين بمذهب وحدة الوجود (أو البانتيئية Pantheism). فالعالم، عنده، واحد، «أزلي لا يفسد»؛ إنه «الاله»، الذي هو جملة الاشياء. كما حرر اكسانوفان الطبيعة من مختلف التصورات الاسطورية والدينية، وأنكر الاعتقاد بالعالم السفلي وجحيمه، والايمان بقوة النجوم الخارقة. فالنجوم صدرت عن كتل ضبابة ملتهبة؛ وهي تضيء ليلاً وتنطفىء نهاراً. وكل ما يولد وينمو، بما في ذلك الانسان، إنما جاء من الماء والتراب.

الفيثاغورية الباكرة

نشأ فيثاغورث (حوالي ٥٨٠ ـ ٥٠٠ ق.م)، رائد المدرسة المعروفة باسمه، في ساموس، ثم هجرها أيام حكم الطاغية بوليقراط إلى إيطاليا الجنوبية، حيث أسس في مدينة اقروطون جمعية دينية، عرفت بـ«الاتحاد الفيثاغوري».

لم يدوّن فيثاغورث شيئاً. فما وصلنا عنه جاءنا من كتابات تلامذته وأتباعه، الذين ادخلوا على آرائه تعديلات وإضافات كثيرة. كما أضفى الكتاب والإخباريون اليونانيون اللاحقون على مذهبه ملامح لم تكن له أبداً، ونسجوا حوله هالة من الاساطير، بحيث أصبح من المتعذر الآن تبين حقيقة آرائه.

---

(٥) وتهكم اكسانوفان على القول بتناسخ الارواح، فيحكى أنه «مر ذات يوم برجل يضرب كلباً، فأخذته الشفقة، وصاح وهو ينتحب: أمسك عن ضربه يا هذا، إنه نفس صديق لي، عرفته من صوته» (المعرب).

ويبدو أن مذهب فيثاغورث انطوى، إلى جانب الآراء الدينية والاخلاقية والسياسية، على بعض النظرات الفلسفية المشوبة بالتصورات العلمية[٦]. آمن فيثاغورث بتناسخ الارواح، بانتقال روح الانسان إلى اجسام الاحياء الأخرى. وينسب إليه عدد من الارشادات والتحريمات الخاصة بالمأكل والسلوك، وقوله بأنماط مختلفة للحياة، أرفعها الحياة التأملية، النظرية، لا العملية.

وقد ترك اشتغاله بالحساب والهندسة أثره على آرائه الفلسفية[٧]. ويبدو أنه درس، في الحساب، خواص الاعداد، واشتغل، في الهندسة، بالخواص للاشكال المستوية. ولكن من غير المرجح أن يكون صاحب النظرية المعروفة الآن باسمه («نظرية فيثاغورث»: مربع الوتر في المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع مربعي الضلعين الاخريين) أو النظرية القائلة بأن قطر المربع وضلعه لا يتقايسان.

تشوب التصورات الاسطورية والخيالية نظرة فيثاغورث إلى الكون. فالعالم، عنده، كرة نارية حية، تتنفس الفراغ (الذي هو الهواء أيضاً في نظر الفيلسوف) من الفضاء اللانهائي المحيط بها. وينفذ الفراغ إلى جسم العالم، فيفصل الأشياء، ويميزها بعضها عن بعض[٨].

---

(٦) ويقال إن فيثاغورث أو من أدخل مصطلح «الفلسفة» («فيلوسوفيا» باليونانية)، فينسب إليه قوله: «الحكمه («سوفيا») لا تضاف لغير الالهة، وما أنا إلاّ فيلسوف»، أي هاوٍ للحكمة ومحب لها (المعرب).

(٧) ومن ذلك ما يراه الفيثاغوريون من أن الاعداد تقوم في صلب العالم. «فالعالم عدد ونغم»، ومعرفة العالم تعني معرفة الاعداد التي تحكمه والعلاقات الرياضية التي يتحرك بموجبها. الاعداد مبادىء العالم. .... سام، هو فوق الاعداد والموجودات، وهو الأصل الاول، وأساس الظواهر جميعاً. و«الاثنان» أصل التناقص والتضاد في الطبيعة، و«الثلاثة» أصل الاجسام الممتدة (ذات الابعاد الثلاثة)، و«الاربعة» أصل العناصر الاربعة في الطبيعة (الهواء والماء والتراب والنار)... و«العشرة» هي العدد الكامل. لأنها تجمع الاعداد كلها (١٠ = ١ + ٢ + ٣ + ٤)، وأساس النظام العشري، ولذا كانت الاجرام السماوية المتحركة عشرة أيضاً. أما أقدس الاعداد فهو العدد «٣٦»، لأنه حاصل جمع الاعداد الفردية الأربعة الأولى (رمز الرجال) مع الاعداد الزوجية الأربعة الأولى (رمز النساء): ٣٦ = ١ + ٣ + ٥ + ٧ + ٢ + ٤ + ٦ + ٨. وقد ذكر المؤرخ افلوطرخس أن القسم بهذا العدد كان يعتبر عند الفيثاغوريين من «أغلظ الايمان». وبالرغم من مثالية هذه الآراء ومسوحها الميتولوجية فإنها كانت المحاولة الأولى لفهم دور الجوانب الكمية في الظواهر الطبيعية. (المعرب).

(٨) واعتقد الفيثاغوريون بالدور (أو الكور، السنة الكبرى)، بعودة الاشياء هي أنفسها بعد تصرم أجيال طويلة. وقد روي عن أويوس، تلميذ أرسطو، أنه قال مخاطباً تلامذته: «إذا صدق الفيثاغوريون فسوف يجيء يوم نجتمع فيه ثانية في هذا المكان، فتجلسون كما انتم لتستمعوا إلي، واتحدث أنا اليكم كما أفعل الآن» (المعرب).

وهكذا بدأت الأفكار المثالية تشرئب بعنقها في مذاهب الفيثاغوريين الأول. ومن هنا يقول انجلس: « لقد كانت النفس عند طاليس ماهية مفارقة، متميزة عن البدن... فصارت الهواء عند اناكسيمنس... وغدت على أيدي الفيثاغوريين خالدة أزلية، تنتقل من بدن إلى آخر، فالبدن بالنسبة لها أمر عرضي تماماً »[٩].

٢ ـ ظهور الديالكتيك والميتافيزيقا

هيراقليطس

ولد هيراقليطس (حوالي ٥٣٠ ـ ٤٧٠ ق.م) في مدينة افسوس (بآسيا الصغرى)، التي كانت ـ بعد ملطية ـ المركز الثاني للفكر الفلسفي في اليونان القديمة. وهيراقليطس ارستقراطي النسب، ينتمي إلى الأسرة المالكة بافسوس، غير أنه آثر الابتعاد عن السلطة وشؤون الحكم.

تقوم رؤية هيراقليطس للعالم من القول بتغير كافة الموجودات، بأن « الاشياء كلها في سيلان دائم ». وهو يذهب، على غرار الفلاسفة الملطيين، إلى أن الموجودات جميعها قد صدرت عن مادة أولية. ولكن هذا الأصل ليس « ماء » طاليس ولا « ابيرون » اناكسيماندر، ولا « هواء » اناكسيمنس؛ وإنما هو النار. وكان اختيار النار جوهراً أولياً ينبع من نظرة هيراقليطس إلى حياة الطبيعة، أكثر من كونه وليد التصورات الفلكية. فالعالم (أو الطبيعة) عنده دائم التغير، والنار ـ بالذات ـ أكثر الأشياء في الطبيعة قابلية للتغير والحركة. وفي ذلك يقول: « هذا العالم لم يخلقه أحد من الآلهة ولا من البشر، بل كان، ويكون، ويبقى أبداً، ناراً حية، تستعر بمقدار وتنطفىء بمقدار ». وقد وصف لينين (في « الدفاتر الفلسفية ») هذا القول بأنه « عرض موفق جداً لمبادىء المادية الديالكتيكية »، واعتبر صاحبه أحد رواد الديالكتيك. وبين أهم سمات الديالكتيك العفوي عند هيراقليطس يأتي قوله بالتغير المستمر لجميع الموجودات، وبصراع المبادىء المتضادة سبباً لهذا التغير.

والعالم يبقى ناراً في أساسه، برغم ما يطرأ عليه من تغيرات . وعن النار لاتصدر الاجسام الطبيعية المألوفة فحسب، بل والنفوس أيضاً. والنفس مادية. وهي أقل حالات النار رطوبة واكثرها جفافاً.

والاشياء جميعاً تصدر عن النار بصورة حتمية، وذلك من خلال عدد من التغيرات المتعاقبة.

(٩) ماركس وأنجلس. المؤلفات، المجلد ٢٠، ص ٥٠٤.

فالعالم يسيّره « اللوغوس ». ولهذا المفهوم معان كثيرة في اللغة اليونانية، بينها القانون أو الضرورة. وبهذا المعنى يقول هيراقليطس بأنه حتى الشمس لا يمكن أن تتخطى اللوغوس أو تخرج عنه.

وبمرور « السنة الكبرى » تستحيل الأشياء كلها ناراً من جديد. والعالم لا يبقى ثابتاً، بل يظل في سيرورة دائبة، لا تتغير خلالها الاشياء وصفاتها تغيراً عشوائياً، بل ينتقل احدها إلى نقيضه: يغدو البارد حاراً، والحار بارداً، والرطب جافاً، والجاف رطباً. وحتى الشمس فانها تتجدد في كل لحظة. ومن هذه الزاوية لا يمكن للمرء أن يستحم في مياه نفس النهر مرتين، ففي المرة الثانية تكون المياه القديمة قد تغيرت وحلّت محلها مياه جديدة. وفي الحياة البشرية لا يتخذ تحول الشيء إلى ضده صورة انتقال بسيط، بل يتجلى على شكل صراع أو حرب. وهذا الصراع هو « أبو الاشياء جميعاً، وسيد الموجودات كافة ».

وفي صراع الاضداد تتكشف وحدتها الداخلية. « فالخالدون زائلون، والزائلون خالدون، وحياة البعض موت للآخرين ». وهنا يجدر الانتباه إلى ترتيب تحول الأشياء إلى أضدادها: « النار تحيا بموت التراب، والهواء يحيا بموت النار، والماء يحيا بموت الهواء، والتراب يحيا بموت الماء، والحيوان يحيا بموت النبات، والانسان يحيا بموت الاثنين »، ولكن الأشياء، بتحولها، إلى أضدادها، تحتفظ بالأساس المشترك، الذي يجمع الضدين. ثم إن انتقال الشيء إلى ضده لا يعني أبداً ظهور ضد جديد، لا يمت بصلة إلى الضد الذي صدر عنه. بهذا المعنى يقول هيراقليطس: « الله نهار وليل، شتاء وصيف، حرب وسلم، شبع وجوع، »، مما يعني أن « الله » يبقى، برغم كل التحولات، أساساً مشتركاً للأضداد. وفي هذا الاتجاه يقول أيضاً: الخطان، المستقيم والمنحني، ضدان، ولكن ثمة أساساً مشتركاً، يجمع بينهما في تضادهما. وهو ينتقد بحدة أولئك الذين لا يدركون وحدة الأضداد المتحولة احدها إلى الآخر، ويسخر ممن « لا يفهمون كيف يتلاقى المتباعدان ».

وبما أن كل ما في العالم مرتبط بعضه ببعض، وبما أن كل ظاهرة تتحول إلى ضدها، يلزم النظر إلى أية صفة في علاقتها بالصفات الاخرى، باعتبارها صفة نسبية. ويبين هيراقليطس نسبية الصفات بأمثلة مستقاة من مشاهداته لحياة البشر والحيوانات. « فلو خيرت الحمير لفضلت الشعير على الذهب ». فما قيمة الذهب الا نسبية، فهو ثمين عند الناس فقط. وماء البحر أنقى ماء (بالنسبة للأسماك) وأكدرها (بالنسبة للانسان، كونها لا تصلح للشرب) معاً. ويسحب الفيلسوف نظرته إلى نسبية الصفات لتشمل المعايير والقيم الاخلاقية والجمالية. « فأحكم الناس يبدو قرداً إذا ما قورن بالآلهة: سواء بحكمته، أم بجماله، ام بأية صفة أخرى ».

إن أحداً من اسلاف هيراقليطس (باستثناء اكسانوفان) لم يهتم بالمسائل المعرفية. وفي إطار هذا المبحث يشير هيراقليطس إلى المصاعب التي تعترض طريق المعرفة البشرية، « فالطبيعة تحب أن

تتخفى »، فلا بد من بذل جهد كبير لسبر أغوار الاشياء وللوقوف على حقيقتها. ثم إن أساس يقينية المعارف البشرية وشموليتها هو « اللوغوس »، أي وحدة النظام الكوني وكليته. والتفكير ملكة عامة للبشر جميعاً، فكلهم يستطيعون أن يعرفوا أنفسهم، وأن يكونوا عقلاء. ولكن بالرغم من شمولية قدرة التفكير هذه نرى معظم الناس يفترقون عن « اللوغوس »، عن « القانون » و« العقل ». ولا يعود السبب في هذا إلى نقص حواسنا، فالاحساسات تقوم في أساس المعرفة والبحث. إن كون الحواس الخارجية لا تقدم معرفة حقة قصر على ذوي النفوس « الفظة » وحدهم. أما أصحاب النفوس « اللطيفة » فيمكن للحواس الخارجية أن تزودهم بمعرفة يقينية. فلو تحول العالم إلى دخان لأدركناه بحاسة الشم. ولكن الحواس لا تعطينا معرفة كاملة ونهائية عن طبيعة الأشياء. فالمعرفة الكاملة لا تأتي إلاّ عن طريق التفكير. بفضل التفكير يستطيع أصحاب النفوس « اللطيفة » الوصول إلى المعرفة اليقينية التي تكمل المعرفة الحسية. وان ميزة الانسان العظيمة هي فكره، الذي يمكنه من فهم الاشياء على حقيقتها، ومن الاصغاء إلى صوت الطبيعة.

ولكن إمكانية المعرفة هذه لا تتحول عند الجميع إلى معرفة فعلية. فأكثر الناس لا يعرفون الكلي والسرمدي، ويعيشون مكتفين بمعارفهم الشخصية، اليومية والمحدودة، ولا يصغون لصوت الطبيعة، ولا يجهدون أنفسهم بالنظر في الاشياء من حولهم، ويعتبرون كثرة المعارف دليلاً على وفرة العقل. أما الحكيم « الأفضل » (بالمدلول الارستقراطي للكلمة) فلا يتسرع في إصدار الاحكام بخصوص المسائل الهامة، ويؤثر المجد الخالد على كل ما هو عابر وفان.

وقد جاءت آراء هيراقليطس معارضة لمعتقدات معظم معاصريه ومواطنيه. وكان ارستقراطياً، يكره الاراء القائلة بالمساواة بين الناس. فهاجم مواطنيه لأنهم طردوا شخصاً، اسمه هيرمودوروس، فلم يكونوا يتحملون وجود « الأفضل » بينهم. ومع ذلك تضمنت آراء الارستقراطية عدداً من الأفكار التقدمية. فقد عارض الحق التقليدي غير المكتوب (الذي دافعت عنه الارستقراطية)، وطالب باستبداله بقوانين تسنها الدولة. وكان يرى أن على الناس أن يدافعوا عن القانون دفاعهم عن اسوار مدينتهم.

الايليون

في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد بدأت مراكز التطور الفكري في اليونان القديمة تنتقل تدريجياً إلى إيطاليا الجنوبية. ولكن بالمقارنة مع ملطية، التي كانت مدينة صناعية كبيرة، كانت المراكز الفكرية الجديدة في إيطاليا الجنوبية أكثر اهتماماً بالزراعة وصناعة الخمور، منها بالصناعة. وهنا كان الاشتغال بدراسة الطبيعة أقلّ منه في الشرق، كما تعاظم تأثير اشكال الدين الجديدة على الفلسفة. وفي الفلسفة تعمقت أكثر فأكثر العناصر المثالية والفكر التأملي المجرد وعدم الثقة بمعطيات الحواس.

وفي مدينة ايليا، حيث قضى اكسانوفان أيامه الأخيرة، عاش الفيلسوف **بارمنيدس** (أواخر القرن السادس ـ القرن الخامس ق. م)، المؤسس الحقيقي للمدرسة الايلية، وتلميذه **زينون** (حوالي ٤٩٠ ـ ٤٣٠ ق.م). ويبدو أن بارمنيدس قد عاشر الفيثاغوريين أولاً، ثم افترق عنهم، وهاجم آراءهم. وقد ذاعت شهرته بعد أن شرّع للمدينة قوانين، سارت عليها ردحاً طويلاً من الزمن.

وجه بارمنيدس فلسفته لمعارضة رأي هيراقليطس في الحركة والتغير الشاملين في العالم. العالم، عنده، كرة مادية مليئة، لا خلاء فيها، وبذلك تمتنع الحركة، لأن الفضاء الكوني ممتلىء تماماً (ملاء) وكل فكرة إنما هي فكرة عن وجود. وبما أن اللاوجود، أو العدم، لا يدرك فكرياً، فإنه غير موجود. بعبارة أخرى: ليس هناك من عدم. ومن هنا نفى الفيلسوف الكون والفساد (الولادة والفناء)، فكلاهما يقتضي اللاوجود أو العدم، وهذا ممتنع. وبما أن الفضاء الكوني ملاء، لا خلاء فيه، يكون العالم واحداً، لا كثرة فيه ولا أجزاء؛ فما يبدو لنا من كثرة هو خداع الحواس، لا أكثر. وبذلك ترفع الحركة والكون والفساد في العالم. فلا شيء يظهر، ولا شيء يفنى. وما تصوراتنا عن الحركة والتغير إلاّ «ظنون الزائلين»، أي تصورات عامية، يومية، بخلاف الفلسفة، التي هي معرفة الحقيقة غير المدركة بالحواس.

وهكذا فان فهم بارمنيدس الميتافيريقي للوجود الحق يؤدي إلى عدم الثقة بلوحة العالم التي تقدمها الحواس. كما انطوى هذا الفهم على معارضة، مثالية النزعة، بين العالم الواقعي المحسوس وبين الواقع المعقول (intellegible). وطفحت فلسفة بارمنيدس، برغم تقديره العالي لوظيفة العقل المعرفية، بالتصورات الاسطورية والغيبية. ففي مركز العالم توجد الآلهة ـ المسيّرة (أو الحقيقة والضرورة)، التي توزع الاقدار، وتسير جميع الحركات السماوية. وكان أول من خلق من الآلهة ـ إروس (اله الحب)، الذي يبعث في البشر نزعة التآلف.

ويبدو أن آراء بارمنيدس، بمعارضتها للأفكار الرائجة وللآراء الفلسفية السائدة، قد لقيت اعتراضات جديدة عدة، انبرى تلميذه زينون للرد عليها، وليؤيد مذهب معلمه، ويدعمه بحجج جديدة. وقد اصطنع زينون اسلوباً في البرهان على صحة مذهب بارمنيدس، استحق به اللقب، الذي أطلقه عليه أرسطو (القرن ٤ ق. م) ـ «رائد الديالكتيك». وكان مصطلح «الديالكتيك» يعني، في تلك الايام، فن الجدل، فن الوصول إلى الحقيقة في المناظرات عن طريق كشف التناقضات في أقوال الخصم، ومن ثم تذليلها. غير أن زينون لم يكن ديالكتيكياً بالمعنى العصري للكلمة. فقد حاول البرهان على صحة أقوال بارمنيدس الميتافيزيقية بتعذر الحركة والتغير، وغيرها. ولكن الحجج التي جاء بها، والتي تستند إلى تحليل مفاهيم الحركة والكثرة وما إليها، تفضي، في جوهرها، إلى الديالكتيك. فالقول بكثرة الأشياء، مثلاً، يقودنا بالضرورة إلى

مـوقفين متناقضين : إلى القول بلا نهائية الشيء من حيث المقدار ، من جهة ، وبأنه لا مقدار له ، من جهة ثانية ، وإلى القـول عن مجموع الأشياء بأنه متناهٍ ، وغير متناهٍ ، في الوقت ذاته .

وعلى هذه الارضية ظهرت « أغاليط » («aporia») زينون الشهيرة ، التي تحلل المصاعب المتعلقة بالحركة ، وتبرهن على أن التسليم بامكانية رصد الحركة فكرياً يقود لا محالة إلى التناقض : فتمتنع الحركة من نقطة إلى أخرى ، سواء أكان ذلك حركـة جسم واحـد ، أو جسمين يبعـد أحـدهما عـن الآخر مسافة معينة ، أو كان ذلك حركة نقاط أو أجسام مادية ممتدة ؛ فهذه الحركة إما أن لا تبدأ ، أو أنها لا تنتهي خلال مدة محدودة ، إذا بدأت . ففي « أخيـل والسلحفـاة » يسـابـق أخيـل ، « ذو القدمين الخفيفتين » ، السلحفاة ، أبطأ الحيوانات ، بفرض أنها تتقدمه مسافة ولو قصيرة ، وأنهما يبدآن الحركة في وقت واحد . ان أخيل لن يدرك السلحفاة إلاّ أن يقطع أولاً نصف المسافة التي تفصله عنها ، ولكي يقطع هذا النصف يجب أولاً أن يقطع نصف النصف ، وهكذا إلى ما لا نهاية . ولما كان اجتياز اللانهاية ممتنعاً ، امتنع أن يدرك أخيل السلحفاة ! وفي اغلوطة « السهم الطائر » ينطلق زينون من الافتراض بأن الزمان مؤلف من آنات منفصلة غير متجزئة . فالسهم امتداد ، يشغل في كل آن مكاناً مساوياً له من حيث الطول ، فهو ، إذن ، لا يبارح المكان الذي يشغله في الآن غير المتجزىء ، أي يكون ساكناً لا يتحرك ، وهكذا في كل آن .

إن زينون في اغاليطه هذه لا يريد أن يبرهن على استحالة الحركة أو تعذر ادراكها بالحواس ، فذلك أمر لا يرقى إليه الشك عنده . فإن ما يؤكد عليه هو تعذر رصد الحركة فكرياً ، في حال التسليم بأن المكان والزمان مؤلفان من أجزاء منفصلة لامتناهية . وقد أعطت حججه هذا دفعاً قوياً لتطوير الرياضيات والمنطق اليونانيين ، والديالكتيك خاصة ، ذلك أنها بينت التناقضات التي تنطوي عليها مفاهيم العلم الأساسية عن المكان والزمان والحركة والكثرة ، فدفعت إلى البحث عن وسائل التخلص من هذه الصعوبات .

٣ ـ مادية عصر تطور الديمقراطية العبودية

إنبادوقليس

عاش الفيلسوف **انبادوقليس** في مدينة اغريغنتا (في صقلية بإيطاليا الجنوبية) ، التي كانت في القرن الخامس قبل الميلاد أحد أهم مراكز الفكر الفلسفي اليوناني (إلى جانب ايليا والمدن التي عاش الفيثاغوريون فيها) . ويروي لنا الأقدمون عن حياته ، تماماً كما عن حياة فيثاغورث ، حكايات ، هي اقرب إلى الاساطير منها إلى الحقائق . وقد ذاعت شهرته فيلسوفاً وعالماً طبيعياً ، وطبيباً خط اتجاهاً خاصاً في الطب اليوناني .

ينطلق انبادوقلس من قول بارمنيدس بالوجود الحق، الثابت والساكن، الذي لا يتغير ولا يفنى أبدا. ولكنه يسلم بكثرة الاشياء. التي تتألف من العناصر المادية الاربعة غير المتجانسة: النار والهواء والماء والتراب. فليست «ولادة» الاشياء، في حقيقة الامر، إلا ائتلافاً لهذه العناصر السرمدية، التي لا تصدر عن شيء آخر، والتي تمثل «جذور الأشياء كلها» وما «فساد» الأجسام إلاّ انحلالها إلى هذه العناصر. وهكذا فإن كل الأشياء في العالم تكون في ائتلاف وانحلال دائمين. وبالإضافة إلى العناصر المادية الأربعة توجد في العالم قوتان محركتان كبيرتان، هما **الحب والكراهية** [١٠]؛ بهما يفسّر انبادوقليس ظهور مجموعة الأشياء الحسية. فبالحب تتآلف الذرات المتشابهة، وبالكراهة تنفصل.

وفي المباحث الفلكية والفيزيائية سار انبادوقليس خطوات كبيرة إلى الأمام بالمقارنة مع فيثاغورث وبارمنيدس، فقد فرّق بين النجوم الثابتة وبين الكواكب المتحركة. وكان أكثر دقة من بارمنيدس حين فسّر الكسوف بتوسط القمر المعتم بين الشمس والأرض. ومن المدهش حقاً أنه تنبأ بأن الضوء يحتاج إلى فترة زمنية للانتشار، وبأن سرعة الضوء كبيرة بحيث لا نلاحظ المدة الزمنية التي يقضيها لقطع المسافة من مكان إلى آخر.

وتجدر الاشارة إلى آراء الفيلسوف البيولوجية، وخصوصاً ما يتعلق منها بظهور الكائنات الحية. فهو يرى أن النبات ظهر قبل الحيوان، وبصورة تلقائية وعفوية تماماً. ثم إن ما نلاحظه الآن من أجناس الحيوانات وأنواعها المختلفة لم تظهر دفعة واحدة، بل نشأت تدريجياً، على مراحل. في المرحلة الأولى ظهرت الاعضاء والاركان، التي سوف تتشكل منها الحيوانات المقبلة. وفي المرحلة الثانية اجتمعت هذه الاعضاء، لكن بصورة عرضية، فنجمت عنها كائنات غريبة، تجمع أعضاء متنافرة. ولذا لم تعمر هذه الكائنات طويلاً، فانقرضت، ولم يبق منها إلاّ الكائنات التي اتفقت اعضاؤها. ومن هذه الكائنات المتبقية تشكلت، في المرحلة الثالثة، جملة من الاحياء، التي جاءت شبيهة بالحيوانات، لكن دونما تمايز في الجنس. ولم يقدّر لهذا الاخير أن يظهر إلاّ في المرحلة الرابعة ـ مرحلة الولادة.

وهكذا، فإذا كانت الاسطورة قد تركت بصماتها على آراء انبادوقليس عن «الأصول الأربعة» و«الحب» و«الكراهية»، فان نظراته الفيزيائية «الفلكية» والبيولوجية جاءت متحررة، في جوهرها، من التصورات الدينية.

---

(١٠) أو المحبة والغلبة، المحبة والعدوان (ا ، دب).

اناكساغور

منذ أواسط القرن الخامس قبل الميلاد انتقل مركز الفكر الفلسفي إلى اثينا،التي توطدت مكانتها الاقتصادية والسياسية بعد ان تزعمت نضال المدن اليونانية لصد الغزو الفارسي، ومن ثم لدحره في اوائل القرن الخامس قبل الميلاد. وفي عهد بركليس، الزعيم الديمقراطي البارز، كان ظهور الفلسفة في اثينا.

وكان **اناكساغور** أول الفلاسفة الاثينيين. قرّبه إليه بركليس، وجعله من أصدقائه الحميمين. وأراد خصوم بركليس السياسيون، من أعداء ديمقراطية مجتمع الرق، النيل من سمعة بركليس، فاتهموا اناكساغور بالالحاد، مستشهدين بما كان قد ذهب إليه من أن الشمس جسم مادي. ولم تكن مثل هذه الآراء لتروق لبعض زعماء الديمقراطية العبودية، بتصوراتهم الدينية وعدائهم للدراسة المتحررة للطبيعة وظواهرها. فأدين الفيلسوف، واضطر لمغادرة اثينا إلى لامباسك بآسيا الصغرى، حيث أقام حتى آخر حياته.

يرى اناكساغور أن المهمة الاساسية للفلسفة هي التوفيق بين قول الايليين بخلود الوجود الحق وأزليته وبين ما نشهده في عالم الحس من تغير وحركة وكثرة. ان العالم، عنده، ليس وحدة، غريبة عن الكثرة والتمايز. فهو يتألف من عدد لامتناهٍ من «البذور»، أي من الدقائق التي تقبل القسمة إلى ما لا نهاية. ويتضمن كل موجود جزءاً من أي موجود آخر. فكما توجد الشعور والأظافر والاوتار والشرايين والعظام في «البذور»، كذلك تكون الاشياء موجودة بعضها في بعض: الابيض يحتوي على الاسود، والاسود -على الابيض، والثقيل ينطوي على الخفيف، والخفيف- على الثقيل، الخ.

إن حياة العالم عند اناكساغور -كما عند انبادوقليس وهيراقليطس- هي عملية دائمة، متصلة. ولذا يتعذر تفسيرها بوجود الدقائق وقابليتها للانقسام. فبالاضافة اليها هناك قوة تهب الدقائق حركتها. وهذه القوة هي التي اوجدت العالم على الحال الذي نراه عليه اليوم. ويسمي الفيلسوف هذه القوة «عقلاً» (noys) . ولكن «عقل» اناكساغور ليس قوة فعالة تعي غايتها، بقدر ما هو علة آلية، تسبب افعالاً محض ميكانيكية.

في البدء لم يكن العالم متمايزاً، بل كان مزيجاً أولياً، اختلطت فيه الجواهر («البذور») أشد اختلاط، بحيث لا يتميز فيه شيء عن آخر. ثم جاء «العقل»، الذي كان موجوداً بذاته وغير مختلط بسواه، فلامس المزيج في احدى نقاطه، فنشأت فيه حركة دائرية، بفعلها بدأت تنفصل وتتمايز «الطبائع» المختلطة سابقاً: الكثيف والخفيف، الحار والبارد، المضيء والمظلم، الجاف

والرطب... وهكذا ظهر عالمان- عالم الاثير الناري (عالم الأشياء الحارة والمضيئة والجافة) وعالم الهواء (عالم الأشياء الأكثر كثافة وبرودة وظلمة ورطوبة). وفيما بعد، وبالتكثف، تولد السحاب، ومن السحاب - الماء، ومن الماء - التراب، ومن التراب - الصخر.

والأرض مسطحة الشكل، شبيهة بالطبلة، قائمة في الهواء. والنجوم احجار، تتحرك بحركة الأثير الدائرية. أما الشمس فصخرة متوهجة، تزيد بحجمها على البيلوبونيز. والضرورة تحكم الطبيعة، التي لا تعرف الاتفاق، فليس «الاتفاق» سوى كلمة نستر بها عجزنا عن اكتشاف العلة، وما «القدر» إلاّ لفظ اجوف اخترعه الشعراء. وفسّر اناكساغور كسوف الشمس بتوسط القمر بينها وبين الأرض.

هذه الآراء الكونية والفلكية بدت لمعظم مواطني أثينا متهورة وملحدة. وقد تعزز هذا الانطباع بتأكيد اناكساغور على ضرورة فهم الاساطير الدينية في أشعار هوميروس فهماً مجازياً، أي باعتبارها تمثيلات لمعاني الفضيلة والعدالة. ومن طروحات الفيلسوف العبقرية تجدر الاشارة إلى قوله بأن الانسان إنما سما على الحيوان بأن له يدين. وهكذا كانت آراء اناكساغور المادية كسباً عظيماً لا للفلسفة وحدها، بل للعلم الطبيعي في ذلك العصر أيضاً.

على يدي انبادوقليس واناكساغور اكتسبت الفلسفة المادية ملامح، لم تكن لها من قبل عند الفلاسفة الايونيين، طاليس واناكسماندر واناكسيمنس وهيراقليطس:

اولاً، تعززت النظرة العقلانية إلى التصورات الميثولوجية المرتبطة بالمفاهيم الفلسفية. فلم تعد الاسطورة سوى صياغة أدبية للمفاهيم، أو وسيلة أخرى للتعبير عن الحقائق العلمية والفلسفية. فإن «الحب» و«الكراهية» عند انبادوقليس هي قوى محركة، اكثر منها ماهيات اسطورية غيبية. وتحررت المفاهيم الفلسفية من الأسر الميثولوجي، مما تجلى على أشده في مذهب اناكساغور.

ثانياً، تغيرت النظرة إلى الأصل المادي للعالم. فقد كان هذا الأصل، عند هيراقليطس ومعظم الملطيين، أحد الأشياء المادية العيانية المحسوسة: الماء أو الهواء أو النار، ثم جاء انبادوقليس فأعلن أن «الاصول الاربعة» تتألف بدورها من دقائق عديدة. وقد تعاظم دور هذه الدقائق في فيزياء اناكساغور، الذي اكد أن الأشياء لا تتألف من عناصر، بل من دقائق («بذور»).

لقد مهدت آراء انبادوقليس واناكساغور لظهور التصورات الذرية لاحقاً عند لوقيبوس وديمقريطس، وان كانت «دقائق» انبادوقليس واناكساغور تختلف عن «ذرات» ديمقريطس بأنها تقبل الانقسام إلى ما لا نهاية.

٤ ـ السفسطائية كظاهرة فلسفية مميزة لعصر ديمقراطية الرق الناضجة

(القرنان الخامس والرابع قبل الميلاد)

في القرن الخامس قبل الميلاد كان نظام الحكم الديمقراطي العبودي قد حل محل السلطة الارستقراطية القديمة في كثير من المدن اليونانية وصاحب هذا ظهور عدد من الهيئات المنتجة، كالمحاكم والمجالس الشعبية، التي لعبت دوراً هاماً للغاية في الصراع بين الطبقات والاحزاب في أوساط السكان الاحرار. فشاع الجدل السياسي والقضائي، وظهرت الحاجة إلى معلمين يلقنون فنون الخطابة وأساليب المحاجّة ووسائل استمالة الجمهور. وأصبح معلمو البيان والجدل القضائي وغيره اساتذة، يلقنون المعارف السياسية والخطابية. وبما أن المعرفة لم تكن قد انقسمت بعد إلى فلسفية وعلمية خاصة، ونظراً للمكانة التي أصبحت الفلسفة تتمتع بها في أعين الاوساط المثقفة، كان هؤلاء المعلمون الجدد لا يكتفون عادة بتلقين المعارف السياسية والحقوقية، بل ويربطونها بالمعتقدات والقضايا الفلسفية الشاملة. ودعي هؤلاء بالسفسطائيين، أي الحكماء، اساتذة الحكمة. ثم جاء الكتاب المعادون للديمقراطية ومؤسساتها فسحبوا عداءهم على المعلمين، الذين يعدّون الشباب لمزاولة السياسة والقضاء. وصاروا يطلقون اسم « السفسطائيين » على اولئك الذين لا يهدفون إلى الحقيقة، بل يتوخون الدعم المأجور لوجهات نظر وأقوال، كاذبة في أغلب الاحيان.

ولم يكن هذا الوصف ليخلو من بعض الحقيقة. فقد بالغ معلمو الفلسفة الجدد في التأكيد على نسبية المعارف كافة، فنفوا أن يكون ثمة حق بذاته وباطل بذاته، خير بذاته وشر بذاته، وتفاخروا بأنهم يستطيعون اثبات الرأي ونقيضه على السواء. وقد أشار لينين بهذا الصدد إلى أن السفسطائيين استخدموا، على نحو ذاتي، مرونة المفاهيم وشموليتها، وهي المرونة التي تصل حتى وحدة الأضداد [١١]. ومما عزز الانطباع السيء لدى أعداء الديمقراطية أن السفسطائيين كانوا يتقاضون لقاء تعليمهم أجراً، عالياً جداً في بعض الأحيان [١٢].

لم تكن السفسطائية تياراً فلسفياً متجانساً. ولكن ممثليها، على اختلاف مشاربهم، قالوا بنسبية كافة المفاهيم البشرية، بما فيها المعايير والقيم الأخلاقية. وقد تجسد هذا التوجه في القول المأثور عن بروتاغوراس ـ « الانسان معيار الاشياء جميعاً: هو معيار وجود ما يوجد منها، ومعيار لا وجود ما لا يوجد ».

---

(١١) أنظر: لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص٩٩.

(١٢) وتجدر الإشارة إلى أن اليونانيين كانوا يستقبحون تقاضي الاجر لقاء التعليم (المعرب).

وقد جرت العادة على التمييز بين السفسطائية **الشابة والكهلة**. اشتهر من ممثلي السفسطائية الكهلة كل من **بروتاغوراس** (٤٨١ - ٤١١ ق.م) **وغورغياس وهيبيوس وبروديغوس**. انطلق بروتاغوراس من تطوير آراء ديمقريطس وهيراقليطس وبارمنيدس وانبادوقليس على ضوء النزعة النسبية (relatirism). وكان فيلسوفاً مادياً، قال بالتغير المستمر للمادة، وبنسبية التصورات جميعاً، بحيث يكون بامكاننا دوماً إثبات القضية ونقيضها معاً.

واشتهرت عن غورغياس موضوعته، بقضاياها الثلاث التالية: ١ - لا يوجد شيء؛ ٢ - إذا كان ولا بد من شيء فالانسان قاصر عن ادراكه؛ ٣ - وإذا فرضنا أن انساناً أدركه، فإنه لن يستطيع نقله وشرحه للآخرين.

وكان «شيوخ» السفسطائية على معرفة واسعة بالحقوق والتشريع. فقد سنّ بروتاغوراس قوانين الحكم الديمقراطي لمستعمرة فوري بإيطاليا الجنوبية، وبرهن على ضرورة المساواة بين جميع المواطنين الاحرار. وأشار هيبيوس، في تعريفه للقانون، إلى الجانب القسري منه، واعتبره شرطاً ضرورياً للتشريع.

ونظر هؤلاء الفلاسفة إلى المعتقدات والتصورات الدينية نظرة نقدية متشككة. وقد أحرق على الملأ كتاب بروتاغوراس «في الآلهة»، وطرد بسببه من أثينا [١٣]. وسار بروديغوس على نهج اناكساغور وديمقريطس في تأويل الشخصيات الاسطورية الدينية على أنها تمثيلات لقوى الطبيعة.

السفسطائية الشابة

اشتهر السفسطائيون الشباب (القرن ٤ ق.م) بمذاهبهم الاخلاقية والاجتماعية. وقد نفى **ليكوفرون والكيداموس** ضرورة انقسام المجتمع إلى طبقات: فالزعامة والوجاهة، عند ليكوفرون، هراء سخيف؛ والطبيعة - كما يقول الكيداموس - لم تخلق الناس عبيداً، بل ولدتهم أمهاتهم أحراراً. وعمم **فرازيماخوس** مبدأ نسبية المعارف، فسحبه على القيم الاخلاقية: العدل هو ما ينفع القوي؛ والسلطة، أياً كانت، تسن القوانين التي تلائمها، فالسلطة الديمقراطية تسن التشريعات الديمقراطية، والارستقراطية ترسم القوانين الارستقراطية، وهكذا..

لقد كان بعض السفسطائيين مفكرين كباراً حقاً. إلا أن نزعتهم النسبية قادتهم إلى نفي إمكانية

---

(١٣) وقد تصدرته العبارة التالية: «ليس بوسعي أن أعلم ما إذا كان الآلهة موجودين أم لا، وعلى أية هيئة هم، ذلك أن أموراً كثيرة تحول بيني وبين ذلك، أهمها غموض المسألة وقصر الحياة» (المعرب).

معرفة الأشياء ، إلى النزعة الذاتية . وقد نوّه لينين بأن آراء غورغياس ، مثلاً ليست نسبية فحسب ، بل ريـبية أيضاً. ولذا فإن السفسطائيين ـ رغم اسهامهم في تطوير الديالكتيك ـ عملوا على صياغة مذاهب لا مبدئية ، حتى وعدمية بحتة أحياناً ، تعرف الآن بـ « السفسطة » .

٤ ـ صراع المادية والمثالية عصر أزمة ديمقراطية الرق في أثينا

أحدث انتشار آراء السفسطائيين في المدن اليونانية ، بما فيها اثينا ، ردود فعل قوية ، لا من جانب الماديين فحسب ، بل ومن طرف المثاليين الموضوعيين أيضاً . وبين هؤلاء كان سقراط (٤٦٩-٣٩٩ ق.م) أول الفلاسفة الكبار ، الذين لعبوا دوراً هاماً في التمهيد لظهور المثالية الموضوعية .

كان سقراط يعمل نحاتاً في أول حياته . ثم قصد أثينا على مشارف حرب البيلوبونيز يعرض آراءه الفلسفية . وسرعان ما جمع حوله حشداً كبيراً من التلامذة ، كان بينهم عدد من خصوم الديمقراطية الاثينية ، مما تسبب له ـ فضلاً عن حملاته هو نفسه على تلك الديمقراطية ـ في نقمة الاوساط الحاكمة عليه ، فأحيل إلى القضاء بتهمة افساد الشباب بالآراء المتحررة دينياً وانكار الآلهة القديمة والقول بغيرها . وبناء على أمر المحكمة قضى سقراط في ايار (مايو) عام ٣٩٩ بعد أن تجرع كوباً من السم .

لم يدوّن شيئاً . ولذا كان لا بد للتعرف على حقيقة آرائه الفلسفية من دراسة نقدية متفحصة لروايات تلامذته ومعاصريه ـ اكسانوفان وافلاطون وارسطوفان الشاعر ، ولما حكاه عنه الكتاب اليونانيون اللاحقون ، وخاصة أرسطو . لقد كان سقراط يبهر مستمعيه بحديثه البسيط البليغ في الوقت ذاته ، بقوة منطقه وسخريته اللاذعة ، وبالقدرة على تبيان أخطاء الخصم وتناقضاته ، وعلى تقسيم القضية المعقدة وتحليلها إلى اجزاء بسيطة . وقد عاصر السفسطائيين ، وأخذ عنهم بعض أساليبهم ، فعرض مذهبه في صورة محاورات . ولا تخلو آراؤه من نزعة ريبية واضحة ، وان كان قد وقف ضد السفسطائية .

ان مهمة الفلسفة ، عند سقراط ، ليست في النظر إلى الطبيعة ودراستها ، بل تعليمنا كيف نعيش . ولذا عارض « الطبيعيين » الأول ، وأنكر الدراسة التجريبية للطبيعة ، وانتقص من دور الحواس في عملية المعرفة . فليس بوسع الانسان أن يدرك الآ ما يقع ضمن حدود سلطته . وما في سلطة الانسان ليس الطبيعة الخارجية ، أو الكون ، بل النفس وحدها . وعليه فان المعرفة الحقة هي

معرفة النفس فقط، والمهمة الاساسية للمعرفة هي معرفة الذات: « **اعرف نفسك** »[١٤].

والمعرفة هي استجلاء العام، المشترك بين جملة من الأشياء (أو صفاتها). وبذا تغدو المعرفة مفهوماً عن الموضوع، وتكتسب من خلال تحديد المفهوم ذاته. وهذا التحديد مهم في علم الاخلاق خاصة. فكل فعل جزئي يجب ألاّ يخضع لهدف معين، فحسب، بل ويجب أن يكون ثمة هدف مشترك، تخضع له كافة الاهداف الجزئية، هو الخير المطلق السامي. هنا يفترق سقراط عن السفسطائيين بنزعتهم النسبية المتطرفة.

وفي الاخلاق يوحّد سقراط بين الفضيلة والمعرفة. فالانسان يتصرف وفقاً لما يعرفه عن الفضيلة والخير، فلا يفعل الشر أبداً إذا كان يعرف أنه شر، ولا أحد يأتي الرذيلة مختاراً. وعلى هذا النحو تردّ جميع الافعال القبيحة إلى الجهل أو الضلال، وترد الفضيلة إلى المعرفة الكاملة، وكانت هذه النظرة الاخلاقية العقلانية مثار دهشة حتى عند القدماء أنفسهم. فقد أشار أرسطو إلى أن سقراط جعل من الفضيلة مفهوماً، علماً، أو شكلاً خاصاً من المعرفة.

كان سقراط مثالياً في فلسفته. وقد تجلت مثاليته هذه، بوجه خاص، في تخليه عن معرفة العالم الخارجي الموضوعي، واقتصاره على معرفة الذات، ونزعته العقلانية الاخلاقية المتطرفة. وقد تطورت آراء سقراط على أيدي ممثلي « المدارس السقراطية »: الميغارية والابليدية الايرترية والكلبية والقورينائية. وكان افلاطون من أبرز اتباعه.

المدرسة الكلبية

تتحدر نسمية المدرسة من لقب « الكلب »، الذي أطلق على أحد ممثليها[١٥]. وقد أسسها **انتيسفان** الاثيني (النصف الثاني من القرن الخامس ـ النصف الاول من القرن الرابع ق.م)، الذي عاشر السفسطائيين، ثم تركهم، واتجه إلى سقراط.

ينطلق انتيسفان من انكار وجود العام. فما يوجد هو الأشياء الفردية فقط. وليس المفهوم إلاّ لفظاً، يعبر عن أن شيئاً ما موجود. ولذا يتعذر التدليل على الاشياء الفردية بمفهوم عام، وإنما

---

(١٤) بهذا المعنى قال شيشرون كلمته الشهيرة عن سقراط: « لقد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض »، أي أنه حوّل النظر من الطبيعة والفلك إلى النفس ومعرفتها (**المعرب**).

(١٥) ويقال أيضاً ان تسمية الكلبية cynism لحقتهم لأن انتيسفان كان يجتمع بتلامذته في مكان اسمه « الكلب السريع » cynosarge (**المعرب**).

نحكم عليها بأحكام « الهوية » فقط ، مثل : « الفرس هو فرس » ، « الطاولة هي طاولة » ، أما الصور العقلية ، أو « المثل » ، فباطلة ، لأن ما ندركه فعلاً هو مثل فردي لـ « النوع » ، لا « النوع » ذاته » .

ويزدري الكلبيون المعرفة النظرية . فالحكمة ، عندهم ، هي معرفة الخير ، والفضيلة هي الشيء الوحيد الضروري للحياة . وهم يرفضون فكرة « الخير » ، كمفهوم عام ، فالخير الحقيقي ، أو السعادة الاصيلة ، هو خير وسعادة كل انسان على حدة . والحياة الفاضلة هي حياة البساطة والقناعة والرضى ، والتخلي عن كل ما يجعل الانسان تابعاً ، عن الملكية واللذة والتكلف والاعراف . إنها حياة البساطة ، التي نصل إلى حدود « الحياة الطبيعية » ما قبل المدنية ، حيث يتخلى الناس عن جميع الاحتياجات والمتطلبات ، ما عدا الاساسية منها ؛ حياة ، تسخر من جميع التصورات الدينية ، وتهزأ بالقيود والاعراف ، وتعود بالانسان إلى « الحالة الطبيعية » ؛ حياة الحرية الفردية المطلقة .

المدرسة القورينائية

سميت كذلك نسبة إلى مدينة قورينا [١٦] . بشمال افريقيا ، حيث ولد الفيلسوف **أرسطيفوس** ، مؤسس المدرسة . جارى ارسطيفوس الكلبيين في القول بأن هدف المعرفة ينحصر في تبيان السبيل إلى اللذة العملية ، وبما أن الحواس هي الاداة الوحيدة للمعرفة ، وبما أنها لا تعكس صفات الاشياء ، بل تعكس تصوراتنا عنها وانفعالاتنا بها ، كان الشعور باللذة أو الألم هو المعيار الوحيد للخير . واللذة هي لذة الحاضر ، لا الماضي ولا المستقبل . فاللذة الحقيقية هي الاستمتاع بكل لحظة حاضرة ، لأن الماضي ليس ملكنا ، والمستقبل لم يأت بعد .. والوسيلة المؤدية إلى السعادة هي الحرية ، التي تمنحنا قوة التخلي عن اللذة المستحيلة ، عن اللذة التي يمكن أن تجلب لنا العذاب . ولذا فإن على الفيلسوف أن يكون مستعداً دوماً للتمتع باللذة ، إذا سمحت الظروف بذلك ، وللتخلي الطوعي عنها ، إذا اقتضى الأمر . وجاء بعد ارسطيفوس تلميذه **ثيودورس** ، الذي خلص من أقوال معلمه إلى نكران الآلهة ، أية آلهة ، وإلى القول بأن الحكيم في حلّ من القيم والمعايير الأخلاقية كافة .

أما عن المدارس الأخرى ـ الميغارية والايليدية الايرترية ـ فلم يصلنا إلاّ النزر اليسير . أسس المدرسة الميغارية **اقليدس** (وهو غير اقليدس الرياضي المشهور !) في موطنه ميغارى . وقد كان مذهبه مزيجاً من الآراء الأخلاقية السقراطية والافكار الايلية والسفسطائية . إن موضوع المعرفة ، عنده ، هو العام فقط ، الذي يدرك بالمفاهيم . وهذا العام يتطابق مع الخير الأوحد ؛ وهو ساكن ، لا يتغير أبداً . كما يمتنع ، عنده ، عالم الحس ، وكل ما تشير إليه الحواس من كون وفساد ، وحركة وتغير . ان الموضوعة الاساسية في فلسفة المدرسة الميغارية موضوعة مثالية ، إذ تذهب إلى أن

---

(١٦) وهي الآن قرية صغيرة في برقة بليبيا ، تدعى قرنه أو شحات (المعرب) .

« العام » هو « صور مفارقة »، بريئة من المادة. ولإثبات صحة آرائهم وضع الميغاريون عدداً من الحجج والادوات، التي اقتربوا فيها من معالجة بعض القضايا المنطقية [١٧].

وأسس المدرسة الايليدية الايرترية **فيدون الايليدي**. وهي قريبة جداً من الميغارية، فلم تضف اليها أية افكار أصيلة. عني انصارها بقضية وحدة الفضيلة والخير.

مادية ديمقريطس الذرية

ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد شكل جديد من الفلسفة المادية، هو المادية الذرية التي كان ديمقريطس من أبرز أعلامها. فبعد زينون، الذي عمل لاثبات أن التسليم بانقسام الاجسام والمكان والزمان إلى ما لا نهاية يؤدي حتماً إلى تناقضات ومغالطات يتعذر تجنبها، كان على الفلاسفة، القائلين بكثرة الاشياء وانفصالها وحركتها، أن يأخذوا بعين الاعتبار هذه الانتقادات، وذلك لا من أجل الفلسفة وحدها، بل والرياضيات أيضاً. فذهب اناكساغور إلى نفي وجود الخلاء في العالم، ولكن هذا لم ينقذ الموقف، إذ قال الفيلسوف بأن عناصر الاشياء تقبل التجزئة إلى ما لا نهاية.

وجاء المذهب الذري محاولة عبقرية للتخلص من هذه المصاعب. يسلم الذريون، كأناكساغور، بوجود عدد لا نهائي من الدقائق المادية التي تتألف الأشياء منها. ولكنهم يفترقون عنه في أنهم: ١ ـ يقرون بوجود الخلاء، باعتباره أمراً ضرورياً لحركة هذه الدقائق؛ ٢ ـ ينفون قابلية هذه الدقائق للانقسام إلى ما لا نهاية. فالذرات لا تنقسم [١٨]. وهكذا تتألف الاشياء من عدد كبير (لكنه محدود) من الذرات، الصغيرة للغاية، غير أنها، بحكم امتناعها على التجزئة، لا تتحول إلى عدم. وبذا تسقط حجة زينون، التي تعتمد على أن السعة الممتدة لا يمكن أن تتركب من عناصر لا

---

(١٧) في مجال الحديث عن معالجة اعلام المدرسة لبعض القضايا المنطقية، التي لا تزال تحتفظ بأهميتها حتى أيامنا، ربما كان من الطريف الاتيان على ذكر « أغاليط » ابوليدس الملطي، أحد رجالات المدرسة المتأخرين، الذي كان خصماً عنيداً لارسطو، حاول الرد على المنطق الارسطي، وخصوصاً مبدأ عدم التناقض (القائل بأن المسألة الواحدة لا تحتمل الايجاب والسلب في وقت واحد). ومن هذه الاغاليط ـ « الكذاب »: إذا قال الكذاب بأنه يكذب، فانه يكذب، وبذا يقول الصدق، وإذا كان يقول الصدق، فانه يكذب، إذن فهو كاذب وصادق في الوقت ذاته. ومنها أيضاً اغلوطة « ذو القرنين »: من لم يفقد شيئا فهو حاصل عليه، وأنت لم تفقد قرنين، إذن لك قرنان. وهناك « الأصلع » و« الكومة » وغيرها من « الفكاهات المنطقية » المشهورة (**المعرب**).

(١٨) ومن هنا يأتي المعنى الأصلي لكلمة « ذرة » باليونانية ـ atom: من « a » وهو حرف نفي، و« tom » ـ جزء، أي ما لا يتجزأ (**المعرب**).

امتداد لها . وبعد أن تم التخلص من هذ المأزق الخطير ، الذي كان العلم والفلسفة قد ترديا فيه ، أمكن لديمقريطس صياغة مذهب مادي متكامل ، خلّد اسم صاحبه على مر الدهور والعصور .

أسس الذرية اليونانية الفيلسوف **لوقيبوس**، الذي يرجح أنه من مدينة ملطية. وقد طرح لوقيبوس المبادىء الاساسية للمذهب الذري: تركب الموجودات كلها من ذرات دقيقة للغاية ، بسيطة غير متجزئة ، ومن خلاء تتحرك فيه هذه الذرات .

وجاء بعده **ديمقريطس** (حوالي ٤٦٠ ـ اوائل القرن ٤ ق.م) من مدينة أبديـرا (في ثراقية) ، التي أصبحت في القرن الخامس قبل الميلاد من أهم « المدن ـ الدول » الديمقراطية في اليونان ، وذلك بفضل موقعها على الطريق التجارية المؤدية من اليونان إلى بلاد فارس. ولد ديمقريطس في أسرة غنية ، وأولع بالعلم منذ الصغر ، وقام ، بعد وفاة والده ، برحلات عديدة إلى بلدان الشرق . واشتهرت اعماله بالموسوعية ، حيث اسهم في مختلف العلوم والفنون: في الفلسفة والمنطق وعلم النفس والاخلاق والسياسة والفن واللغة والرياضيات والفيزياء والفلك .

ليس في العالم إلاّ الخلاء والذرات ، منها تتألف جميع الموجودات ـ تلك هي الموضوعة الاساسية في نظرية ديمقريطس الذرية . وقد اختلف ديمقريطس عن الايليين لا بأنه ينفي التنوع الكيفي في العالم ، فحسب ، بل وبأنه يفسر هذا الأمر انطلاقاً من موضوعته الأساسية المذكورة . ولهذا الغرض يفترض أن الذرات تتميز احداها عن الأخرى بالشكل (كحرفي A و B) وبالترتيب (BA و AB) ،وبالوضع (H و ⌶) ،وأن هذه الفروق الاولية هي علة الفروق جميعاً . وهكذا يفضي المذهب الذري إلى القول بالسببية الشاملة في العالم . أما الصدفة فيعترف بها ديمقريطس وينفيها في الوقت ذاته: ينفيها بمعنى اللاسببية ، فلا ظاهرة بدون علة ، ويعترف بها في معارضة الغائية ، فلا شيء يحدث في الطبيعة بسبب علة غائية سابقة . وبهذا المعنى تكون الحوادث عرضية كلها .

وسحب ديمقريطس آراءه الذرية على الحياة والنفس . فعلى غرار اسلافه الماديين أرجع ظهور الكائنات الحية إلى الظروف الطبيعية ، دونما غائية وبعيداً عن أية علة خارجية مفارقة . فحياة الاحياء وموتها يعودان إلى اتحاد الذرات وانفصالها . وفي صلب الوظائف الحياتية يقوم لون خاص من الذرات ، هي الذرات المستديرة الملساء البالغة الدقة والنعومة .

والنفس تتألف ، هي الأخرى ، من تلك الذرات « النارية »؛ انها تجمع مؤقت لهذه الذرات . ومن هنا ينطلق ديمقريطس لإنكار خلود النفس: عند موت الانسان تتحلل الذرات المكوّنة للنفس ، وبذلك تفنى النفس بفناء البدن . وقد زعزعت هذه الآراء دعائم التصورات الدينية التقليدية . فانكار خلود النفس يؤدي حتماً إلى انكار العالم الآخر . كما فقدت الآلهة ، على يدي ديمقريطس ،

صفاتها الخارقة. فهم كالبشر، مركبون من ذرات، إلاّ أنهم أشد قوة وأكثر حكمة وجمالاً وأطول عمراً بما لا يقاس، ولكنهم لا يخلّدون، ولا يصنعون المعجزات.

نظريته في المعرفة

جاءت نظرية ديمقريطس المادية في المعرفة منسجمة مع رؤيته المادية للطبيعة. فالأحاسيس، عنده، أصل المعرفة وأساسها. وهي ليست مجرد صور للاشياء المادية، تنتج عن فعل هذه الأشياء في الحواس، بل هي أشبه بنسخ، منقولة من الاشياء ذاتها، تنفذ إلى بدن الانسان عبر الحواس الخارجية. وهذه النسخ مادية، تتحلل من الاجسام، وتنتشر في الفضاء، واذ تصل إلى الحواس تنفذ إليها من خلال المسام.

فاذا اتفقت المسام حجما وشكلاً مع تلك «النسخ» التي تنفذ عبرها تكون الصور الحسية انعكاساً صحيحاً للأشياء. وبذلك تمثل الصور الحسية أساس المعرفة. ولكن المعرفة لا ترد كلياً إلى الأحاسيس. فالأحاسيس مصدر ضروري للمعرفة، ولكنه غير كاف، فهناك أشياء وصفات لا تدرك حسياً بحكم صغر حجمها، بل تدرك بالعقل فقط، ويمكن لمعرفتها، مع ذلك، أن تكون يقينية. فنحن لا نحس بالخلاء أو بالذرات، بل نتأكد، بالعقل، من حقيقة وجودها.

ولا يقتصر دور العقل على اعتماد القياس (analogy) في اكتشاف ما لا يُرى ولا يُتصوَّر، بل ويصحّح ويكمّل الأحكام الاولية، المتكونة بناء على معطيات الحواس. ولكن الحواس تبقى، مع ذلك، الركيزة الأخيرة للنشاط المعرفي، فلها يدين العقل، في نهاية الأمر، بكل ما يقدمه للمعرفة.

ويميز ديمقريطس بين «الظّن» و «الحقيقة». «ففي الظّن، وحده، يوجد الحلو أو المر، الحار أو البارد، أو اللون. أما في الحقيقة فليس إلاّ الذرات والخلاء»[١٩].

وعالج الفيلسوف القضايا المنطقية في ارتباطها بنظرية المعرفة. ويبدو أنه درس المفاهيم والاحكام ويقينية الاستنتاجات الاستقرائية (inductive) المستندة إلى تقصي الطبيعة. وهناك أخبار تشير إلى أنه اعترض على البراهين العقلية، التي لا ترتكز إلى التجربة. وقد استخدم على نطاق واسع طرق القياس والفرض (hypothesis). ثم جاءت المدرسة الابيقورية فطورت التقاليد المادية لمذهب ديمقريطس، وجعلت من المنطق منطق الاستقراء.

---

(١٩) الفلاسفة الماديون في اليونان القديمة، ص ٧٦.

اراؤه الاجتماعية

عني ديمقريطس بدراسة الظواهر الاجتماعية. واعتبر السياسة أهم الفنون قاطبة، فمهمتها ضمان مصالح المواطنين العامة في ظل الديمقراطية العبودية. وتبين الشذرات التي وصلتنا منه أنه كان نصيراً متحمساً للنظام الديمقراطي العبودي: «ان الفقر في ظل الديمقراطية خير مما يسمّى بالعيش الوتير في ظل القياصرة، بقدر ما الحرية خير من العبودية»[٢٠]. واهتم الفيلسوف بقضايا تقسيم العمل والانتاج والدولة وغيرها. وقد عبر عن رأي طبقة ملاك العبيد حين أكد على ضرورة خضوع الفرد التام لسلطة الدولة.

وطرح ديمقريطس مسألة ظهور المؤسسات الاجتماعية. كانت حياة الناس البدائيين لا تختلف عن حياة البهائم في شيء، وكانوا يقتاتون بثمار الطبيعة الجاهزة. وتحت وطأة الحاجة، وبفضل «اليدين والعقل والفطنة»، ظهر المجتمع البشري: المأوى والثياب وأدوات العمل وغيرها.

ان المثال الأعلى الذي يصبو إليه ديمقريطس هو حياة، يحميها القانون والنظام، ويسودها الهدوء والطمأنينة. أما الشرط الضروري للحياة الاجتماعية فهو **تقسيم العمل**، الذي ينظر إليه من زاوية المصلحة الطبقية لملاك العبيد. وفي الاخلاق ينطلق الفيلسوف من القول بأن التمتع الصحيح بالحياة يكمن في سكينة النفس وطمأنينتها، وبأن هذا يأتي من الانسجام مع الطبيعة، وتأدية الواجب، والتزام الحد في كل شيء، وشجاعة النفس وجرأة التفكير. وليس ثمة وسيلة لبلوغ هذا سوى **التعليم**، الذي لا ينفصل عن التربية، والذي يتعذر بدونه تحصيل الفن أو الحكمة.

لقد كانت فلسفة ديمقريطس خطوة جبارة في تطور المادية اليونانية. فاستحق صاحبها أن يطلق لينين اسمه على الاتجاه المادي في الفلسفة اليونانية ـ «خط ديمقريطس»، ليؤكد بذلك على أن الفلسفة المادية قد عولجت من قبله بدرجة كبيرة من العمق والوضوح وقوة الاقناع. واعتبره ماركس «عالماً تجريبيّاً، وأول مفكر موسوعي في اليونان القديمة»[٢١].

بقيت النظرية الذرية أساس التطور اللاحق للعلوم الطبيعية النظرية فيما يخص بنية المادة. وفي مذهب ديمقريطس تجلت الرابطة العميقة التي تجمع بين الفلسفة المادية وبين العلوم الطبيعية، وتبينت أهمية الرؤية المادية بالنسبة لهذه العلوم. وطرحت فلسفته المادية مسائل، كان حلها يمثل إحدى المهمات الأساسية لتطور العلوم الطبيعية، فضلاً عن الفلسفة. ولذا لم يكن من المستغرب أبداً أن تلاقي آراؤه، حتى في القرنين التاسع عشر والعشرين، هجوماً عنيفاً من قبل المثاليين، الذين «يحاربون ديمقريطس

(٢٠) المصدر السابق، ص ١٦٨.

(٢١) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد٣، ص١٢٦.

كما لو كان خصماً حياً، معبرين بذلك أحسن تعبير عن حزبية الفلسفة »[٢٢].

مثالية افلاطون الموضوعية

ظلت المادية حتى القرن الخامس قبل الميلاد الاتجاه الاساسي السائد في الفكر الفلسفي اليوناني. صحيح أنه كانت ثمة عناصر مثالية شابت هذا الفكر (مثل معارضة الايليين بين الحقيقة اليقينية التي تنجلى للعقل وبين الظن غير اليقيني)، ولكن تلك العناصر لم تكن قد صيغت بعد في إطار مذهب فلسفي مستقل ومتكامل

وعلى يدي افلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م) ارتفعت المثالية، وللمرة الأولى، إلى مستوى المذهب الفلسفي الشامل، وبرزت اتجاها معارضا للفلسفة المادية. وهكذا شهدت اليونان القديمة ظهور المادية والمثالية («خط ديمقريطس» و« خط افلاطون» كما يسميهما لينين)، اللتين تمثلان الاتجاهين الرئيسيين المتعارضين في تطور الفلسفة اليونانية، والفلسفة اللاحقة كلها.

ولد أفلاطون في أثينا، في اسرة ارستقراطية عريقة النسب، وبقي حتى آخر أيامه خصماً عنيداً للديمقراطية الأثينية. قاده تطوره الفكري إلى مدرسة سقراط. ومن المراحل الهامة في تشكل فلسفته كان تنقله بين مدن إيطاليا الجنوبية وصقلية، حيث تابع تعرفه على آراء الفلاسفة الايليين والفيثاغوريين، وحيث باءت بالفشل محاولته للتدخل في الحياة السياسية بسراقوصة. عاد افلاطون بعدها إلى اثينا (حوالي ٣٧٨ ق. م)، ليؤسس مدرسته التي عرفت بالأكاديمية[٢٣]. وقد وصلتنا مجموعة مؤلفات فلسفية منسوبة إليه، صيغت على شكل محاورات، وجملة من الرسائل.

ويبدو أن افلاطون بدأ نشاطه الفكري ببعض المحاورات التي تتناول المقولات الاخلاقية. وفي مرحلة النضج وضع كتاب « السياسة »[٢٤]، الذي ألفه على فترات متقطعة. وبين أعمال الشيخوخة ثمة محاورات، تشير إلى قربه من الفيثاغوريين، وهناك « القوانين »[٢٥] - آخر محاوراته وأوسعها. وقد تطرقت اعماله إلى عدد كبير من القضايا - مسائل الوجود، والعالم وأصله، والنفس، والمعرفة (بما فيها المعرفة الرياضية)، والمجتمع، وتقسيم العمل، والتربية، والفن، وغيرها.

يرى افلاطون أن عالم الاشياء الحسية ليس بالعالم الحقيقي، ذلك أن المحسوسات تتغير وتتبدل دوماً، تكون (تولد) وتفسد (تفنى)، ولا تحتوي على شيء يقيني وثابت. أما الماهية الحقيقية للأشياء

(٢٢) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٨، ص ٣٧٦.

(٢٣) نسبة إلى البطل اكاديموس، وكانت ابنية المدرسة تطل على ضريحه (المعرب).

(٢٤) المعروف، خطأ، بـ« الجمهورية » (المعرب).

(٢٥) « النواميس » في الادبيات العربية الاسلامية (المعرب).

الحسية، علتها، فصور مفارقة (عارية عن المادة)، غير محسوسة، تدرك بالعقل فقط، يسميها الفيلسوف « مُثلاً ». فلكل زمرة من المحسوسات هناك ـ في عالم ما فوق الحس، في عالم العقل المحض ـ « مثال » (أو معنى) يقابله [٢٦]. وهذه المثل هي علة المحسوسات، والنموذج الذي صنعت عليه، والغاية التي تنزع إليها، والمفهوم الذي يعبر عن الاساس العام لأشياء الزمرة المعنية. ولكن وجود « المثل » لوحدها لا يكفي لتفسير التغير المشهود في المحسوسات. وبما أن الاشياء الحسية عابرة ومتغيرة فإنها تقوم لا على الوجود فقط، بل وعلى« اللاوجود »، الذي هو « المادة »ـ ميدان الحركة الدائمة والصيرورة المستمرة. تتحد المادة بالمُثل لتحول كل « مثال » إلى جملة من الأشياء المحسوسة، التي ينفصل امرها عن الآخر تبعاً للحيز الذي يشغله في المكان [٢٧].

ان افلاطون ـ بعكس أنصار النظرية الذرية الذين يعتبرون الذرات دقائق مادية ويساوون بين « اللاوجود » والخلاء ـ يقرر أن « اللاوجود » هو « المادة » وأن الوجود الحق هو « المثل » المفارقة. تلك هي **المثالية الموضوعية**، إذ تشتق المادة من « المثل »، من المعاني العارية عن المادة والسابقة عليها والموجودة خارج الوعي البشري وبصورة مستقلة عنه. وهذا الفهم للوجود واللاوجود يقوم في صلب النظرة الافلاطونية إلى عالم الحس، الذي يشغل مرتبة متوسطة بين مملكة « المثل » ومملكة « اللاوجود » أو « المادة ». فان كل ما في الاشياء من وجود إنما يأتيهامن المثل، باعتبارها علتها وصورتها، أما تغير المحسوسات وفسادها فدليل على ارتباطها باللاوجود، بالمادة.

تشكل المثل أهراماً، يتربع على قمته مثال الخير. وهذه المثل علة وجود الأشياء وشرط معرفتها وأصل ماهيتها. وهنا تكتسب مثالية أفلاطون طابعاً **غائياً**، ذلك أن الخير، عندها، ليس مجرد علة أسمى للوجود، بل وغاية له أيضاً. و « المثل » خالدة، لا تكون ولا تفسد، ولا تتحرك ولا تتغير، ولا تندرج تحت المكان والزمان. وبالمقابل فإن عالم المحسوسات هو ميدان الصيرورة والفناء الدائمين، ميدان الحركة والتغير؛ والأشياء المحسوسة كلها، وكذلك صفاتها النسبية، أمور عابرة، فانية، محدودة بالشروط المكانية والزمانية.

ويقابل هذه التفرقة بين ميداني الوجود ـ عالم المثل وعالم الحس ـ تمايز في أشكال المعرفة. **والمعرفة تذكّر** (anamnesis). فقبل أن تحل النفس في الجسم كانت قد طافت في عالم المثل، وتعرفت هناك على الوجود الحق الاصيل. وعندما تتحد بالجسم تنسى ما قد كانت قد عرفته قبل

(٢٦) كالانسان بالذات والشجر بالذات والغرس بالذات، والعدالة بالذات والجمال بالذات والخير بالذات (المعرب).

(٢٧) ومن ذلك تحول « مثال » الانسان إلى زيد وعمرو... (المعرب).

أن تهبط إلى الارض. ولكن النفس لا تزال تحتفظ في اعماقها بذكرى عما شهدته هناك. وعندما تدرك الموجودات، التي هي « ظلال المثل »، تعود بها الذاكرة إلى المعرفة المنسية، إلى المثل.[٢٨].

إن قول افلاطون بالمعرفة لوناً من التذكر كان منطلقاً للمذاهب المثالية « القبْلية » اللاحقة، التي تذهب إلى وجود بعض من المعرفة في الذهن، مكتسب من الروح (النفس)، وموجود « قبل » التجربة وبصورة مستقلة عنها (apriori). ويرى افلاطون أن « المثل » تدرك بالحدس العقلي، الذي لا يتوقف على ادراكاتنا الحسية للعالم الخارجي، أما المحسوسات فتنعكس في « الظنون » (وفي المخيلة جزئياً) التي لا تقدم معرفة حقة. وبين غموض الظن وجلاء المعرفة الحقة (الحدسية) تقف الموضوعات الرياضية، التي تدرك بـ« الفكر » : فهذه الموضوعات تحتوي شيئاً من المحسوسات وشيئاً من « المثل ». وبالرغم من أن افلاطون يجاري الايليين في القول بان الوجود الحق ساكن لا يتغير فإنه في « السفسطائي » و « بارمنيدس » يؤكد أن الاجناس العليا للموجودات ـ الوجود، والحركة والسكون، والهوية والتمايز ـ لايمكن أن تُعْقَلَ إلاّ من حيث أن كلاً منها موجود وغير موجود، مساوٍ لذاته وغير مساوٍ لها، مطابق لنفسه ومتحول إلى « غيره ». فالوجود، بحد ذاته، واحد، سرمدي، مطابق لنفسه، ثابت وساكن، أما الوجود، المأخوذ في علاقته مع « غيره »، فينطوي على التمايز والتغير والحركة. وهكذا يحتوي الوجود على التناقض، فهو واحد وكثير، سرمدي وعابر، ثابت ومتحول، ساكن ومتحرك.

لكن التناقضات لا تظهر إلاّ في ميدان « الظنون »، التي تنشأ في القسم السفلي من النفس. وهي، مع ذلك، الشرط الضروري لحفز النفس على التفكير. و« الديالكتيك »، أو« الجدل »، هو الفن، الذي يحفز على التفكير عن طريق اظهار التناقضات في التصورات العامية اليومية أو الآراء الظنية.

في الكسمولوجيا (علم بنية الكون) يمضي افلاطون، متأثراً بالفيثاغوريين، ليؤكد أن المبادىء

---

(٢٨) تجدر الإشارة هنا إلى « الكهف الافلاطوني ». يشبه افلاطون وجودنا في العالم الواقعي المحسوس بقوم وضعوا في كهف منذ الطفولة، وأوثقوا بسلاسل ثقيلة، وأديرت وجوههم إلى داخل الكهف، بحيث يعجزون عن التلفت إلى الضوء، وهناك مارّة يعبرون أمام الكهف، يحملون آنية مختلفة الاشكال، تسقط عليها اشعة الشمس، فتشكل على جدار الكهف المقابل ظلالاً لها. وليس للناس الموثقين أن يروا إلاّ الظلال هذه، لا الأواني نفسها، ولا المادة، ولا أشعة الشمس، ولا مايجري خارج الكهف، وهكذا فليست الاشياء الحسية سوى « ظلال » المثل، وليس لحواس البشر أن تدرك إلاّ تلك الظلال، لا « المثل » نفسها (المعرب).

الأولى للموجودات مثلثات غير منقسمة، ذرات هندسية بريئة من المادة[٢٩]. ويبني الفيلسوف مذهبه في الكون انطلاقاً من فكرة النفس العالمية ومن القول بتناسخ الأرواح. النفس البشرية أزلية خالدة، مستقلة عن البدن. وكلما طال أمر بقائها في عالم «المثل» (قبل هبوطها على الأرض) كان الشخص الذي حلت في بدنه أكثر حكمة وأغنى معرفة. وتتألف النفس من أجزاء ثلاثة: النفس «العاقلة»، التي هي من خلق «الصانع» (الإله) مباشرة، و«الغضبية» و«الشهوانية»، وكلتاهما من صنع الآلهة الدنيا. وبالتربية والرياضة تتم غلبة النفس العاقلة على التوجهات الشهوانية والنزعات الغضبية.

وبما أن أغلبية الناس لا يستطيعون، بجهودهم الشخصية، بلوغ الكمال، لزم أن تكون هناك دولة وقوانين. وتقوم الدولة على أساس تقسيم العمل بين فئات المواطنين الاحرار، بما يعود على المجتمع كله (على مالكي العبيد، في الحقيقة!) بأفضل النتائج. وقد أشار انجلس إلى أن افلاطون كان عبقرياً في تصوره لتقسيم العمل «اساساً طبيعياً للمدينة (التي هي الدولة عند اليونانيين)»[٣٠]. ونوّه ماركس بأن جمهورية افلاطون المثالية، حيث تقسيم العمل «مبدأ أساسي لتنظيم الدولة»، «ليست إلاّ صورة أثينية مثالية، مأخوذة عن النظام الطبقي في مصر القديمة»[٣١]. فتبعاً لقوى النفس الثلاث يتوزع سكان «المدينة الفاضلة»: النفس العاقلة يقابلها الحكام والفلاسفة، والغضبية يقابلها المحاربون، المهيأون لحماية الدولة من انتفاضات الشعب والهجمات الخارجية، والشهوانية يقابلها الحرفيون. وتقوم كل من هذه الفئات بالمهات الموكلة اليها، دونما تدخل في شؤون الفئات الأخرى.

يعتبر افلاطون الملكية الخاصة والاسرة مصدر النزاع الذي يتهدد وحدة المجتمع. ولذا يقترح، في مشروعه لإقامة «المدينة الفاضلة»، أن يحرم القادة والجند من حق التملك، وأن تباح مشاعية النساء، وأن تتولى الدولة تربية الأطفال. ولكن آراء افلاطون الاجتماعية هذه وغيرها ـ وخلافاً لمزاعم عدد من المؤرخين البرجوازيين ـ لا تمت بصلة إلى الشيوعية. ففي نظرته إلى إلغاء الملكية الخاصة أو إلى مسألة توزيع المنتجات ينطلق افلاطون من مصالح الطبقة المسيطرة وحدها.

لقد كان لفلسفة افلاطون تأثير عظيم على مجمل تطور الفكر الفلسفي اللاحق، ولا سيا المثالي منه. وقد أشار لينين إلى أن المنطلقات الاساسية للفلسفات المثالية الأكثر تطوراً لا تختلف، في

(٢٩) وينسب إلى أفلاطون القول «ان الآلهة تعمل بالهندسة»، وأنه كتب على مدخل «الاكاديمية»: «من لم يكن مهندساً فلا يدخلنّ علينا» (المعرب).

(٣٠) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢٠، ص ٢٣٩.

(٣١) المصدر السابق، المجلد ٢٣، ص ٣٧٩.

جوهرها، عنها في فلسفة أفلاطون.

أرسطو

بين تلامذة افلاطون برز المفكر العبقري أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق .م)، الذي وضع مذهباً فلسفياً، يشكل أحد أهم دعائم الصرح الفلسفي اليوناني، إن لم يكن أهمها اطلاقاً.

ولد أرسطو في مدينة اسطاغرا بثراقية. وتلقى علومه في أكاديمية أفلاطون، حيث تحول من تلميذ إلى مفكر مستقل. ولما توفي أفلاطون غادر أثينا ليستقر في آسيا الصغرى. وعهد إليه سنة ٣٤٣ ق.م بتربية الاسكندر، ابن الامبراطور فيليب المقدوني. وقد شهد عصر انحطاط النظام الديمقراطي في أتينا وغيرها من المدن (الدول) اليونانية، وتعزز سلطة مقدونية، التي كانت تطمح لبسط سيطرتها على اليونان كلها. وفي هذه الفترة ظهر في أثينا حزب موال للمقدونية، يبدو أن أرسطو كان متعاطفاً معه. وعاد أرسطو إلى أثينا سنة ٣٣٥ ق. م، فأسس مدرسة بالقرب من معبد أبولون اللوقبوني، سميت باللوقيون[٣٢]. هنا أشرف أرسطو، ما بين عامي ٣٣٥ و٣٢٣ ق.م، على نشاط المدرسة الواسع، الذي شمل تنظيم وتنسيق المعارف الفلسفية والعلمية، وانشاء عدد من المباحث الجديدة، كان على رأسها علم المنطق. وبعد وفاة الاسكندر ظهرت في اليونان حركة قوية معادية للمقدونية، فغادر أرسطو أثينا، ونزل مدينة خلقيس في جزيرة أوبا، حيث توفي بعد عام واحد.

كان أرسطو غزير التأليف، إلا أن مؤلفاته لم تصلنا كاملة، وما وصلنا منها عبثت به أيدي التلامذة والشراح والمؤرخين. فقد ضاعت مؤلفات الشباب، التي كتبت على شكل محاورات. ويبدو أن المؤلف المشهور «الميتافيزيقا» («ما بعدالطبيعة») هو من جمع تلامذته، اعتماداً على الدروس التي كان يلقيها عليهم في اللوقيون. وله أعمال أخرى هامة، منها «النفس» و«الطبيعة» و«المقولات».

اشتغل أرسطو في مجالات عدة: في المنطق وعلم النفس ونظرية المعرفة ومبحث الوجود والفلك والطبيعة وعلم الحيوان والاقتصاد السياسي والسياسة والاخلاق والتربية والخطابة وعلم الجمال. وهو

---

(٣٢) كما عرفت بالمدرسة «المشائية»، وأصحابها بـ «المشائين» peripatetikos (من peripateo ـ أتمشى)، ذلك أن أرسطو كان يلقي الدروس على تلامذته وهو يتمشى، وهم يسيرون حوله. ويرى باحثون معاصرون ان الاشتقاق الصحيح للكلمة هو من «الممشى المسقوف» peripatos الذي كان بمثابة قاعة المحاضرات. وربما كان ذلك وراء ما نجده في بعض الادبيات العربية الاسلامية من خلط بين المدرستين المشائية والرواقية (نسبة إلى الرواق، وهو بهو ذو اعمدة) (المعرب).

بعرض افكاره من خلال الحوار مع وجهات النظر التي حفل عصره بها ، فتناول بالبحث والنقد آراء أفلاطون والذريين والفيناغوريين والماديين الأول. وقد جاءت كتاباته هذه ـ في كثير من الاحيان ـ من ادق وأثمن المراجع التي تكمل معلوماتنا عن هذه المذاهب الفلسفية القديمة.

نقد المثل الأفلاطونية. المنطق

فلسفة أرسطو ضرب من المثالية الموضوعية ، لكنها مثالية غير منسجمة ، مشربة أحياناً بعناصر مادية في جوهرها . عرض الفيلسوف مذهبه من خلال نقد نظرية « المثل » الأفلاطونية . وفي نقده هذا طرح الحجج التالية :

١ ـ نظرية « المثل » لا تسهم في اغناء معرفتنا بالاشياء ، فالمثل مجرد نسخ أو نظائر من الجزئيات الحسية ، ولا يمكن أن تختلف عنها من حيث المضمون . فإن « مثال » الانسان ، الانسان بما هو إنسان ، لا يختلف في جوهره عن السمات العامة التي تجدها عند كل فرد من البشر .

٢ ـ يفصل أفلاطون عالم المثل عن عالم الأشياء الحسية ، ولذا فإن المثل لاتستطيع أن تمنح المحسوسات أي وجود ، أن تسهم في وجودها الحسي (فلكي يمكن للمثل ذلك ينبغي أن تنتمي إلى ميدان الاشياء الحسية ، بينما المقصود منها أن تكون مجردة ومفارقة) . ومع أن أفلاطون يجعل الاشياء « مشاركة » للمثل ، فإن هذه « المشاركة » (تماماً كـ « المحاكاة » عند الفيثاغوريين) لا تتعدى كونها استعارة شعرية لا طائل تحتها . ثم ان نظرية أفلاطون تعجز عن تفسير ارتباط « المثل » بالاشياء الحسية ، لأنها تنفي أن تكون هذه المثل ماهيات مباشرة للأشياء .

٣ ـ يقع أفلاطون في تناقض منطقي ، حينما يرى أن بعض المثل ترتبط بالمثل الاخرى ارتباط العالم بالخاص ، الكلي بالجزئي ، وأن المثل ماهية وجود الأشياء . فعندئذ يغدو كل مثال ماهيةً من جهة ، لانه يحضر في المثل الأقل عمومية وشمولاً ، ولا يكون ماهية ، من جهة ثانية ، لانه يشارك بدوره في مثال آخر أعم منه ، هو ماهيته .

٤ ـ يقود الفصل الأفلاطوني بين عالم المثل وعالم المحسوسات إلى استنتاج أخرق . فهناك تشابه بين المثل والجزئيات الحسية . والمذهب الأفلاطوني يقتضي بالضرورة وجود « مثال » للمتشابه بين الأشياء . فبالإضافة إلى « مثال » الإنسان والإنسان المحسوس المقابل له يجب أن يكون هناك « مثال » (انسان) آخر ، يعبر عن أوجه التشابه بينهما ، عما هو مشترك بينهما [٣٣] . ومن ثم فإن

---

(٣٣) ومن هنا اشتهرت هذه الحجة باسم « حجة الإنسان الثالث » (المعرب) .

للمشترك بين هذين المثالين والانسان الحسي « مثالاً » ثالثاً ، يجمع بينها . وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية!

٥ ـ إن أفلاطون ، حين يجعل عالم المثل عالماً للماهيات الخالصة المفارقة ، البعيدة عن كل ما يجري في عالم الحس من تغير وحركة ، قد حرم نفسه من إمكانية تفسير وقائع الحدوث (الولادة والفناء ، الكون والفساد) والحركة في العالم.

٦ ـ يقترب أفلاطون ، بنظريته في المثل ، من القول بعلية كل ما يظهر في العالم ، ويرجع هذه العلل إلى أساس واحـد ، لا يحتاج إلى أساس ، هو « مثال الخير » . ولكن هذا يتناقض مع وجود مفاهيم ، لا يمكن ردها أبداً إلى مفهوم واحد أسمى.

عن معارضة أرسطو لأفلاطون هذه [٣٤] قال لينين : « لقد تجاوز نقـد أرسطـو لنظـريـة المثـل كونه نقداً لمثالية أفلاطون ، ليصبح نقداً للمثالية عامة [٣٥] » . ولكن أرسطو ، برغم انتقاداته هذه ، لم يصل إلى حد نفي القول المثالي بعلة مفارقة لأشياء العالم الحسي. فالاشياء الملموسة ، أو أعيان الموجودات ، هي ، في نظره ، وحدة ، تضم « المادة » (« الهيـولي ») و « الصـورة » [٣٦] . وهـذه الصورة مفارقة ، بريئة من المادة ، تأتي إليها من الخارج. فالكرة النحاسية ، مثلاً ، هي إتحاد المادة ـ النحاس ، بالصورة ـ الهيئة الكروية ، التي يسبغها النحّاس عليها . ولكن في الكرة الموجودة فعلاً تشكل الصورة والمادة كلاً واحداً [٣٧] .

بيد أن التضاد بين « المادة » و« الصورة » ليس تضاداً مطلقاً . فالنحاس « مادة » بالنسبة للكرة المصنوعة منه ، و« صورة » بالنسبة للعناصر الفيزيائية المكوّنة للنحاس . والنحاس فاقد للصورة طالما لم يكتسب شكلها الكرة. ولكن النحاس نفسه « امكان » (« قوة ») للصورة ، لأن بوسع النحّاس

---

(٣٤) ولكن افلاطون نفسه سبق أرسطو إلى نقد نظرية « المثل » ، وذلك في محاوراته المتأخرة « بارمنيدس » و« فيلابوس » و« السفسطائي » (المعرب) .

(٣٥) لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٢٩ ، ص ٢٥٥ .

(٣٦) وجدير بالذكر أن الكلمة ، التي تترجم عادة بـ « المثال » (idea) عند عرض مذهب افلاطون ، والكلمة ، التي تترجم بـ « الصورة » (forma) في مجال بسط فلسفة أرسطو ، هما في الأصل اليوناني كلمة واحدة ـ eidos (المعرب) .

(٣٧) وقد هذّب لاحقاً مذهب أرسطو هذا ، فنسب إليه القول بالعلل الاربع التالية : المادية (أي المادة التي يصنع منها الشيء ، كالنحاس بالنسبة للتمثال) والصورية (الصورة التي تسبغ على المادة ، كصورة سقراط مثلاً) والفاعلية (كالفنان الذي يصنع التمثال) والغائية (أي الهدف المتوخى ، مثل تجسيد مثال الجمال أو تذكير الاحياء بعظمة الاموات) (المعرب) .

سباغ هذه الصورة على مادة النحاس. وبذلك تكون الصورة « فعلٌ » لما تشكل المادة « امكاناً » له، وتكون المادة « امكاناً » (« قوة ») لما ستكون الصورة فعلاً له. وفي عالم المحسوسات هناك دوماً إمكانية للانتقال من « المادة » إلى « الصورة » الموافقة لها، وبالعكس. فهاتان المقولتان، كما يشير انجلس، « مرنتان » للغاية عند أرسطو. وإذا صعدنا سلّم « الصور » وصلنا أخيراً إلى « صورة » أعلى، هي « المحرك الأول »، او الإله، القائم خارج العالم.

وبذلك يأتي المذهب الارسطي في « الصور » ضرباً من المثالية الموضوعية. فأرسطو لم يمضِ، في نقده للفصل الأفلاطوني بين المثل والأشياء، إلى نهايته المنطقية. و لكن مثالية أرسطو غالباً ما تنبدى « أكثر موضوعية وبعداً وعمومية من مثالية أفلاطون. وبذلك جاءت فلسفته الطبيعية أقرب إلى المادية »[٣٨]. ففي حين يعتبر أفلاطون الموجودات الحسية « ظلالاً » للوجود الحق، ينظر إليه أرسطو على أنها وحدة للصورة والمادة موجودة وجوداً فعلياً.

وهكذا فإن ماهية الاشياء (« صورتها ») لا تنفصل عن الاشياء ذاتها. وإذا كان أفلاطون ينكر على أشياء العالم الحسي أن تكون مادة للمعرفة فإن أرسطو يجعل من العالم الخارجي المحيط بالانسان مجالاً طبيعياً للنشاط المعرفي البشري، نصل من خلال دراسته ومعرفته إلى إدراك العالم. وترتكز نظرة أرسطو إلى الوجود على مذهبه في المقولات، الذي يكرس لـه مـؤلفـاً خـاصـاً، هـو « المقولات » (« قاطيغورياس »)، كما ويعرض له في « الميتافيزيقا ». ان المعرفة الاكمل عن الشيء تأتي من معرفتنا لماهيته. ويحاول أرسطو (أو المؤلف الذي يبسط وجهة نظره) الإجابة على السؤال: كيف يجب أن يكون المنطلق المؤدي إلى المعرفة العلمية في مسألة الماهية؟ إن المقولات، عند أرسطو، ليست، في المقام الأول، مفاهيم، بل هي أنواع الوجود وأجناسه الأساسية، وهي، بالتالي، الاجناس الاساسية لمفاهيمنا عن الوجود، صفاته وعلاقاته. ان مقولات أرسطو هي مقولات الوجود والمعرفة، تارة، ومقولات اللغة، تارة أخرى[٣٩]. وهو يذكر في « المقولات » عشراً منها: ١ ـ الجوهر (الانسـان، الحصـان)؛ ٢ ـ الكـم (ثلاثـة أشبـار)؛ ٣ ـ الكيـف (أبيض، أسود)؛ ٤ ـ الإضافة (كالابوة والبنوّة)؛ ٥ ـ الأين (في السوق)؛ ٦ ـ المتى (مساءً، في

(٣٨) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص ٢٥٥.

(٣٩) اشارة إلى الاختلاف في مسألة طبيعة المقولات الارسطية. فهناك من يرى أنها الاجناس العليا للأشياء، وهو الرأي الأكثر شيوعاً، وثمة من يذهب إلى أن أرسطو استخرجها من المعاني النحوية (باللغة اليونانية): فالجوهر يقابل الاسم، والكم ـ العدد، والكيف ـ الصفة، والإضافة ـ المضاف والمضاف اليه، والأين ـ اسم المكان، والمتى ـ اسم الزمان، والوضع ـ الفعل اللازم، والملك ـ صيغة الماضي البعيد، وأن يفعل ـ صيغة الفعل المتعدي، وأن ينفعل ـ صيغة المبني للمجهول (المعرب).

العام الماضي)؛ ٧ ـ الوضع (جالس، مستلق)؛ ٨ ـ الملك (لابس الثوب، شاكي السلاح)؛ ٩ ـ أن يفعل (يقطع، يحرق)؛ ١٠ ـ أن ينفعل (مقطوع، محروق)[٤٠].

ومن هذه النظرة إلى العالم الواقعي المحسوس ينطلق أرسطو في فهمه للمعرفة والمنطق. ففي نظرية المعرفة يقول أرسطو بوجود الواقع وجوداً موضوعياً، مستقلاً عن الشعور، ويذهب إلى أن أحاسيس الإنسان انعكاس لأشياء العالم. ويعارض التفرقة الأفلاطونية بين «الظنون» الحسية و«المعرفة» العقلية فيؤكد على التجربة الحسية مصدراً للمعرفة، وينوه بأن الاحساس يفترض وجود موضوع للادراك، غير مرهون بالوعي. وبالرغم من قول أرسطو أنه لا شيء في الذهن إلاّ وكان موجوداً في الحواس من قبل، فإن هذا لا ينسحب عنده على «أوليات» (أو بديهيات axioms) العلم والتفكير، التي يتعذر استنباطها من مبادىء أعلى منها، والتي تشكل ـ بحكم قيمتها المطلقة بالنسبة للنشاط المعرفي ـ مرتكزات فكرية، نظرية عقلية، لا تجريبية[٤١].

وكان أرسطو أول فيلسوف يوناني وصلتنا منه مؤلفات تعالج قضايا المنطق معالجة منهجية منظمة. المنطق، عنده[٤٢]، علم البرهان ومبحث اشكال التفكير الضرورية للمعرفة. يرى أرسطو أن العلاقات القائمة بين المعاني أو المفاهيم تعكس روابط موضوعية وواقعية. فإذا كانت العلاقة بين الموضوع والمحمول في القضية المنطقية يمكن أن تقابل علاقة قائمة في الواقع ذاته، أو لا تقابلها، فإن للعلاقة بين مفاهيم القياس (syllogism) قيمة موضوعية: إن الأساس المنطقي في القياس، القائم على معرفة السبب، يتطابق مع السبب الواقعي؛ ومن هنا تنبع ضرورة التسلسل المنطقي في القياس[٤٣].

---

(٤٠) ما جاء بين أقواس هو من إضافتنا. ولتسهيل حفظ المقولات صاغها أحدهم من العرب في بيتين من الشعر:

زيد، الطويل، الأزرق، ابن مالك	في بيته، بالأمس، كان متكّى
بيده رمحٌ، لواه، فالتوى	فهذه عشر مقولات سوى

(المعرب).

(٤١) كالقول «الكل أعظم من الجزء»، أو «الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فيما بينها»، ومبادىء «عدم التناقض» و«الثالث المرفوع»... (المعرب).

(٤٢) لم يرد لفظ «المنطق» (Logike) عند أرسطو، ولم يستخدم كمصطلح فنيّ إلاّ في عصر متأخر؛ فحتى عهد شيشرون (القرن الاول ق.م) كان لا يزال يستعمل بمعنى «الجدل»، ثم صار يستخدم في أيام الاسكندر الافروديسي (القرن الثاني بعد الميلاد) بالمعنى المتعارف للمنطق (المعرب).

(٤٣) انظر: أ. أخمانوف. آراء أرسطو المنطقية، موسكو، ١٩٦٠، ص ٩٣.

وبما أن مسألة علاقة العام بالخاص (أو الكلي بالجزئي)، التي هي احدى مسائل الديالكتيك، تمثل إحدى القضايا الرئيسية في فلسفة الوجود الأرسطية، فإن منطق أرسطو، الذي يعتبر العلاقات القائمة بين المفاهيم علاقات للوجود أو تحديدات له، يعرض أيضاً لقضايا الديالكتيك. «فالمنطق الموضوعي، عند أرسطو، يتشابك دوماً مع المنطق الذاتي، مع أن الظاهر منهما هو الموضوعي دائماً»، «ففي كل خطوة يخطوها أرسطو يطرح قضية الديالكتيك بالذات»[٤٤]. ونظراً للارتباط الوثيق بين منطق أرسطو وبين رؤيته للوجود المبسوطة في «الميتافيزيقا»، فان أخطاء فهمه لديالكتيك العام والخاص قد انعكست على المنطق أيضاً. ففي المنطق، كما في «الميتافيزيقا»، نلمس «إيماناً ساذجاً بقدرة العقل، بقدرة المعرفة ويقينيتها الموضوعية، من جهة، وتخبطاً ساذجاً، تخبطاً مسكيناً بائساً، في فهم ديالكتيك العام والخاص، ديالكتيك المفهوم عن الشيء المفرد، أو الظاهرة المفردة، ووجوده المحسوس»[٤٥].

ليس المنطق، عند أرسطو، علماً مستقلاً، وإنما هو «آلة» (Organon) للعلوم كلها. وهو يسمي المنطق «تحليلاً»، ويعرض لنا في «التحليلات» («أنالوطيقا») مذهبه في القياس (في «التحليلات الأولى») والبرهان (في «التحليلات الثانية»). فالمنطق، في الفهم الارسطي له، بحث في الطرق التي بواسطتها يمكن تحليل القضية إلى عناصر، تصلح لأن تكون أساساً لتفسيرها. و «الردّ (apagogé) هو الطريقة الأساسية في المنطق الأرسطي. ويسميه أرسطو «علماً» (epistemé)، بمعنى النظر الذي يمكننا من التمييز بين شروط البرهان وأشكاله ومراتبه؛ ومن الوقوف على القضايا الأخيرة، التي يتعذر بعدها متابعة ردّ (تحليل) القضية إلى عناصر أبسط، تفسر بها. ويعرض أرسطو آراءه المنطقية في كتب عديدة، هي - بالإضافة إلى «التحليلات» - «المواضع الجدلية» («طوبيقا») و «العبارة»، و «الأغاليط» أو «تفنيد الحجج السفسطائية»، و «المقولات»، وفي أمكنة متفرقة من كتابي «الميتافيزيقا» و «الأخلاق».

يعنى أرسطو، في أبحاثه المنطقية، بالمشكلات الثلاث التالية: ١ - مسألة طريقة تحصيل المعرفة الظنية (أو الاحتمالية). ويطلق أرسطو على هذا المبحث اسم «الجدل» («الديالكتيك»)، ويبسطه في كتاب «طوبيقا» (من «طوبوي» - المواضع التي تؤخذ منها الاستدلالات الاحتمالية). ٢ - مسألة الطريقتين الاساسيتين في استجلاء المعرفة، سواء منها الظنية أو اليقينية - طريقتي الحد والبرهان. ٣ - مسألة طريقة إيجاد المعرفة - طريقة الاستقراء (induction).

وينطلق أرسطو من افتراض وجود مسائل، يتعذر معرفتها معرفة حقة يقينية ولا تعرف إلاّ

---

(٤٤) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص ٣٢٦.

(٤٥) المصدر السابق.

معرفة ظنية احتمالية، ليؤكد أن هذه المعرفة الاخيرة تتطلب منهجاً خاصاً. وهذا المنهج ليس منهج العلم، بالمعنى الدقيق للكلمة، بل منهج قريب منه، هو فن الجدل (« الديالكتيك »). وهكذا يخرج أرسطو على التقاليد السقراطية والأفلاطونية في استخدام مصطلح « الديالكتيك ». فليس « الديالكتيك » عنده فن عرض الحقيقة اليقينية، بل استدلال خال من التناقض. إن قيمة « الجدل » تقوم، أولاً، في أنه يطوّر القياسات الذهنية التي من شأنها أن تقود إلى إجابة احتمالية على المسألة المطروحة وأن تكون خالية من التناقضات، وتعود، ثانياً، إلى أنه يقدم وسائل تساعد على اكتشاف الخطأ في الإجابات المطروحة بصدد المسألة المعنية.

في النفس والاخلاق

لم يضع أرسطو علم المنطق فحسب، بل وأرسى أسس علم النفس أيضاً. وتعتبر رسالته « في النفس » من أثمن مؤلفاته اطلاقاً؛ فيها يبحث مشكلة النفس وظاهرتي الادراك (الحسي) والذاكرة.

والنفس أشرف مراتب نشاط الجسم؛ وهي « تحقق » الجسم و« كماله ». وتتضمن النفس جزءاً لا يعتريه كون ولا فساد، هو « العقل » (nous)، أما باقي الاجزاء فتفنى بفناء البدن. ولكن أقوال أرسطو في طبيعة النفس والعقل لا تخلو من غموض وابهام، مماجعلها موضع تأويلات مختلفة. ومع ذلك تبدو النزعة المادية جلية في قوله باستقلال الموضوع حيال الادراك. وعني أرسطو بقضية الذاكرة، التي هي -عنده- استعادة صور أشياء عرضت لنا في الماضي. اما شرط التذكر فهو العلاقة، التي تجعلنا، بمجرد ظهور موضوع ما، نتصور موضوعاً آخر. وهذه العلاقة يمكن أن تكون علاقة تشابه أو تضاد، تتابع (زماني) أو تقارب (مكاني).

ويهتم أرسطو بالاخلاق خاصة. وتقوم آراؤه في الفعل الاخلاقي والفضيلة الخلقية على القول بغائية موضوعية، تلف العالم كله، بما في ذلك كافة الاعمال البشرية. فالغاية، التي يبتغيها الناس لذاتها فقط، هي الخير الاعظم، أو السعادة، التي تتكشف من خلال العلم الأعلى- « العلم السياسي ». وهذه السعادة ليست في الثروة المادية، ولا في اللذة، حتى ولا في الفضيلة لوحدها. إنها كمال الفعل. فنشاط الانسان نشاط عاقل، وغاية الانسان العاقل هي تأدية وظيفته على أحسن وجه، وتوافق كل فعل من أفعاله مع الفضيلة المقابلة له. والمهم هو تجسيد القدرات في الحياة العملية، الانتقال بالخصال الخيرة من الوجود « بالقوة » إلى الوجود « بالفعل ». فهنا تسود القاعدة التي تحكم الالعاب الاولمبية: الجائزة تمنح للمنتصر، لا للأقوى أو الأجمل.

و« الوسط » مفهوم مركزي في فلسفة الاخلاق الارسطية. وهو يعكس القدرة على التوجه

الصحيح، على اختيار السلوك الأحسن، على تحديد موضع الخير: فالانسان الفاضل يختار « الوسط » دوماً بين الإفراط والتقتير[٤٦]. ولكن في الأمور الحسنة لا يكفي الأخذ بالوسط منها، بل ينبغي الاخذ بالاحسن اطلاقاً.

ويقسم أرسطو الفضائل إلى نوعين أساسيين: خلقية (كالشجاعة والعدل) ونظرية (أو عقلية، كالعلم والفن). إن الهدف الاصيل الحق لحياة الانسان هو السعادة، التي هي الفعل الموافق لأشرف فضيلة. وأشرف الفضائل فضيلة النظر العقلي، النظر إلى الحقيقة، النظر البعيد عن متاعب الحياة العملية وهمومها. إنه نظر مطلوب بحد ذاته، فلا ينزع إلى أي هدف خارجي (غير هدف تأمل الحقيقة)، وينطوي على سعادة، خاصة به وحده. وكان هذا المثل الأعلى، الذي يتطلع إليه أرسطو، انعكاساً لواقع اليونان في القرن الرابع قبل الميلاد، واقع انفصال العمل الذهني عن الجسدي، واحتكار المواطنين الأحرار للأول منها.

العالم والطبيعة

جاء المذهب الارسطي في بنية العالم أدنى درجة بالمقارنة مع فلكيات الفيثاغوريين وفيزياء الذريين. ففي حين قال الفيثاغوريون بحركة الارض حول النار الكونية المركزية، وذهب الذريون إلى وجود عوالم متعددة، يرى أرسطو مركزية الأرض في الكون، وأن عالمنا وحيد فيه. الأرض كروية الشكل، ساكنة لا تتحرك، تقوم في مركز الكون، ويدور حولها القمر والشمس والكواكب[٤٧] وفلك النجوم الثابتة. والاله، « المحرك الاول »، هو المصدر الأخير للحركة في العالم.

والعالم قسمان: عالم ما تحت القمر (ما بين فلك القمر والأرض) وعالم ما فوق القمر (ما بين فلك القمر وآخر فلك النجوم الثابتة). والعالم الأول ميدان التغيرات المتصلة الدائمة (عالم « الكون والفساد ») والحركات العشوائية غير المنتظمة. وتتألف الاجسام فيه من العناصر « السفلية » الأربعة: التراب والماء والهواء والنار. والأرض أثقل هذه العناصر، ولذا تستقر في المركز، وتغلفها كرات الماء والهواء والنار. أما العالم الثاني فميدان الحركات المنتظمة، ميدان الخلود واللاتغير،

---

(٤٦) وهكذا تكون « الفضيلة وسطاً بين رذيلتين »: الكرم وسط بين التبذير والبخل، والشجاعة وسط بين التهور والجبن... ومن هنا جاء المصطلح الشهير ـ « الوسط الذهبي ».

(٤٧) الكواكب نفسها ثابتة لا تتحرك، إنما الذي يدور هو « الفلك »، الذي يحمل الكواكب (المعرب).

سالف كواكبه ونجومه من عنصر خامس، أشرف العناصر، هو «الاثير»[٤٨]. وتقابل هذه التفرقة بين العالمين تفرقة في طبيعة الحركات الجارية فيها. الحركة الدائرية المنتظمة أولى الحركات واكثرها كمالا. ويتجلى هذا النوع من الحركة في الحركة اليومية المنتظمة لفلك النجوم، ويتجسد بصورة أقل جلاء في دوران الكواكب حول الأرض، اذ تؤثر فيها العناصر «الارضية» الاربعة، فتحرفها عن انتظامها ودائريتها. وتلي الحركة الدائرية الحركة من أعلى إلى أسفل، باتجاه المركز (...). وإلى هذه الحركة تنزع الاجسام كلها، فبالقوة وحدها يمكننا، مؤقتاً، منعها من [illegible] الأرض. [illegible] هاتان الفكرتان الارسطيتان - القول باختلاف تركيب عالمي ما تحت القمر [illegible] بمركزية الأرض وثباتها في الكون - سادتا في الآراء العلمية والفلسفية على امتداد [illegible]

[illegible] مبدأ الغاية مركزاً هاماً في العلم الطبيعي الارسطي. وبالرغم من أن الغائية الارسطية [illegible] الوجود كله، وتقود، في نهاية المطاف، إلى الاله، فانها تشكل خطوة إلى الأمام [illegible] مع أفلاطون. فأرسطو، إذ يؤكد على الغائية في الطبيعة عامة، يعارض القول الافلاطوني [illegible] العالم الواعية والموجهة، ويطرح بدلاً عنه الغائية الباطنية غير الواعية في الطبيعة. ويستدل [illegible] على الغائية بما يلاحظه في الطبيعة من نمو الكائنات الحية كعملية قانونية، تتكشف فيها [illegible] تركيبها الذاتية الداخلية، التي تتضح فيما بعد، في مرحلة النضج، وكذلك أفعال الحيوان الغريزية، وتلاؤم أجسام الاحياء مع الوسط الخارجي، الخ.

في المجتمع والسياسة

[illegible] أرسطو عدداً من الأفكار العميقة في معرض دراسته لظواهر الحياة الاجتماعية والسياسية. وقد اشار ماركس إلى أن أرسطو بحث في ظواهر الطبيعة والمجتمع والفكر، وكان أول من درس شكل **القيمة**. وبالرغم من أن العلاقات العبودية القائمة آنذاك حجبت عن الفيلسوف إمكانية رؤية الجوهر الحقيقي للظواهر الاقتصادية، فإنه استطاع أن يرى في القيمة التبادلية للسلع تعبيراً عن تساوي قيمتها. فأرسطو، كما يقول ماركس، «يشير بوضوح إلى أن شكل السلعة النقدي ليس إلا تطويراً لاحقا لشكل القيمة البسيط، أي للتعبير عن قيمة سلعة ما بسلعة أخرى»[٤٩].

وفي آرائه عن الدولة اعتمد أرسطو على دراسة مادة ضخمة، جمعها تلامذته من دساتير ١٥٨ من المدن (الدول) اليونانية، عثر على احدها - «دستور أثينا» - عام ١٨٩٠ م. وجاءت [illegible]

(٤٨) وقد عرف هذا الرأي فيما بعد بمذهب «الجوهر الخامس» Quinta Essentia (المعرب)

(٤٩) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢٣، ص ٦٩

أرسطو عن الطبقات الاجتماعية واشكال الحكم لتعكس أزمة المجتمع العبودي الاثيني، وبداية انحطاط طبقة ملاك العبيد.

الزراع، عند أرسطو، أنفع الطبقات الاجتماعية، لأنهم - بنمط حياتهم وتوزعهم جغرافياً - غير ميالين للمشاركة في أمور الحكم. ومقاليد الحكم في الدولة يجب أن تتركز بيد الطبقات الاجتماعية ذات الدخل المعتدل. وعلى غرار العلاقات القائمه في الاسرة[50] يميز أرسطو أشكالاً ثلاثة للحكومة الصالحة وثلاثة للحكومة الفاسدة. أما الحكومه الصالحة فهي الحكومة التي تنتفي فيها إمكانية استغلال السلطة لمصالح الحاكم الشخصية، وتسخر فيها السلطة لخدمة الشعب كله. واشكالها هي: الملكية (حكومة الفرد الفاضل العادل) والارستقراطية (حكومة الاقلية الفاضلة العادلة) و« البوليتيا »، أي حكومة الطبقه الوسطى، القائمة على مزج الاوليغارخية (حكومة الاغنياء والاعيان) والديمقراطيه (حكومة الاغلبية الفقيرة). والحكومات الفاسدة هي الطغيان (حكومة الفرد الظالم) والاوليغارخية والديمقراطية المتطرفة.

٦ - الفلسفة الهيلينستية

إلى أواخر القرن الرابع قبل الميلاد برزت جلية دلائل الازمة التي انتابت الديمقراطية العبودية في أثينا. وقد أدت هذه الأزمة إلى فقدان أثينا (ومدن أخرى) استقلالها السياسي. وانضوت أثينا تحت لواء الامبراطورية الكبرى، التي أسسها الاسكندر المقدوني. ولم يكن انحلال هذه الامبراطورية بعد وفاة الاسكندر ليحدّ من تردي الاوضاع وتفاقم هذه الأزمة، التي كانت تضرب جذورها في علاقات الرق المهترئة ذاتها. وقد امتدت هذه الأزمة إلى الحياة الروحية، فأحدثت تغيرات عميقة في ميدان الفكر، وعززت الطابع التأملي للفلسفة اليونانية القديمة. وفي هذا العصر ظهرت التيارات الرئيسية الثلاثة في الفلسفة الهيلينستية[51]: الشكية والابيقورية والرواقية.

الشكّية

انتشر هذا التيار على امتداد القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد، ثم راج في القرنين الأول والثاني للميلاد. وقد انطلق الشكاك من تعليق الحكم، أو التوقف عن تفضيل أحد الحكمين المتناقضين على الآخر، فالحكم ونقيضه متعادلان عندهم.

---

(٥٠) أو المنزل، ويضم الزوج والزوجة والبنين والعبيد (المعرب).

(٥١) يمتد العصر الهيلينستي من عام ٣٢٣ ق.م (عام وفاة الاسكندر المقدوني) وحتى عام ٣٠ ق.م (عام احتلال روما لمصر - آخر الدول الكبرى الهيلينستية).

لقد أفاد الشكاك من الآراء التي ظهرت في مجرى تطور الفلسفة قبلهم. فقد سبق لانصار الديالكتيك الساذج من ممثلي المدارس الفلسفية الأولى أن قالوا بتغير الأشياء وظواهرها، وبنسبية الكيفيات الحسية، وبغياب الناظم الذي يسمح لنا باختيار أحد الحكمين المتناقضين. كما كانت ثمة أفكار مماثلة عند الفلاسفة الايليين والسفسطائيين، وفي مذهب أفلاطون عن عالم الحس. ولكن هذه الأفكار المتناثرة كان عليها أن تنتظر حتى العصر الهيلينستي، عصر تفسخ أسلوب الانتاج العبودي، لتنتظم في مذهب فلسفي متكامل ـ مذهب الشك.

وكان **بيرون** (حوالي ٣٦٥ـ٢٧٥ ق.م) رائد المدرسة الشكّية. الفيلسوف، عنده، هو ذلك الانسان الذي يبتغي السعادة. والسعادة تقوم في الطمأنينة، في انعدام الخوف والجزع. وعلى الانسان، الذي يطمح لبلوغ السعادة، أن يجيب على اسئلة ثلاثة: ١ ـ مم تتألف الاشياء؟ ٢ ـ كيف يجب أن يكون موقفنا منها؟ ٣ ـ ما الفائدة التي نجنيها من موقفنا هذا؟

أما السؤال الأول فلا جواب عليه: فليس بإمكاننا أن نحكم قطعاً بأن الشيء موجود. وبذلك يرتفع القول بيقينية أي من أساليب المعرفة أو عدمها، فلكل حكم نقيض يعادله. ومن استحالة الاحكام القطعية ينتقل بيرون للإجابة على السؤال الثاني: إن الموقف الفلسفي الحق من الأشياء يقتضي تعليق الحكم عليها. ولكن هذا لا يعني أنه ليس ثمة شيء يقيني، فادراكاتنا الحسية يقينية حتماً. أما الخطأ فيأتي من الاحكام ـ عندما نحاول الحكم على مظاهر الاشياء كما تبدو لنا، فنتصورها من طبيعة الاشياء ذاتها [٥٢]. ومن هنا يأتي الجواب على السؤال الثالث: إن المنفعة، التي نجنيها من التوقف عن الحكم، هي حالة من السكينة والطمأنينة، تمثل السعادة القصوى التي يمكن أن يظفر بها الفيلسوف.

وقد تطورت الشكّية لاحقاً على يدي أتباع بيرون وتلامذته، أمثال تيمون وانا سيداموس وسكستوس امبريقوس، أحد متأخري الشكاك (القرن الثاني للميلاد).

ابيقور

بلغت المادية الذرية اليونانية قمة تطورها في فلسفة **ابيقور** (٣٤١ ـ ٢٧٠ ق.م). ولد ابيقور في جزيرة ساموس، وتتلمذ على يدي ناوسيفان، أحد اتباع ديمقريطس. وأمضى خمس سنوات في تدريس الفلسفة في ميتيلين ولامباسك، قصد بعدها أثينا، حيث أسس مدرسة، عرفت بـ« حديقة ابيقور».

(٥٢) يقول بيرون: « إن الشك يقر بأن الشيء الفلاني يبدو لنا أبيض، وأن العسل يبدو حلو المذاق، وأن النار تحرق، ولكنه يمتنع عن الحكم بأن الشيء الفلاني أبيض بحد ذاته، أو أن العسل حلو، وأن من طبيعة النار أن تحرق» (المعرب).

برى ابيقور أن المهمة الاساسية للفلسفة هي رسم الاخلاق والسلوك الذي يؤدي إلى السعادة. ولكن تأسيس الاخلاق متعذر إلاّ إذا حددنا المكانة التي يشغلها الانسان ـ كجزء من الطبيعة ـ في الطبيعة ذاتها. وهكذا يجب أن تقوم الاخلاق على الطبيعيات، التي تتضمن مبحث الانسان، مما يطلب، بدوره، النظر في المعرفة ومقولاتها.

وبتبنى ابيقور المذهب الحسي (sensualism) ويطوّره إلى الأمام. إن كل ما نحسه يقيني وصادق، فالحواس لا تخدعنا أبداً. أما الخطأ فيحصل نتيجة الحكم الخاطىء على المعطيات التي تقدمها الحواس. فالحواس نفسها لا تحكم، ولذا لا يمكن أن تخطىء. وحتى الاوهام والهلوسات لا تبرهن مطلقاً على بطلان الأحاسيس. وهنا يفترق ابيقور عن ديمقريطس الذي اعتبر الادراكات الحسية أمورا ثانوية، ذات قيمة محض « ظنية »، غير علمية. وأهم أشكال التفكير المنطقي هو **الاستقراء**، التعميم. وبما أن الادراك الحسي يمثل المعيار الوحيد للحقيقة فإنه يمثل أيضاً معياراً لاستنتاجاتنا عن الاشياء غير المدركة مباشرة، شريطة الا تقع هذه الاستنتاجات في تناقض منطقي مع معطيات الادراك. وبذا يكون التسلسل المنطقي شرطاً أساسياً للمعرفة اليقينية الحقة.

ولكن ابيقور، الذي يأخذ بالمبادىء العامة لمذهب ديمقريطس، يحاول البرهان على أن القول بالحتمية السببية لجميع الظواهر الطبيعية يجب ألاّ يؤدي إلى نفي الحرية البشرية. ففي إطار هذه الحتمية بالذات ينبغي التدليل على السبيل المؤدي إلى الحرية. وانطلاقاً من هذه الفكرة يدخل ابيقور تعديلات على ذرية ديمقريطس. فإذا كانت ذرات ديمقريطس تتحرك في الخلاء بفعل الضرورة الميكانيكية الخارجية فإن ذرات ابيقور تتحرك بفعل خاصية باطنية للذرة، بفعل « ثقلها »، الذي يمثل ـ إلى جانب التشكل والوضع والترتيب ـ قرينة أساسية من قرائن الذرة. بهذه الفكرة يرتبط أيضاً قول ابيقور بأن الذرات لا متناهية في عددها، لا في أشكالها، فصورها محدودة، لأن الذرات لا يمكن أن تكون ثقيلة جداً. وبالثقل تتحرك الذرات حركة مستقيمة من الاعلى إلى الاسفل، غير أنها تستطيع، تلقائياً، أن تنحرف قليلاً عن خط سقوطها، فتصبح حركتها منحنية، بدلاً منها مستقيمة. وقد جاءت فكرة ابيقور عن الحركة الذاتية للذرات اسهاماً رائعاً في تطوير المادية. ومن هذه النظرة الساذجة ينطلق ابيقور للتأكيد على أن انحراف الذرات شرط ضروري وأساسي لحرية الإنسان.

يوجه ابيقور فلسفته الاخلاقية ضد الاوهام والخرافات الدينية التي يرى فيها امتهاناً للكرامة البشرية. فالأخلاق تهدف إلى السعادة، والسعادة تقوم في الشعور باللذة. واللذة خير، وكل ما يؤدي اليها خير أيضاً؛ والألم شر، وكذلك كل ما يؤدي إليه. ولتحصيل السعادة لا بد أولاً من إزالة جميع العوائق التي تعترض طريقها: الخوف من تدخل الالهة في حياة البشر، والجزع من

الموت، ونهب الحياة الاخروية. فهذه المخاوف كلها باطلة لا أساس لها، ذلك أن الآلهة لا تخيف أحداً، فليس بوسعها الدخل في أمور الناس. إنها لا تقطن عالمنا هذا، بل تسكن الفراغات الفاصلة بين العوالم. والنفس فانية، كونها اتحادا مؤقتا للذرات. والفيلسوف، إذ يعي هذه الحقيقة، يتحرر من كل وهم أو خوف، من شأنه تنغيص سعادته.

إن التحرر من المخاوف، التي تسترق الروح، يفتح الطريق إلى السعادة. والحكيم يفرق بين طوائف ثلاث من اللذات: ١ - لذات طبيعية وضرورية للحياة (كلذة الطعام والشراب)؛ ٢ - طبيعية لكن غير ضرورية للحياة (لذة الاغذية المترفة)؛ ٣ - غير طبيعية وغير ضرورية للحياة (لذة المال والكرامات الاجتماعية)[٥٣]. وهو يصغي إلى اللذات الأولى فقط، وينصرف عن باقي اللذات، فيعيش حياة راضية مطمئنة، لا تشوبها حسرة أو هم أو تأفف، هي سعادة الفيلسوف الحقيقية.

لقد كانت فلسفة ابيقور آخر المذاهب المادية في اليونان القديمة. وكانت آراؤه، وسيرة حياته القريبة من التنسك، موضع تكريم واجلال لدى المفكرين اليونانيين اللاحقين، فلم تنل منها اعتراضات خصومه وانتقادات معارضيه. أما رجال اللاهوت في القرون الوسطى المسيحية فقد بذلوا جهدهم لتشويه الصورة الحقيقية للأخلاق الابيقورية، وللحط من سمعة ابيقور - المناضل الكبير ضد الاوهام والخرافات الدينية.

الرواقية اليونانية

خاضت الرواقية (أواخر القرن الرابع - القرن الثالث ق.م) صراعاً عنيفاً ضد مذهب ابيقور. أسسها زينون الكتيومي[٥٥] (حوالي ٣٦٦ - ٢٦٤ ق م). وقد سار الرواقيون على خطى الابيقوريين في القول بالأخلاق محوراً للفلسفة وهدفاً أساسياً لها. وتقوم الاخلاق على الطبيعيات وعلى «المنطق»، الذي هو نظرية المعرفة عند الرواقيين[٥٦].

والطبيعيات الرواقية خليط من طبيعيات أرسطو، وخصوصاً مذهبه في الصورة والمادة، ومن

---

(٥٣) ما جاء بين أقواس هو من إضافتنا (المعرب).

(٥٤) Stoicism سميت كذلك لأن أصحابها كانوا يلتقون في رواق (Stoi - بهو ذو اعمدة)، كان سابقاً محل اجتماع شعراء. كما عرفوا في الادبيات العربية الاسلامية بأصحاب المظلة أو الاصطوان (المعرب).

(٥٥) نسبة إلى مدينة كتيوم بقبرص (المعرب).

(٥٦) جرت العادة على تمثيل الفلسفة الرواقية كالتالي: الحكمة حديقة، بذرتها الطبيعيات، وسياجها المنطقيات، وثمارها الاخلاق (المعرب).

آراء هيراقليطس الطبيعية. ولكن إذا كان اقتران المادة والصورة، عند أرسطو، يتوقف عند الحد، الذي يفصل العالم عن «المحرك الأول الساكن»، أو الإله، الذي ليس اتحاداً للمادة والصورة، بل صورة محضة، عارية تماماً عن المادة. فإن العالم، عند الرواقيين، جسم واحد، حي، متجزىء، تسري فيه نفس مادية كلية (بنويما pneuma). ويسبغ الرواقيون على العالم المادي الواحد صفات الهبة، فيطابقون بينه وبين الاله، ويؤكدون على تشابك الحتمية والغائية فيه. فجميع اجزاء العالم، الحية منها وغير الحية، ترتبط بهذا الكلي، وتتحدد به وتتوقف على كماله.

وعلى النقيض من مذهب ابيقور في الخلاء ولا تناهي عدد الذرات قال الرواقيون بعالم واحد، كروي الشكل، كله وجود، أي ملاء. كما عارضوا قوله بعوالم متعددة وبانتفاء الغائية في الكـون، فذهبوا إلى أن العالم واحد فرد، وأن كل ما فيه يشير إلى وجود مخطط كوني شامل وعلة غائية عامة. وخلافاً لنزعة ابيقور الالحادية أكد الرواقيون على الوهية العالم، وضمناً الوهية النفس («بنويما») السارية فيه والعقل المتجلي فيه. وأخذ الرواقيون عن هيراقليطس فكرة نشوء العالم من النار، والقول بالدور (بالسنة الكبرى)، الذي بنهايته يجري الاحتراق التام فيعود العالم كله ناراً، وفكرة «اللوغوس»، أو الناموس الكوني.

وفي الاخلاق يتجلى اختلاف الرواقيين عن الابيقوريين في نظرة كل فريق منهما إلى الحرية وإلى الغاية الأخيرة للحياة البشرية. فإذا كانت الطبيعيات والأخلاق الابيقورية موجهة أساساً لتحرير الإنسان من قيود الضرورة، فإن الرواقيين يقولون بحتمية تلف العالم كله، بقدر يسيّر حوادثه جميعها. وهنا يرفض الرواقيون الحرية كما يفهمها ابيقور. فأفعال الناس، عندهم، إنما تتميز بعضها عن بعض لا بكونها حرة أم لا، فكلها تخضع للضرورة الصارمة التي لا مفر منها، بل بكيفية انسياقها مع هذه الضرورة ـ تلقائياً أم قسرياً. فالقدر يهدي القانع ويجرّ المعارض. وبما أن الانسان كائن اجتماعي، وجزء من العالم في ذات الوقت، فإن غريزة حب البقاء تسمو عنده إلى درجة العناية بخير الدولة، حتى وإلى تفهم واجبه تجاه الكلي الكوني. وهكذا يؤثر الحكيم مصلحة الدولة على مصلحته الخاصة، ويضحي ـ عند الضرورة ـ بحياته في سبيلها، دونما تلكؤ او تذمر [٥٧].

---

(٥٧) وبين سمات الفلسفة الرواقية تجدر الإشارة إلى النزعة الكسموبوليتية (من اليونانية Kosmopolites ـ «مواطن العالم»)، المميزة لهذا التيار الفلسفي، وخاصة في المرحلة الرومانية من تطوره. يقول زينون: «الناس كلهم مواطنو العالم، وهو لهم جميعاً. العالم موطن الانسان، والانسان مواطن العالم». وقد كانت هذه النزعة تستجيب لروح العصر الهيلينستي، بشعوبه المتعددة، ومن ثم لحلم تشييد دولة رومانية «عالمية». وفي حين قال أرسطو وافلاطون بأفضلية الاغريق على الشعوب الاخرى، حتى وبحقهم استرقاقها، جاءت الكسموبوليتية الرواقية، التي تساوي أمام القانون الكلي جميع البشر ـ الاحرار =

٧ ـ الفلسفة الرومانية

إن تطور العلاقات العبودية في روما، التي اعتمد اقتصادها على الزراعة منذ القدم، قد ارتبط بتعزز جبروت الدولة وباتساع سيطرة الامبراطورية الرومانية التي شملت مناطق واسعة في الجنوب والشرق. وكان لهذا أثره في تزايد العبيد بأعداد كبيرة، وتعاظم ثروة ملاك العبيد وغناهم. كما ان انتشار سلطة روما جنوباً وشرقا، ما بين أواخر القرن الثالث وأواخر القرن الثاني قبل الميلاد، قد ساهم في تعريف الرومان بما أحرزه الاغريق من منجزات حضارية، فنية وعلمية وفلسفية.

وقد أخذ الرومان بروعة الحضارة الاغريقية. فاستقطبت روما العلماء والخطباء والفنانين والفلاسفة الاغريقيين: وانتشرت هنا المذاهب الرواقية والابيقورية، التي اكتسبت، بمرور الزمن، ملامح متميزة خاصة.

وكانت مادية لوكريتيوس كاروس (حوالي ٩٩ ـ ٥٥ ق.م)، صاحب القصيدة الفلسفية العبقرية «في طبيعة الأشياء»، أكبر انجازات الفلسفة الرومانية اطلاقا. وقد عاش هذا الفيلسوف في وقت عصيب للغاية ـ أيام دكتاتورية سولا وصراعه مع ماريوس، وتحطيم طبقة الفرسان، وانتفاضة العبيد بزعامة اسبارتاكوس (٧٤ ـ ٧١ ق.م) وكانت هذه الاحداث تعبيراً جلياً عن تأزم التناقضات الطبقية العميقة: بين العبيد والاحرار، بين الفلاحين الصغار والملاكين العقاريين الكبار، وأخيرا في اوساط ملاك العبيد أنفسهم ـ بين النبلاء التقليديين وبين التجار والمرابين.

عمل لوكريتيوس على شرح مذهب ابيقور الذري وتأويله. وهو يرى، كسالفه ابيقور، ان غاية الفلسفة هي إرشاد الإنسان إلى حياة هادئة مطمئنة، لا جزع فيها ولا خوف: لا خوف الجحيم، ولا العالم الاسفل، ولا تدخل الآلهة في أمورنا الخاصة، فهذه كلها ألدّ أعداء السعادة البشرية، الذين يكرس لوكرينيوس فلسفته للنضال ضدهم.

إن الإنسان يبقى أسير الخوف: خوف الموت والآلهة، طالما أنه لا يعرف مكانته في العالم. ولكن بالإمكان، بل ومن الضروري، الانتصار على هذه المخاوف، وذلك بتحصيل المعرفة والفلسفة. فالمعرفة اليقينية للطبيعة شرط رئيسي لتحرير الانسان من ربقة المخاوف. ولكن معرفة الطبيعة هامة لا كغاية بذاتها، بل كوسيلة، تقرب الإنسان من حياة السكينة والطمأنينة. ولذا يؤكد لوكريتيوس على أهمية الفكرتين الابيقوريتين الأساسيتين: ١ ـ فناء النفس البشرية واستحالة العالم الآخر، ٢ ـ عجز الآلهة عن التأثير في حياة البشر. إن لوكريتيوس لا ينفي وجود الآلهة، ولكنه ـ كابيقور ـ يفرد

= والعبيد، اليونان والبرابرة، الرجال والنساء، لتمثل خطوة تقدمية على طريق تطور فكرة المساواة البشرية (المعرب).

لها مكاناً خاصاً : الفراغات الفاصلة بين العوالم . فهناك ، بعيدا عن مجرى الحياة البشرية ، تمارس الآلهة وجودها الهانىء ، دونما تدخل في سير الاحداث ، إذ أنها لا تملك نفعاً أو ضرراً ، لا وعداً ولا وعيداً . وليست الطبيعة من خلق الآلهة ، ولا تسير وفقاً « لمشيئتها الحكيمة » .

لاشيء يولد من عدم ، فالاشياء جميعاً تتحدر من « البذور » . وهذه البذور سرمدية ، ولو كانت غير ذلك لفسدت المادة كلها في الزمن اللانهائي الذي انقضى حتى الآن . وقد تكونت العوالم كلها من حركة تيارات الدقائق المادية ، اللانهائية العدد ، والتي يتعذر رؤيتها أو لمسها . وهذه الدقائق هي العلل الأولى للأشياء ، أو « بذورها » . ومن هذه « البذور » تتكون كافة الاجسام والانفس . وتتميز « البذور » ، أو الذرات ، المكونة للنفس ، بأنها أدق وأملس ، وأكثر استدارة وحركة . ويبقى ترابط هذه الذرات قائماً طالما استمر ترابط ذرات البدن . وبموت الإنسان تتفكك ذرات البدن ، فتتبعها ذرات النفس ، وتتناثر في الفضاء .

ويرى لوكريتيوس ضرورة مراعاة المبدأ المادي العام في طرح الفرضيات العلمية : كل شيء يظهر وفقاً لأسباب طبيعية ، دونما أية قوى خارقة . وفي إطار هذا المبدأ المادي ، يتساوى الأخذ بأي من الفرضيات المطروحة حول ظاهرة معينة . فعلى قدم المساواة يمكننا القول بأن هناك شمساً جديدة تولد كل يوم ، أو القول بأن ثمة شمساً واحدة ، تشرق كل صباح ، بعد أن تختفي ليلاً . ولكن هذا لا يعني أن لوكريتيوس لا يهتم بمحتوى الفرضيات المطروحة . إنه يدل ، قبل كل شيء ، على أن مستوى العلم في ذلك العصر كان ، في كثير من الحالات ، لا يسمح باختيار معين بذاته ، وعلى أن التجريب لم يكن متطوراً بحيث يتيح الأخذ بالصحيح من الفرضيات وطرح الباطل منها .

ولكن لوكريتيوس ، المأخوذ بفلسفة ابيقور عامة ، نهج نهجاً مستقلاً في النظر إلى الحياة الاجتماعية . ففي حين دعا ابيقور إلى الابتعاد عن النشاط السياسي والحكومي ، ونادى بحياة شخصية « مستورة » ، تصدى لوكريتيوس للأحداث العاصفة التي حفلت بها الحياة الاجتماعية في عصره ، واستنكر الانحطاط الخلقي الذي تردى فيه اعيان المجتمع الروماني .

أما اتجاه وطابع التطور اللاحق ، الذي أصاب فلسفة المجتمع العبودي القديم ، فلا يمكن فهمهما إلاّ في ضوء التأثير الذي مارسه عليها النظام الاجتماعي في روما . فقد رافقت تشكل الامبراطورية الرومانية المترامية الاطراف تغيرات عميقة في وعي الجماهير المسحوقة والفئات المثقفة . وكان ذلك عصر انهيار الدول القديمة التي ابتلعتها روما وحرمتها استقلالها السياسي ، عصر تزايد فاقة الجماهير وظهور طبقة عريضة من العناصر الطفيلية في روما . وأدت التحولات السياسية العاصفة إلى تهديد مصير الشخصية الفردية وزعزعة استقرارها . وكان احتدام التناقضات الاجتماعية وتزايد الفقر والكوارث وراء توجه البائسين والمحرومين شطر الدين ، يلتمسون فيه العزاء والسلوى .

وعلى مشارف الميلاد تزايد النزوع إلى الدين لدى مختلف طبقات المجتمع الروماني. وهنا تجدر الإشارة إلى التأثير الفكري الذي مارسته المناطق الشرقية من الامبراطورية. فقد اجتاحت غرب الامبراطورية موجة من المذاهب والطقوس الدينية القادمة من الشرق. ولاقت هذه المذاهب تربة صالحة في المجتمع الروماني. فغدت الفلسفة، التي كان عليها أن تستجيب لمتطلبات العصر، فلسفة دينية. وتعمقت الصبغة الدينية لمذاهب الافلاطونية المحدثة والفيثاغورية المحدثة، التي لم يكن أي منها امتداداً مباشراً لأفلاطونية أو فيثاغورية القرن الرابع قبل الميلاد. فقد كانت الفيثاغورية والافلاطونية القديمتان قد فقدتا أهميتها وتأثيرهما كمدرستين علميتين، وخصوصاً بعد انتقادات أرسطو لهما. وبعدما عادت المادية إلى المسرح ممثلة بالفلسفة الابيقورية، وبالطبيعيات الرواقية جزئياً.

وقد اتخذ الطابع الديني للفيثاغورية المحدثة شكل الثنوية (dualism) المتطرفة بين الإله والمادة. فصورت الاله مبدأ وحيدا للعالم، وجوهراً روحانياً خالصاً، أرفع من الاضداد وأسمى من الصفات الإيجابية. ولكن الإله هو، في الوقت ذاته، علة جميع الأشياء وصفاتها. ولتفسير طبيعة الإله المتناقضة هذه، أي كونه أعلى من كل الصفات، من جهة، وعلة لهذه الصفات، من جهة اخرى، طرحت فكرة وجود وسيط، أو سلسلة كاملة من الحلقات المتوسطة بين الإله والعالم. وهكذا كانت محاولات حل هذه المعضلة، التي اعترضت طريق الفلسفة (طريق اللاهوت، على الاصح) وراء ظهور مذهب **فيلون الاسكندراني** (القرن الاول للميلاد)، الذي اعتبر «اللوغوس» وسيطاً بين الإله والعالم، كما وكانت وراء قيام ما يعرف بـ«الافلاطونية المحدثة»، التي تطورت إلى مدرسة متكاملة مابين القرنين الرابع والخامس للميلاد.

وبين اعلام **الافلاطونية المحدثة** برز أفلوطين وفورفيريوس (القرن ٣)، ويامبليخوس السوري (القرن ٤)، وابروقلوس، زعيم هذه المدرسة في أثينا (القرن ٥). وقد جاءت الافلاطونية المحدثة، كالمسيحية، نتيجة للأزمة الروحية التي انتابت المجتمع العبودي. ولذا فإنها لم تشارك الإيديولوجية المسيحية عدداً من أفكارها، فحسب، بل وكان لها أثر كبير على تطور التعاليم المسيحية اللاحقة.

ترتكز الافلاطونية المحدثة إلى «اللاهوت السلبي»، الذي يعتبر الإله ماهية، يتعذر وصفها بأي من الأوصاف الاثباتية، أو الوصول إلى أية معرفة إيجابية عنها. ويذهب أفلوطين إلى أن ثمة حركة «نازلة» ـ من الوجود الإلهي، أو الواحد الأول، مروراً، بعدد من الحلقات المتوسطة الأدنى (العقل، النفس الكونية، النفوس الفردية)، وانتهاءً باللاوجود، أو المادة[٥٨]، تقابلها حركة «صاعدة»،

---

(٥٨) تلك هي نظرية «الفيض» (أو «الصدور»)، التي لاقت رواجاً واسعاً في المذاهب الفلسفية العربية=

ترقى خلالها النفس البشرية حتى تصل إلى الإله، فتتحد به، وذلك في حالة من النشوة الروحية، تأتي بعد رياضة طويلة. وعلى هذا الطريق، المؤدي إلى الكمال الأسمى، «تتطهر» النفس، وتنعتق من أسر البدن والملذات الحسية.

كان افلوطين أكثر فلاسفة الافلاطونية المحدثة عطاءً. وكان فورفيريوس علمها المبرز في المنطق. ثم جاء ابروقلوس فهذّب فلسفتها، واعتنى بترتيبها وتصنيفها وشرحها، وعرض آراء افلوطين في صورة محاورات.

وفي أوائل القرن السادس الميلادي أصدر الامبراطور يوستينيانوس مرسوماً باغلاق المدرسة الافلاطونية في أثينا. ولكن الفلسفة اليونانية كانت قد شارفت، إلى ذلك الحين، على الحضيض، قبل صدور المرسوم وبشكل مستقل عنه. فبالمقارنة مع فلسفات افلاطون وأرسطو، ومع الابيقورية والرواقية اليونانية (المادية في طبيعياتها)، كانت الافلاطونية المحدثة ظاهرة تدهور وانحطاط.

بعد هذا العرض للمذاهب الفلسفية اليونانية والرومانية ينبغي التنويه بأنها مثلت المرحلة العليا من تطور الفكر الفلسفي في المجتمع العبودي عامة. وتعود القيمة التاريخية الجليلة للفلسفة الاغريقية والرومانية في أنها طرحت عدداً من المسائل الأساسية، التي أصبحت الشغل الشاغل للفكر الفلسفي اللاحق كله. وقد شهدت هذه المرحلة ظهور الحزبين المتعارضين - المادية والمثالية - وصراعهما الذي يشكل أهم مضامين تاريخ الفلسفة. وفي أحضانها نما وترعرع أول شكل تاريخي للديالكتيك، ووصل إلى درجة عالية من التطور. وفي ذلك، قبل غيره، تكمن المأثرة التاريخية الخالدة للفلسفة اليونانية.

= الاسلامية: عن «الواحد» يفيض «العقل»، وعن العقل تفيض «النفس»، وعن هذه الأخيرة تفيض «المادة» (المعرب).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الرابع

فلسفة العصور الاقطاعية

أ ـ الفكر الفلسفي في بلدان الشرق

١ ـ صراع المادية والمثالية في الصين الاقطاعية

صراع التيارات الفكرية أوائل العصر الوسيط

شهدت الصين ما بين القرنين الثالث والرابع للميلاد أزمة عميقة للغاية. فقد اجتاحت أراضيها جحافل الهون، وتبعتها قبائل بربرية أخرى. وبقي شمال البلاد كله تحت سيطرة الغزاة الأجانب حتى أواخر القرن السادس. ولاقى قسم كبير من الناس حتفهم على أيدي الغزاة، وتدهورت الحياة الاقتصادية تدهوراً سريعاً. وبيّنت الزعامة السائدة عجزها التام عن حل المشاكل الاجتماعية القائمة.

وفي هذه الظروف راحت الكونفوشية، الايديولوجية المسيطرة أيام حكم أسرة الهان (القرن ٢ ق.م ـ القرن ٢ م)، تفقد مواقعها في حياة البلاد الروحية، بينما ازدهرت الصوفية الطاوية والبوذية. فظهر عدد من الفلاسفة، الذين طمسوا المحتوى المادي لمفهوم «الطاو»، فجعلوه ملائماً لمتطلبات الدين. وصارت الطاوية، في ردائها الصوفي الغيبي، قريبة جداً من البوذية، التي بدأت تتسرب من الهند على مشارف البلاد.

روّج البوذيون للأفكار اللاهوتية، التي تدعو إلى احتقار الحياة الدنيا والزهد فيها، وإلى الايمان باللاوجود (أو العدم) وبخلود النفس وتناسخها، وتؤكد على اكتمال وعي الذات سبيلاً إلى الطمأنينة الروحية الأبدية.

وقد لاقت هذه الصوفية والمثالية معارضة قوية من قبل عدد من المفكرين، اشتهر منهم **وانغ شين** (القرنين ٥ ـ ٦ م)، الذي أكد أن الحياة الأخروية لا وجود لها، وأن نفس الانسان شكل من أشكال وجود الجسد، فتفنى بفنائه.

وفي عهد التانغ (٦١٨ ـ ٩٠٦ م) بلغت الاقطاعية مستوى عالياً من التطور. فازدهرت الثقافة والأدب والفن. وفي هذا العصر بدأت البوذية تجتاح مناطق الصين، وتُنحّي من طريقها كلاً من الكونفوشية والطاوية. ولكن البوذية نفسها كانت تعاني من انقسامات عنيفة في أوساطها، مما ساهم في تفتيت قواها وتسبب في ضعفها أمام هجمات الخصوم، لا سيما الكونفوشيين الذين كانوا يعملون لاستعادة مواقعهم السابقة. وكان هؤلاء الكونفوشيون يعبرون عن مصالح الأوساط الاقطاعية الدنيوية، التي تخوض الصراع ضد الأديرة البوذية، بامتيازاتها الكبيرة وأملاكها الشاسعة.

وكان الفيلسوف **هان يوي** (٧٦٨ ـ ٨٢٤ م) من أبرز مفكري الكونفوشية في ذلك العصر. قام واتباعه بانتقاد البوذيين، لكونهم يصرفون الناس عن الاهتمام بالحياة الدنيا. وفي هذا الإطار طرح هؤلاء عدداً من الأفكار المادية. ولكن ما أن انتصرت الكونفوشية على البوذية حتى تنكر انصارها لهذه الأفكار، وعادوا من جديد للمناداة بالمثالية والدفاع عنها، ناهيك عن أن هان يوي قام، فيما بعد، باستخدام المذاهب المثالية الصوفية، البوذية والطاوية، لدعم النظرات الأخلاقية الكونفوشية، ولإضفاء الشرعية على النظام الاقطاعي. وعلى هذه الأرضية نشأ تيار جديد، هو الكونفوشية المحدثة ـ الايديولوجية «الارثوذكسية» للصين الاقطاعية.

الكونفوشية المحدثة

تطورت آراء هان يوي على أيدي ممثلي الكونفوشية المحدثة، وخاصة الأخوين **تشينغ هاو** (١٠٣٢ ـ ١٠٨٥) و **تشينغ إي** (١٠٣٣ ـ ١١٠٨) والفيلسوف **تشو هسي** (١١٣٠ ـ ١٢٠٠). طرح الأخوان تشينغ، وللمرة الأولى في تاريخ الفلسفة الصينية، قضية العلاقة بين مقولتي «لي» (الصورة، القانون) و «تسي» (الشيء، المادة). إن «لي» عندهما هو المبدأ العاقل لجميع الأشياء. وهو أولي، أما «تسي»، الأساس المادي للوجود، فثانوي. ثم جاء تشو هسي فطور الآراء المثالية للأخوين تشينغ، حيث اعتبر «لي» قوة عاقلة خلاقة، تضفي على المادة السلبية «تسي» صور أعيان الموجودات وتسيرها. إن «لي» موجود وجوداً موضوعياً، لكنه متعذر على المعرفة. أما مفهومنا عنه فيتكون من خلال تعرفنا على الأشياء، وإن كان لا يعكس هذه الأشياء أبداً. ثم ان المبدأ المثالي «لي» يولّد في الانسان كيفية ايجابية، هي النزوع إلى الخير، أما المبدأ المادي «تسي» فيولد فيه الكيفية السلبية، النزوع إلى الشر. وعلى الانسان أن يسعى دائماً إلى تطوير الخصال الحميدة،

وإلى كبح النزعات الشريرة. وكان هذا يعني، في ظروف السيطرة الاقطاعية، أن على الكادحين أن يتحملوا دوماً، ودونما تأفف أو تذمر، كافة ألوان الحرمان والبؤس، وأن يذعنوا، بكل رضى، لإرادة الطبقة السائدة. فالنزعات الشريرة، التي يتحدث عنها تشو هسي، ليست إلاّ تطلعات المضطهدين نحو تحسين أوضاعهم. ولذا لم يكن من قبيل الصدفة أن تصبح فلسفة تشو هسي ايديولوجية رسمية، وأن تلقى انتشاراً واسعاً لا في الصين فحسب، بل وفي كوريا واليابان وغيرهما من بلدان شرق آسيا في العصر الوسيط.

ولكن في أوساط الكونفوشية المحدثة نفسها برز ـ في مواجهة المثالية ـ تيار مادي، اشتهر من اعلامه الفيلسوف **تشانغ زاي** (١٠٢٠ ـ ١٠٧٧). أنكر تشانغ زاي على فلاسفة البوذية قولهم بأن الكون، «أرضاً وسماءً»، جملة من الاحساسات الذاتية. وذهب إلى أنه في صلب العالم، الموجود فعلاً، يقوم الجوهر المادي «تسي»، الذي يظهر في صور مختلفة. وأول هذه الصور «تاي سيوي»، أي الفضاء اللانهائي، المليء بدقائق «تسي» المتناثرة وغير المرئية. ثم تتكثف هذه الدقائق، فتتكون منها كتلة سديمية ـ «تاي هي»، أي «التناسق العظيم». ففي هذا التناسق تتوزع دقائق «تسي» إلى فعّالة وسلبية، وتتفاعل بعضها مع بعض، فتتولد كافة الأشياء. ويشير الفيلسوف، في معرض الحديث عن تغير الأشياء وتطورها، إلى فئتين من القوانين: عامة، تحكم الأشياء كلها، وخاصة، تحكم بعضاً منها. والأشياء جميعاً مرتبطة ومشروطة أحدها بالآخر. وثمة لونان من تغيرات الظواهر: تدريجية، وفجائية. ويتم التغير من خلال صراع القونين المتضادتين: المبدأ الفعّال «اين» والمبدأ السلبي «يانغ». ولكن تشانغ زاي يخلص من هذه الحدوس الديالكتيكية إلى نتيجة ميتافيزيقية، فيزعم أن الحصيلة النهائية لصراع القوى المتضادة هو اتفاقها، وأن هذا الاتفاق أساس كل حركة. ويرى الفيلسوف أن معارفنا تنشأ بفعل «اتحاد الخارجي بالباطني»، وأن معيار الحقيقة هو «ما نراه وما نسمعه» و «انجازنا العمل دونما خطأ». وهو يميز بين نوعين من المعارف: حسية، وفوق حسية. والنوع الأول حصيلة ادراك الانسان للعالم الخارجي، أما الثاني ففطري الطابع. هنا تتجلى نزعة التردد وعدم الاتساق في مادية تشانغ زاي.

ظهور مدرسة وانغ يانغ مينغ

واحتدام الصراع بين المادية والمثالية

إبان حكم أسرة المينغ (١٣٦٨ ـ ١٦٤٤) تفاقمت حدة تناقضات المجتمع الاقطاعي كلها. وأصبحت الآراء المادية، الموجهة ضد المثالية الكونفوشية، أساساً فكرياً للحركة المناوئة للاقطاعية.

وقد جوبهت هذه الآراء بتيار جديد من الكونفوشية المحدثة، هو المذهب المثالي الذاتي، الذي وضعه **وانغ يانغ مينغ** (١٤٧٢ - ١٥٢٨). يرى هذا الفيلسوف أنه «لا وجود للأشياء، ولا لقوانينها، خارج وعي الانسان. فتصور الانسان للشيء هو الشيء ذاته». إن الذات المتعرفة تشكل أساس الموجودات كافة، وتنطوي على معارف فطرية. أما التجربة فلا تؤدي بالانسان إلا إلى الضلال. وكل ما في العالم رهن بـ «الأنا». ومن هذه الآراء ينطلق الفيلسوف لتقديم البرهان النظري على أفكاره السياسية، لا سيما قوله بـ «وحدة النظر والعمل»، الذي كان يهدف من ورائه إلى إذكاء عزيمة الزعامة الاقطاعية، حيث غلبت روح التشاؤم والتردد على بعض فئاتها.

وفي العصور اللاحقة تحولت مدرسة وانغ يانغ مينغ إلى أحد التيارات الايديولوجية السائدة في الصين الاقطاعية. ولكن المدرسة توزعت إلى فئات وشيع متناحرة. فمنذ القرن السادس عشر ظهر بين تلامذة وانغ يانغ مينغ عدد من المفكرين التقدميين، الذين استوعبوا، على نحو خاص، دعوة معلمهم إلى الفعالية. وكان من أبرز هؤلاء الفيلسوف **لي تشيه** (١٥٢٧ - ١٦٠٢)، الذي أعلن حرباً ضارية على الكونفوشية، الايديولوجية الرسمية للصين الاقطاعية طوال قرون عديدة، وشن هجوماً عنيفاً على نظرية الأفكار الفطرية (التي تتحدر إلى فلسفة مينغ تزو)، وكشف عن مغزاها الاجتماعي.

كما وقف ضد المثالية الكونفوشية كبار ممثلي الفلسفة المادية، وأشهرهم **وانغ تين سيان** (١٤٧٤ - ١٥٤٤)، الذي انطلق من مذاهب أسلافه المادية ليؤكد على أن أصل الأشياء هو دقائق «تسي» المادية، الموجودة بكمية ثابتة في الكون، لا تزيد ولا تنقص. وهذه الدقائق تتحد بعضها مع بعض، وتنفصل بعضها عن بعض، ولكنها لا تفنى أبداً. والأشياء في تغير مستمر، فتتغير قوانينها. والفطري في الانسان هو فقط غريزته وقدرته على ادراك العالم الخارجي، وكل ما عدا ذلك إنما يكتسب من الحياة.

تطور الفكر المادي في الصين

ما بين القرنين السابع عشر والثامن عشر

كانت غزوات القبائل الشمالية والحروب التي شنها اليابانيون وراء تفاقم أزمة الاقطاعية الصينية في القرن السادس عشر. وفي أواسط القرن السابع عشر رزحت الصين تحت نير الاحتلال المنشوري. وفي هذه الفترة العصيبة، التي هب فيها الشعب الصيني للدفاع عن أرضه، وقفت الزعامة الإقطاعية إلى جانب المحتلين الأجانب ضد الوطنيين الصينيين. وغدت الكونفوشية المحدثة

الرجعية سلاحاً فكرياً بيد الزعامة المسيطرة.

ومنذ العقود الأولى من القرن السابع عشر خاض المفكرون الصينيون نضالاً ضارياً ضد آراء تشو هسي ووانغ يانغ مينغ الرجعية. وقد تزعم هذه الحملة الفلاسفة **هوان تزون سي** (١٦١٠ - ١٦٩٦) و **هـو تين لين** (١٦١٣ - ١٦٨٢) و **وانـغ تشـوان شـان** (١٦١٩ - ١٦٩٢)، الذيـن اسهموا بقسط وافر في الكفاح المسلح ضد الغزاة المنشوريين، وروجوا للأفكار المناوئة للاقطاعية. وفي مذاهب هؤلاء المفكرين الماديين الكبار تجلت الوحدة العضوية للوطنية والانسانية، التي غدت سلاحاً فكرياً بيد الوطنيين في نضالهم ضد الزعامة السائدة. وأكد المفكرون الثلاثة على أن البؤس في المجتمع إنما يأتي من حكام البلاد، الذين لا يخدمون الشعب، بل يقمعونه ويضطهدونه، ودعوا موظفي الدولة وجميع المثقفين إلى العمل لخدمة الشعب، لا الامبراطور، ووقفوا ضد المغالاة الكونفوشية في التجريد، فأكدوا بأن كل مبدأ نظري يجب أن يستند إلى الوقائع، وأن تثبت صحته من خلال التجربة الحياتية.

وتسترعي الانتباه نظرية وانغ تشوان شـان في «وحدة الجسم والحركة»، فالطبيعة، عنده، سرمدية الحركة، وعن هذه الحركة تتولد الأشياء والظواهر. وكان الفيلسوف من أنصار النظرية المادية في المعرفة. فقد ذهب إلى أن ملكة المعرفة وقف على الانسان وحده، وأن الادراك حصيلة تماس الحواس مع الأشياء الخارجية. وبالرغم من أن الادراك الحسي يشكل عنده بداية المعرفة وأساسها، فإنه يولي التفكير مكانة هامة. فالظواهر تدرك بالحواس، أما ماهيتها فتعرف بالعقل.

وفي القرن الثامن عشر، الذي تعززت فيه سلطة الأسرة المنشورية، لقيت الايديولوجية الارثوذكسية الرسمية معارضة قوية من طرف العالم الموسوعي **تاي تشين** (١٧٢٣ - ١٧٧٧) وضع هذا المفكر، إلى جانب المؤلفات الفلسفية («التأويل البرهاني لكتاب مينغ تزو» و «الخير الأول» وغيرها)، كتاب «المثلثات» و «الموجز في علم الفلك» و «رسالة في حركة الشمس». وتبين هذه الأعمال أن الفيلسوف كان مادياً في نظرته إلى الطبيعة. الطبيعة، عنده، تتحرك حركة سرمدية، تتولد عنها باستمرار أشياء وظواهر جديدة. والحياة مصدر كل تغير. والتغير لا يحدث بذاته، بل هو إحدى قرائن الجوهر المادي «تسي». وهذا الجوهر يتغير أبداً، لتتولد عنه حيوات جديدة وجديدة. وليست هذه التغيرات كلها إلاّ تجلياً طبيعياً للقانون «طاو». وإن حركة الأشياء وتغيرها لا يتوقفان على وعي البشر. «فإن أكثر الأمور وضوحاً ويقيناً هو القانون الكوني، الذي ينص على أن كل ما في العالم، من بشر وأشياء وحوادث، إنما يخضع للضرورة الطبيعية». وللوقوف على هذا القانون الكوني لا بد من دراسة اعيان الموجودات وتحليلها.

« والنفس تتولد من المادة اللطيفة » ، وتتحدد طبيعتها بخصائص « مادة الجسم الحي » . ويعارض الفيلسوف القبَلية[1] الكونفوشية بتأكيده على الطابع التجريبي للمعرفة ، وعلى أن الأحاسيس أصل المعارف .

ووقف تاي تشين ضد قول تشو هسي بازدواجية الطبيعة البشرية . فقد ذهب إلى أن ارضاء الحاجات الحياتية عند الانسان أمر يمليه قانون الطبيعة ذاتها ، ولا يمت بأية صلة إلى « مبدأ شرير » ما . وليس الزعم بازدواجية الطبيعة البشرية إلا أداة للدفاع عن مصالح علية القوم الضيقة والمحدودة .

وفي حل المسائل الاجتماعية ظل تاي تشين ـ كأسلافه من ماديي القرن السابع عشر ـ أسير التصورات المثالية . فهو يعتقد أن باستطاعة الشعب المتحرر من الاضطهاد الاجتماعي عبر العمل على تحصيل العلم والثقافة ، والانصراف عن دعاة الكونفوشية ، عن « المخاتلين البوذيين والطاويين ، السحرة والمشعوذين » . ورغم ذلك لعبت نظريته الاجتماعية ، الموجهة ضد النير الاقطاعي والاحتلال المنشوري ، دوراً ايجابياً في نشر الأفكار التقدمية بذلك العصر .

٢ ـ الفكر الفلسفي في الهند

يعود ظهور العلاقات الاجتماعية الاقطاعية في الهند إلى ما قبل الميلاد ، وان كان الانتصار النهائي للاسلوب الجديد في الانتاج قد تم ما بين القرنين الرابع والسادس الميلاديين . وقد أدى الفتح الاسلامي للبلاد إلى انتشار الاسلام فيها ، وإلى ازدياد المؤثرات العربية والايرانية .

وفي الهند ، كما في غيرها من البلدان ، رافق الانتقال إلى الاقطاعية تزايد سيطرة التعاليم الدينية والمذاهب المثالية . وكانت البراهمانية أكثر هذه التعاليم انتشاراً ، وتحولت فيما بعد إلى ديانة الهندوسية . أما البوذية المحافظة فقد فقدت تدريجياً نفوذها ، وتراجعت إلى الوراء مفسحة المجال للهندوسية الصاعدة .

وفي أوائل العصر الوسيط (ما بين القرنين الرابع والتاسع) قامت في الهند تسعة مذاهب فلسفية : محافظة ، وهي ستة ـ النيايا والفايشيشيكا والسانخيا واليوغا والميامسا والفيدانتا ، وغير محافظة ، وعددها ثلاث ـ التشارفاكا لوكاياتا والجاينية والبوذية (التي كانت تضم ، بدورها ، أربع مدارس :

(١) apriorism ـ القبْلية ، وهي القول بمعرفة ، متضمنة أصلاً في الوعي وفطرية فيه ، أي موجودة « قبل » (a priori) التجربة والخبرة وبصورة مستقلة عنهما . والقبْلية تعارض البعدية ، التي ترى أن المعرفة تحصل من التجربة والخبرة ، فتكون « بعد » هما (المعرب) .

الفايبهـاشيكا والساوترانتيكا والمادهياميكا واليوغاكارا) . وكان لكل من هذه المذاهب خصوصياته التي تميزه ، ومشكلاته التي يشتغل بها . ولكنها تنقسم ، في الإجابة على المسألة الفلسفية الأساسية ، إلى معسكرين ـ مادي ومثالي . فإلى المعسكر المادي تنتمي اليوغا والفيـدانتـا والمدرستـان البـوذيتـان ـ المادهياميكا واليوغاكارا . كما وقف أنصار التشارفاكا على أرضية مادية صلبة . وكانت باقي المذاهب (النيايا والفايشيشيكا والميامسا والمدرستان البوذيتان ـ الفايبهاشيكا والساوترانتيكـا) ذات نزعة مادية ، إلاّ أنها قدمت ، في طرحها لعدد من القضايا المعرفية والأخلاقية ، تنازلات عدة للمثالية والدين . كذلك تضمنت الفلسفة الجاينية بعض العناصر المادية الصلبة .

وفي ظل الاقطاعية شهدت التشارفاكا تطوراً ملحوظاً . فإلى العناصر الأربعة الأولية (التراب والماء والهواء والنار) أضـاف بعـض مفكـريها عنصراً خـامسـاً ، هـو الأثير ، وطـابقـوا بين النفس والحواس والعقل ، وقالوا بفناء النفس عند موت البدن . واعتبر هؤلاء الأحاسيس المصدر الوحيد لمعارفنا ، لكنهم عالجوا ، في الوقت ذاته ، قضايا الاستدلال العقلي . وقد ميزوا بين نوعين من الاستدلال : ١ ـ استدلال قائم على الأحاسيس ، ذات الأهمية البالغة في معرفة العالم المادي ، ٢ ـ استدلال لا يستند إلى الادراك الحسي ، ولذا يفتقد إلى قوة البرهان . وإلى مثل هذه الاستدلالات العقلية الكاذبة ينسب أنصار التشارفاكا البراهين اللاهوتية على وجود الإله وخلود النفس .

ولكن الاتجاه المثالي كان مسيطراً في ذلك العصر . وقد تجلى على أشده في أعمال المفكر البراهماني **سامكارا** (القرن التاسع) ، أحد كبار ممثلي الفيدانتا . طرح سامكارا مذهب « الواحدية الصرفة » ، القائل بالوجود المطلق للنفس الكونية الواحدة ـ البراهمان . وللبراهمان قرائن ثلاث : الوجود والوعي والسعادة . وليس العالم المنظور إلاّ تجلياً للبراهمان ، الذي خلقه بالاعتماد على قوة سحرية ، هي « المايا » . وللمعرفة مصدران : الوحي الالهي ، كما جاء في الفيدا والاوبانيشادا ، والحدس الصوفي . وليست الحواس والمحاكمات المنطقية سوى أدوات معرفية تابعة ، ثانوية .

كذلك انكر أنصار المادهياميكا واليوغاكارا واقعية العالم ، وقالوا بوهميته .

أما المدرسة الفيدانتية الأخرى ، التي لاقت انتشاراً واسعاً في العصر الاقطاعي ، فقد أسسها **رامانوجا** (القرن الثاني عشر) . ينطلق رامانوجا من مذهب سامكارا ، وذلك في محاولة للتخفيف من نزعته الروحانية الغيبية . فعلى النقيض من « الأحادية الصرفة » يرى الفيلسوف أن العالم ليس وهماً ، بل واقع مادي ، مع أنه من صنع الإله ـ البراهمان . وبذلك كان المذهبان كلاهما ، برغم ما بينهما من فروق ، شكلين من المثالية الموضوعية .

لم تخب أبداً شعلة الصراع الفكري الضاري بين التيارين المتعارضين ، المادي والمثالي ، في الفكر

المدى . ويدل على حدة هذا الصراع أن كافة المؤلفات التشارفاكية قد اتلفت على أيدي الخصوم المثاليين ، فلا نعرف عن آراء هذه المدرسة إلاّ ما تضمنته ردود المناوئين للمذهب المادي .

وعلى امتداد الفترة الواقعة ما بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر سيطرت في الهند المذاهب المثالية ، التي وضعت نصب عينيها مهمة البرهان على صحة المعتقدات الدينية . فخبت روح الطموح وحب الاستطلاع ، وافسحت المجال للمنطق الصوري والجدل العقيم . وظهرت أشكال منحطة من العبادات والطقوس الدينية .

ومنذ القرنين الخامس عشر والسادس عشر بدأت الاقطاعية الهندية بالتفسخ والانحلال . وقد رافق هذا ظهور حركة مناوئة للاقطاعية ، ذات مسوح دينية ، عرفت في الهند باسم « حركة البهاكتي » (أي الخضوع لإله أعلى واحد ، لا للآلهة المتعددة التي يقول بها البراهمانيون) . وكان من ممثلي هذه الحركة الشاعر كبير (القرن الخامس عشر) ، الذي أصاب شهرة واسعة ، تجاوزت الهند إلى بلدان الشرق بأسره . لقد كان كبير لاذعاً في تهكمه على رجال اللاهوت ، الذين يزرعون الشقاق بين الهندوس والمسلمين ، وفي انتقاده للدين الرسمي . وقد بلغت حركة البهاكت أوجها ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر . وبرز من اعلامها آنذاك الشاعر **طولسي داس** (١٥٣٢ - ١٦٢٤) ، صاحب الملحمة الشعرية ذات الشهرة العالمية « رامايانا » . وقد تضمنت آراء مفكري البهاكت ، برغم طابعها الديني ، نزعة اجتماعية تقدمية ، حيث وقف هؤلاء ضد نظام الامتيازات والتفاوت الاجتماعي ، واستنكروا التعصب الديني .

وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر تابع اسلوب الانتاج الاقطاعي انحطاطه وتفسخه ، وراجت الآراء الفيدانتية المثالية الموضوعية ، التي سخرت لخدمة الاتجاهات الدينية المحافظة .

٣ ـ الفكر الفلسفي في اليابان

ظهرت بدايات الفكر الفلسفي باليابان في عصر الاقطاعية ، وذلك تحت تأثير الفلسفات الصينية والهندية والكورية . وقد سادت الكونفوشية والبوذية في الحياة الفكرية ما بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر .

ترى البوذية اليابانية ، كالصينية والكورية ، أن العالم المادي الخارجي ليس واقعاً ، بل هو مجرد وهم وخيال . ولاقت الكونفوشية اليابانية دعم وتأييد الطبقة المسيطرة والسلطة الامبراطورية ، لما تضمنته هذه الفلسفة من آراء اجتماعية محافظة ، لا سيما القول بالقانون السماوي ، الذي يقضي

بالخضوع التام للحكام وبالاخلاص المطلق لهم. وفي القرن السابع عشر قام ناكاي تودزيو بتحويل الفلسفة الكونفوشية إلى مذهب مثالي ذاتي.

وفي القرن الرابع عشر بدأت تنتشر - إلى جانب الكونفوشية التقليدية - **الكونفوشية المحدثة**، التي صارت ايديولوجية رسمية أيام حكم أسرة توكوجاوا. وكان **فوجيوارا سيكا** (١٥٦١ - ١٦١٩) و **هاياشي رازان** (١٥٨٣ - ١٦٥٧) من أبرز ممثلي الكونفوشية المحدثة في اليابان. انطلق هذان المفكران من مذهب الفيلسوف الصيني تشو هسي، وعملا على التوفيق بين الكونفوشية والبوذية. وقد صاغا مذهباً مثالياً موضوعياً، يعتبر المبدأ المثالي «ري» علة أولية، تسيطر على جميع الموجودات، وأما المبدأ المادي «كي» فثانوي، يخضع للمبدأ المثالي «ري».

ضد هذا التيار وقف **ياماجا سوكو** (القرن السابع عشر)، الذي دعا للعودة إلى الكونفوشية الأولى، التي شوّهها - في اعتقاده - الكونفوشيون المحدثون. وذهب سوكو إلى أن العالم غير مخلوق، بل هو أزلي، تطور إلى حالته الحاضرة وفقاً للضرورة الطبيعية. وليس للعالم بداية ولا نهاية، ففيه تجري حركة مستمرة وتطور دائب وخلق جديد. وفناء شيء فيه هو ولادة لشيء آخر.

وفي القرن السابع عشر اعلن الفيلسوف المادي الملحد **أتو جنساي** (١٦٢٧ - ١٧٠٥) أن المبدأ المثالي «ري» ليس إلاّ قرينة للمبدأ المادي «كي»، وقال بأولوية المادة، وبخلود العالم المادي، وبحركته السرمدية، ونفى السكون المطلق في الطبيعة، وانكر وجود الإله كخالق للكون.

وكان **كايبارا ايكين** (١٦٣٠ - ١٧١٤)، صاحب كتاب «الشكوك الجايلة»، من كبار الفلاسفة الماديين في ذلك العصر. انطلق هذا الفيلسوف من القول بأزلية المادة، وانكر وجود النفس بصورة مستقلة عن المادة. ووقف ضد النظام الاقطاعي الملكي في اليابان، وأعلن أنه يجب اعتبار الفلاحين - لا الاقطاعيين - الطبقة العليا وأساس الدولة، فالشعب كله يقتات من ثمار عملهم.

ومن معاصري ايكين اشتهر الفيلسوف المادي **مورو كيوسو** ١٦٥٨ - ١٧٣٤)، الذي خاض نضالاً عنيفاً ضد الصوفية والغيبية والمثالية الذاتية. وقد انتقد كيوسو القول بأن الأحاسيس مجرد انفعالات ذاتية، فأكد أن اللون والطعم والرائحة وغيرها موجودة في الأشياء ذاتها. كما وقف ضد الصوفية البوذية والديانة الشنتوية [٢] وعبادة الامبراطور، وذهب إلى أن على الملك أن يبجل الشعب

(٢) الشنتوية (من «شنتو» - طريق الآلهة) - ديانة يابانية قديمة، تقدس قوى الطبيعة وتؤله الاسلاف (المعرب).

« تبجيله للسماء نفسها ».

ومن أبرز الفلاسفة الماديين الملحدين كان أندو شيوكي (أواخر القرن ١٧ ـ النصف الأول من القرن ١٨)، الذي انتقد، في كتابه « القوانين الحقة للطبيعة »، الآراء البوذية والكونفوشية المحدثة حول الطبيعة، وبرهن على أن الطبيعة اللانهائية قائمة بذاتها، وتفعل بذاتها، وأن سبب حركة المادة متضمن فيها ذاتها.

كان شيوكي يعبر عن تطلعات الشعب المناوئة للاقطاع. وقد اتخذ موقفاً سلبياً من النظام الاجتماعي السائد في اليابان، وهاجمه باعتباره نظام قسر موجه ضد الشعب، وتطلع إلى نظام اجتماعي، لا أغنياء فيه ولا فقراء، لا راع ولا رعية. وكان يرى في الملكية الخاصة، التي تولد التفاوت الاجتماعي، مصدراً أساسياً للشرور الاجتماعية. ووقف ضد الاضطهاد الروحي، الذي يمارسه رجال الدين ومؤسساته، واتهمهم بالعمل لدعم النظام المسيطر، وتصويره نظاماً مقدساً، تباركه الآلهة، وتخلده إلى الأبد.

٤ ـ الفكر الفلسفي في بيزنطة

في بيزنطة الاقطاعية، كما في غيرها من البلدان التي عاشت هذه المرحلة، كان ينظر إلى الفلسفة على أنها « خادمة اللاهوت »، وكانت ترى مهمتها في البرهان على المعتقدات الدينية، وخاصة وجود الإله وخلود النفس.

وكان **يوحنا الدمشقي** (القرن الثامن) أبا السكولائية [٣] المسيحية في الشرق. وقد عمل على تسخير الميتافيزيقا والمنطق الارسطيين لصياغة المعتقدات المسيحية مذهباً متسقاً. وعبر في فلسفته عن الفكرة السكولائية الأساسية: الحقيقة المطلقة متضمنة في الكتاب المقدس، وليس على الفلسفة إلاّ التنقيب عنها واظهارها للناس.

وفي القرن التاسع ذاع صيت بطريرك القسطنطينية **فوتيوس** الذي وضع مؤلف « المكتبة »، فضمنه مقتطفات وفيرة من أعمال مختلف الفلاسفة، وتعليقات عليها وتقييمات لها. فمن المفكرين القدامى يؤثر فوتيوس أرسطو على افلاطون، ويأخذ على الأخير خياليته وتناقضه. وجاء بعد فوتيوس تلميذه أريتيس، فانتصر لافلاطون ضد أرسطو. وعلى هذا النحو نشب الصراع بين الارسطوطالية والافلاطونية في بيزنطة، واستمر حتى سقوط القسطنطينية بيد الأتراك.

---

(٣) أو المدرسية، وسيأتي الحديث عنها مفصلاً في القسم (ب)، الخاص بفلسفة اوروبا الغربية (المعرب).

وفي القرن الحادي عشر برز بين المفكرين البيزنطيين العالم الموسوعي **ميخائيـل بسيـل** (١٠١٨ - ١٠٧٨)، وكذلك **يوحنا ايتال** (النصف الثاني من القرن الحادي عشر) الذي عرف بسعة اطلاعه وبآرائه المتحررة دينياً. وقد كان بسيل مفكر الفئات الارستقراطية الاقطاعية الأكثر تطوراً. وكانت آراؤه الفلسفية قريبة من المثالية الافلاطونية المحدثة. ولعب يوحنا ايتال دوراً ملموساً في تطوير الفكر الفلسفي والاجتماعي والسياسي ببيزنطة. هاجم المعتقدات الدينية والكنيسة، واتّهم لذلك بالهرطقة، فحكم عليه بالسجن في أحد الأديرة. قال بخلود العالم ولا نهائيته، ولكنه ذهب، في الوقت ذاته، إلى أن العالم صنع من المادة وفقاً لُمثل (صور) « متقدمة على الخلق ».

وفي القرون ٩ - ١٤ شهدت بيزنطة حركة واسعة مناوئة للاقطاعية، تجلت في الانتفاضات الشعبية والهرطقات. وكانت الفكرة الرئيسية لهذه الهرطقـات تقـوم في القـول بصراع المبـدأيـن الأساسيين في العالم: الخير والشر. وقد امتازت هرطقة **البوغوميليين**، التي ظهرت في بلغاريا وانتشرت في أرجاء مقدونية والصرب، بنزعتها الكفاحية وروحها الثورية. فقد هاجموا القمع الروحي الكنسي، والاضطهاد الاجتماعي الاقطاعي، وانكروا على الكنيسة مراسيمها وخفاياها ومراتبيتها ودوغمائيتها، ودعوا للعودة إلى التعاليم الأولى التي جاء بها الكتاب المقدس. ونادى البوغوميليون بالعدالة الاجتماعية، وبالغاء استغلال الفلاحين، وأهابوا بالشعب للوقوف في وجه السلطات الدينية والدنيوية.

٥ - الفكر الفلسفي في ايران

في ايران وغيرها من بلدان الشرق الأوسط المجاورة انتشرت منذ القدم الديانة **الزرادشتية**. والاله الأعلى في هذه الديانة هو « اهورامزدا »، وكتابها المقدس - « الافستا »[٤]، ونبيها المرسل - « زرادشت ».

والزرادشتية مذهـب ثنـوي، ذو مسـوح أسطـوريـة. فهـي تقـوم على القـول بصراع القـوتين المتضادتين - النور والظلمـة، الحيـاة والموت، الخير والشر[٥]، إلـخ. وتكمـن القيمـة التـاريخيـة للزرادشتية، في المقام الأول، في أن قولها بالجوهرين الكونيين قد عبر عن فكرة كون صراع

(٤) ورد اسم الكتاب في الأدبيات العربية الاسلامية بأشكال مختلفة، منها أيضاً « الابتساق » و « زندوستا » (لأنه كتب بلغة « زند ») (**المعرب**).

(٥) إله الخير - اهورا مزدا، وإله الشر - اهرمـن. وقـد رمـز إلى إلـه الخير بـالشمس في السماء وبـالنـار على الأرض. ومن هنا جاءت الدعوة لعبادة الشمس ولتقديس النار وايقادها في المعابد (**المعرب**).

الأضداد أساساً للموجودات كلها.

وقد أصابت الزرادشتية في العصور اللاحقة (القرن الثالث ـ القرن السابع) تعديلات كبيرة، تعود إلى ما نشب بين مختلف تياراتها من صراع حول وحدة الجوهر الأول أو ثنويته. وكان بين أنصار القول بالجوهر الواحد عدد من المفكرين ذوي الآراء المادية الالحادية، هم **الزرافنة أو الدهرية**. يرى الدهريون أن لا وجود لغير المادة، لا إله ولا روح خالدة، لا نعيم ولا جحيم، فكل ما يحدث في العالم يعود إلى الزمن السرمدي: زرفان، أو الدهر[٦].

وفي القرن الثالث ظهرت ديانة جديدة ذات نزعة فلسفية، هي **المانوية**، وقد أسسها **ماني** (٢١٦ أو ٢١٧ ـ ٢٧٦)، الذي عمل لوضع ديانة جديدة، تقوم على المزج بين المذاهب الدهرية والبوذية والغنوصية (وهذه الأخيرة مذهب كشفي ذوقي، يقول بوجود معرفة خاصة، تكشف أسرار الوجود، وتنير السبيل إلى خلاص النفس). وكانت المانوية، من الناحية الطبقية، تعبيراً عن احتجاج الجماهير المسحوقة ونقمتها على الاقطاعية الصاعدة. وقد دعا ماني إلى الزهد وقطع النسل كوسيلة ضرورية لانتصار الخير على الشر.

وفي القرنين الخامس والسادس لاقت **المزدكية** انتشاراً كبيراً في ايران واذربيجان وآسيا الوسطى. وقد روّج **مزدك** (توفي عام ٥٢٩)، زعيم هذه الحركة، لفكرة الانتصار الحتمي للنور على الظلمة، للخير على الشر، للعدالة الاجتماعية على الظلم والتفاوت. كما ودعا إلى استخدام العنف لإلغاء التفاوت الاجتماعي، ونادى بجعل الملكية عامة، يتمتع بها الناس على قدم المساواة. وكان تأثير المزدكية عظيماً، فانتفضت الأوساط الفقيرة، واستولت على املاك الأغنياء، وطردت الاقطاعيين. ولكن بعد نجاح، لم يقدر له أن يستمر طويلاً، قمعت الحركة المزدكية، وعومل أنصارها بوحشية بالغة.

وفي القرن السادس، أيام حكم كسرى الأول، بدأ تأثر الفكر الفارسي بالعلم والفلسفة اليونانيين. فقد استضاف كسرى ممثلي مدرسة أثينا الفلسفية، الذين طردوا من بيزنطة بعد اغلاق مدرستهم. ونقلت إلى الفارسية مؤلفات أرسطو وافلاطون. وأقيم عدد من المراكز العلمية، التي عني باحثوها بالطب والعلوم الطبيعية والفلك والفلسفة. وبعد الفتح الاسلامي لايران جرى تطور الفكر فيها في إطار الفلسفة العربية الاسلامية.

---

(٦) وقد ورد ذكر الدهرية في القرآن: ﴿وقالوا ما هي إلاّ حياتنا الدنيا، نموت ونحيا، وما يهلكنا إلاّ الدهر﴾ (الجاثية: ٢٤). وكان من العرب قبل الاسلام من أخذ بالدهرية (المعرب).

٦ ـ فلسفة شعوب ما وراء القفقاز

بلغ الفكر الفلسفي عند شعوب ما وراء القفقاز عصر الاقطاعية مستوى عالياً نسبياً.

أرمينيا

يعود ظهور وتطور الفكر الفلسفي والاجتماعي في أرمينيا إلى القرن الرابع للميلاد، حيث راحت تتشكل العلاقات الاقطاعية بالبلاد. وقد برز بين مفكري ارمينيا في تلك الحقبة **يزنيك كوهباتسي** (القرن الخامس)، الذي أرسى أسس اللغة الأدبية الأرمنية القديمة، ووضع كتاب «دحض النِّحل»، الذي يهاجم فيه فلسفة ماني الثنوية.

وكان دافيد الفيلسوف (أو دافيد المظفر) وأنانيا شيراكاسي ويوحنا فوروتنيسي وغريغور تاتيواسي من أشهر رجال الفكر الاجتماعي والفلسفي في أرمينيا الاقطاعية. وكان **دافيد الفيلسوف** (القرن السادس) مفكر الزعامة الاقطاعية، وفيلسوفاً مثالياً، ورجل الافلاطونية المحدثة في أرمينيا. وهو يرى أن العالم المادي نتاج للروح الكونية، أو الإله، وأن العناية الإلهية هي التي تسير العالم. ولكن هذه الآراء المثالية كانت مشوبة ببعض العناصر المادية. ومما يسترعي الانتباه في فلسفته قوله بأشكال ثلاثة للوجود (١ ـ وجود في العقل فقط؛ ٢ ـ وجود احتمالي ظني؛ ٣ ـ وجود يقيني)، ونظريته في المعرفة. فالطبيعة، كالإله، موجودة بشكل مستقل عن الوعي؛ والعالم قابل للمعرفة؛ والمعرفة تنطلق من الأحاسيس، التي هي أولى درجات المعرفة، يليها التخيل، فالظن، فالتفكير، فالعقل.

وكان شيراكاسي (القرن السابع) عالماً رياضياً وفلكياً وجغرافياً، ومن أبرز رجالات الفكر العلمي والفلسفي في أرمينيا. عارض التفسير التوراتي للظواهر الطبيعية. وكان يرى أن الطبيعة، وجميع الأشياء المحيطة بنا، تتألف من العناصر الأربعة ـ التراب والماء والنار والهواء، التي يتحول احدها إلى الآخر. وعمل شيراكاسي في مؤلفاته على تصوير العالم في حركته وتغيره.

ولعب فوروتنيسي (١٣١٥ ـ ١٣٨٦) دوراً هاماً في تطور الفكر الفلسفي الأرمني. وقد اشتهر بشروحه على أعمال أرسطو وفورفيريوس. وهو يحل المسألة الفلسفية الأساسية حلاً مثالياً، غير أن الطبيعة، عنده، لا توجد في الإله، بل تقوم خارجاً عنه. كما وتضمنت آراؤه المعرفية بعض العناصر المادية، فهو ينظر إلى المعرفة على أنها عكس العقل لظواهر العالم الخارجي، الذي لا يتوقف وجوده على الذات العارفة. أما يقينية الفكر فكان يراها في مدى تطابق الأفكار مع الموضوعات الخارجية.

ومن ثم تطورت الفلسفة الأرمنية على يدي المفكر تاتيواسي (١٣٤٦ - ١٤٠٩). كان تاتيواسي فيلسوفاً مثالياً، إلاّ أنه افترق، في عدد من القضايا الفلسفية الهامة، عن الفهم الكنسي المثالي، وحاول تأويل هذه القضايا تأويلاً مستقلاً. قال بعدم فناء العالم المادي، وبسرمدية حركته وتغيره. وكان أول مفكر أرمني يبحث في مشكلة الصدفة والضرورة.

وبعد تاتيواسي بدأ الفكر الفلسفي في أرمينيا يعاني أزمة عميقة، رافقت التدهور العام الذي أصاب الحياة الاقتصادية والثقافية في البلاد.

جيورجيا

في القرن الرابع الميلادي ظهرت في كولخيدا (غرب جيورجيا) مدرسة لتلقين أصول الخطابة والفلسفة، التي كانت تمثل لب الثقافة القديمة. ومنذ القرن السادس شهدت جيورجيا ظهور الايديولوجية الدنيوية المناوئة للدوغمائية الكنسية، والتي كان ممثلاها (**آيت وبارتادزه**) يقولان إن الاهتمام بحل مسائل الحياة الدنيوية هو الأحرى بأن يكون شاغل المفكرين الرئيسي.

وكان القرنان الحادي عشر والثاني عشر عهداً هاماً في تاريخ جيورجيا. ففي تلك الفترة حصلت البلاد على استقلالها التام، وتوحدت في دولة مركزية.

وكان **يوحنا بتريتسي** (حوالي ١٠٥٥ - ١١٣٠) من أشهر رجال الفكر الفلسفي والاجتماعي في تلك الحقبة. تلقى بتريتسي العلم في بيزنطة، وذلك في مدرسة بسيل وايتال الفلسفية. وكان فيلسوفاً مثالياً، من أنصار الأفلاطونية المحدثة. وقد عني بقضية العام، أو الكلي. فكان يرى أن العام (عالم المثل أو الصور) هو المبدأ (الأصل) المطلق للكثرة (لعالم الأشياء) وعلتها. ولكنه قال بعدم خلق المادة، وقدر عالياً دور العقل البشري والتفكير المنطقي، مما كان يتناقض والآراء الكنسية. ومن مآثر بتريتسي كان نشره لأفكار الفلسفة اليونانية في جيورجيا، ودفاعه عن استقلالية الفلسفة.

ولعب الشاعر **شوتا روستافيلي** (القرن الثاني عشر) دوراً بارزاً في تطور الفكر الاجتماعي الجيورجي. وقد جاءت ملحمته الشعرية «فارس في جلد نمر» لتمثل قمة تطور ثقافة المجتمع الجيورجي الاقطاعي القديم، واحدى روائع الأدب العالمي. وتنم آراؤه عن نزعة قوية للمطابقة بين الإله والعالم، للقول بوحدة الوجود. فهو يرى أن الطبيعة تتألف من العناصر الأربعة ـ النار والماء والهواء والتراب، وأنها خالدة، غير مرهونة بالوعي البشري. والشاعر، وان كان يستعمل كلمات «الإله» و «المشيئة الربانية»، يفهم الألوهية على أنها «كمال كل ما هو موجود»، لا مبدأ مفارق.

ويذهب روستافيلي إلى أن ثمة قانونية صارمة تسيطر في الطبيعة والمجتمع، وأن جميع أفعال الانسان مشروطة بأسباب معينة. وقد أولى قضايا الأخلاق عناية خاصة، فاعتبر الاستقامة والصدق أهم الخصال الأخلاقية.

وكان روستافيلي شاعراً انسانياً كبيراً، شغله الشاغل هو الانسان، حياته وسعادته في العالم الواقعي. وقد كان من أنصار قيام دولة مركزية موحدة، ودعا إلى تحديد سلطات الملك، وإلى ضرورة المراعاة الدقيقة للشرعية والعدالة، ونادى بالرفق في معاملة الرعية.

ب ـ الفلسفة في بلدان أوروبا الغربية

ظروف تطور الفلسفة في ظل الاقطاعية الأوروبية الغربية

ظهر الاقطاع في أوروبا الغربية على انقاض الرق. وكان المجتمع الاقطاعي يتألف من طبقتين أساسيتين: من الفلاحين الذين يعملون في أراضي الاقطاعيين، ومن الاقطاعيين الذين يستغلون جهود الفلاحين ويحتكرون مقاليد السلطة. وفي القرى والمدن كان يعمل أيضاً الحرفيون المتحدرون من أوساط الفلاحين، وينشط التجار. وكان رجال الكنيسة يلعبون دوراً بالغ الأهمية في حياة المجتمع، ذلك أن تملّك الكنيسة لمساحات واسعة من الأراضي جعل منها قوة اقتصادية واجتماعية كبيرة. ولقد كانت الأديرة قلاعاً، ومراكز زراعية اقطاعية النمط، ومؤسسات للتنوير والثقافة في ذلك العصر.

ولكن الوتائر البطيئة لتطور المجتمع الاقطاعي كانت وراء التصور الخاطىء الذي يعتبر الاقطاعية عصر جمود وركود، حتى وتقهقر وتراجع، بالمقارنة مع المستوى الحضاري الرفيع الذي بلغه المجتمع العبودي اليوناني القديم. أما، في الحقيقة، فقد حفظت شعوب الشرق معظم ما أحرزه المجتمع العبودي من معارف علمية وفلاسفية، تطورت، وان يكن ببطء، في ظروف المجتمع الاقطاعي الجديد.

وفي أوروبا الغربية رافق سقوط الامبراطورية الرومانية تدن ملموس في المستوى الثقافي، سواء في روما نفسها أو في الدول الفتية التي بدأت تتشكل في المقاطعات التابعة لروما سابقاً ـ ايطاليا واسبانيا وفرنسا والمانيا وانكلترا الحالية. وبعد انتصار المسيحية غدت الكنيسة حافظة التراث اليوناني، فصارت مركز التثقيف في أوروبا. ولكن عداء «آباء الكنيسة» للفلسفة اليونانية، «الوثنية»، جعلهم يقتصرون، في نشرهم للتراث الفلسفي، على المذاهب المثالية وحدها. ولذا لم يكن مستغرباً أبداً أن تكون العلوم العربية الاسلامية قد تقدمت لعدة قرون ـ حتى القرن السادس عشر تقريباً ـ على العلوم الأوروبية الغربية. بيد أن التطور الثقافي، برغم تفاوت مستوياته بين الشرق والغرب، كان تطوراً لنظام من نمط واحد، هو النظام الاقطاعي. ففي الشرق والغرب كليهما هيمنت الايديولوجية الدينية على الحياة الفكرية طوال العصر الوسيط. وارتدى صراع

الطبقات في ذلك العصر شكل صراع ديني، وتحولت الفلسفة، وخاصة في الغرب الأوروبي المسيحي، إلى خادمة للآهوت.

الابولوجية والبطرائية

لم يكن سهلاً على المسيحية أن تغدو الايديولوجية المسيطرة بلا منازع في الغرب. ففي بيزنطة وروما، وفي المناطق الهيلينستية بآسيا الأمامية وشمال افريقيا، وفي دول أوروبا الغربية التي اعتنقت الدين الجديد كان على المسيحية أن تخوض صراعاً قاسياً قبل أن تتغلب على مقاومة خصومها ومنافسيها.

فحتى في القرن الخامس الميلادي، أي بعد انقضاء فترة طويلة على اعلان المسيحية ديانة رسمية في اليونان وروما، تعاظم تأثر الأوساط المثقفة بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة، المعادية للمسيحية. وفي عام ٥٢٩، وبناء على مرسوم من الامبراطور يوستينيانوس، اغلقت المدرسة الافلاطونية المحدثة، غير المسيحية. وتنازعت الأوساط اللاهوتية المسيحية نزعتان، تنكر الأولى منها المذاهب الفلسفية المثالية اليونانية، في حين تدعو الثانية إلى استخدامها، ولو جزئياً، في الدفاع عن الدين واثبات صحة معتقداته. وفي ذلك العصر، عصر صراع المسيحية مع الشرك Politheism اليوناني والوثنية، ظهرت **الابولوجية** (أو حركة المدافعين Apologetics : من Apology ـ دفاع) التي ذادت عن العقائد المسيحية، ومن ثم **البطرائية** (Patristics : من Patros ـ أب)، أي كتابات «آباء الكنيسة»، الذين أرسوا أسس الفلسفة المسيحية. وقد تطورت المدرستان كلتاها في اليونان وروما على السواء.

وقد سبق للابولوجيين، منذ القرن الثاني الميلادي، أن توجهوا إلى الأباطرة الذين يلاحقون المسيحيين، وذلك في محاولة لاقناعهم بأن المسيحية طرحت نفس الأسئلة التي طرحها الفكر اليوناني «الوثني»، ولكنها أعطت عليها إجابات أكثر كمالاً. ولم يضع الابولوجيون مذاهب فلسفية خاصة، وإنما رسموا الخطوط العامة للمسائل، التي غدت قضايا أساسية عند الفلاسفة المسيحيين اللاحقين. وفي طليعة هذه المسائل تأتي مسألة الألوهية وخلق العالم وطبيعة الانسان ومغزى حياته.

وفي القرن الثاني احتدم الصراع بين المسيحية والغنوصية، التي كانت قد ظهرت في القرن الأول والتي مزجت بين قول المسيحية بتجسد الإله في صورة انسان أتى ليخلص البشر من الخطيئة، وبين تعاليم الديانات اليهودية واليونانية والشرقية. ولم تكن الغنوصية مذهباً في وجود الإله فحسب، بل وفي الطرق المؤدية إلى معرفة الإله معرفة مباشرة (ذلك هو العرفان ـ Gnosis)، إلى تماس المؤمن مع الإله ذاته. وقد تطورت الغنوصية في اتجاهين: وثني ومسيحي. وكان أشهر اعلام هذا الاتجاه

الأخير **كليمنت** (أواخر القرن الثاني ـ أوائل القرن الثالث) و **اوريجين** (حوالي ١٨٥ ـ ٢٥٤)، وكلاهما من الاسكندرية.

أوغسطين

من بين «آباء الكنيسة» بأوروبا الغربية كان لأفكار اوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠) الأثر الأكبر على تطور فلسفة المجتمع الاقطاعي حتى القرن الثالث عشر. ولد بمدينة طاجستا في نوميديا بشمال افريقيا (الجزائر). تأثر في مطلع حياته بأقوال الشكاك ومـذهب أفلاطون، ولا سيما بالافلاطونية المحدثة، وبالتعاليم المانوية. وبعد تجاوز هذه المؤثرات اعتنق، في سن النضج، الديانة المسيحية.

وضع اوغسطين عدداً من المؤلفات اللاهوتية، التي حاول فيها البرهان على أن الإله وجود اسمى، تحضر فيه الصور (المُثل) السرمدية الثابتة، التي تهب العالم نظامه واتساقه. وقد خلق الإله العالم من عدم، وكان خلقه هذا بإرادته الخيرة، لا بالضرورة. وليس العالم متجانساً، وإنما تتـوضـح فيه الكائنات على شكل سلم، فتتدرج صعوداً لتنتهي عند الخالق. وعلى هذا السلم يشغل الانسان، الذي هو بمثابة عالم صغير (Microcosm)، مكاناً خاصاً. فإن في الانسان شيئاً من طبيعة الأجسام المادية ـ النبات والحيوان، وله، فضلاً عن ذلك، نفس عاقلة وإرادة حرة. والنفس ماهية غير مادية، خالدة لا تفنى، وحرة في اختيارها. والانسان حر في تصرفاته وأفعاله، ولكن كل ما يقوم به إنما يجري بمشيئة الإله، الذي ينفذ إرادته من خلال الانسان. ولقد شاء الإله، منذ الأزل، أن يختار بعض الناس لحياة هانئة في الحياة الأخروية، وقدّر للآخرين عذاباً أبدياً في الجحيم. تلك هي فكرة القدر الإلهي الشهيرة في تاريخ المسيحية. وإن القدر الإلهي هذا مصدر الملكوتين المتناقضين: ملكـوت السماء وملكـوت الأرض («مـدينـة السماء» و «مـدينـة الأرض»). وملكـوت الأرض شيطاني شرير، يقوم على الحرب والغزو والعنف. والكنيسة هي التعبير الأسمى عن ملكوت السماء، ولكنها لا تتطابق معه إلاّ جزئياً، فهي اشبه بالبيدر، فيه الحنطة وفيه الزوان. وليس ملكوت الأرض سوى ممر إلى ملكوت السماء.

لقد عكست آراء أوغسطين التناقضات العميقة، التي حفل بها المجتمع العبودي السائر في طريق الزوال، والصعوبات الجمة التي تعترض طريق المجتمع الاقطاعي الناشىء، الذي سيحل مكانه. ثم ان فكرة اوغسطين عن القدر الإلهي تعبر خير تعبير عن قصور الفرد وعجزه عن تغيير النظام القائم في العالم أو التأثير تأثيراً فعالاً على الأحداث الجارية فيه أو التصدي لما فيه من قوى معادية للانسان.

السكولائية الباكرة

جون سكوت اريجينا . بداية صراع الواقعية والأسمية

كانت السكولائية (أو المدرسية Scholasticism : اللاتينية Schola ـ مدرسة) التيار الرئيسي في فلسفة المجتمع الاقطاعي. وكانت هذه الفلسفة تعلّم في المدارس أولاً ، ومن ثم (منذ أوائل القرن الثاني عشر) في الجامعات. وفي العصور اللاحقة غدت كلمة « سكولائية » (« مدرسية ») مرادفة للمذهب المعزول عن الحياة ، العقيم عملياً ، البعيد عن الخبرة والتجربة ، والقائم على الانقياد الأعمى لمفكري الماضي. وقد مرت السكولائية بمراحل ثلاث: ١ ـ مرحلة السكولائية الباكرة (منذ القرن التاسع وحتى القرن الثاني عشر) ؛ ٢ ـ مرحلة النضج (القرن الثالث عشر) ؛ ٣ ـ مرحلة الانحطاط (القرنان الرابع عشر والخامس عشر).

وكانت مسألة العلاقة بين العلم والايمان المسألة الرئيسية المحورية في الفلسفة السكولائية. ويقول السكولائيون بتقدم الايمان على العقل. ولكن معالجة بعض القضايا اللاهوتية دفعت إلى طرح عدد من المسائل الفلسفية ، أهمها مسألة علاقة العام (أو الكلي) بالفردي (أو الجزئي). وقد عرفت هذه المسألة بقضية « الكليات » ، أي طبيعة الأجناس العليا أو المفاهيم العامة (Genera، Universalia).

وقد اقترح السكولائيون حلولاً مختلفة لهذه القضية ، أهمها اثنان ، يرى أولها أن للكليات وجودها الواقعي ، المستقل عن الفكر والنطق البشريين[٧]. وقد عرف هذا الاتجاه بـ « الواقعية » (Realism). أما الاتجاه الثاني ، المخالف للأول ، فينكر أن تكون الكليات موجودة بصورة مستقلة عن الانسان ، ويعتبرها مجرد اسماء عامة. فلا وجود لـ « الانسان » كمفهوم عن النوع البشري عامة. فإن ما يوجد في الأعيان هو الأفراد فقط ؛ وما « الانسان » إلاّ اسم عام ، يرمز إلى أي فرد من النوع البشري. وقد عرفت هذه النظرة بـ « الأسمية » (Nominalism : من اللاتينية Nomina ـ أسماء).

وكان معظم السكولائيين في القرون ٩ ـ ١٢ من أنصار الواقعية. وقد اشتهر منهم ، في القرن التاسع ، الفيلسوف الايرلندي **جون سكوت اريجينا**. تأثر اريجينا بالافلاطونية المحدثة. وهو يرى أن الفلسفة الحقة لا يمكن أن تتعارض مع الدين ، وأن العقل هو معيار التأويل الصحيح للكتاب المقدس. ويذهب الفيلسوف إلى أن كل ما يبدو لنا في عالم الحس شيئاً مادياً إنما هو ، في الحقيقة ، من طبيعة روحية ؛ فما الحالات الجسمية إلاّ وهم محض. والطبيعة درجات متعاقبة من

---

(٧) والمتقدم على وجود الأفراد (الجزئيات) و « الاشرف » منه (المعرب).

التجليات الإلهية. فالإله، المتعذر على المعرفة العقلية، والذي لا تحيط به المفاهيم والكلمات، «يفيض» إلى الخارج، فتتكون الطبيعة[8].

وقد ظهر أول معارضي الواقعية في القرن الحادي عشر. وهم يرون أن الأجناس والأنواع ليست أشياء (ليست أعيان مشخصة - Res)، بل هي أصوات والفاظ وأسماء (Nomina). ويعتبر **روسلان** (ولد حوالي ١٠٥٠) رائد الاسمية. أدى انكاره لواقعية العام، وقصره الواقعية على الأشياء الفردية (على أشخاص الموجودات) إلى صدام مع الكنيسة، فاضطر إلى التخلي عن آرائه هذه.

واقعية القرن الثاني عشر

بين كبار أنصار «الواقعية» في القرن الحادي عشر برز المفكر الايطالي **أنسلم** (١٠٣٣ - ١١٠٩). بدأ انسلم نشاطه الفكري في اقليم نورماندیا، وعمل، منذ عام ١٠٩٣ وحتى وفاته، رئيساً لاساقفة دير كانتربري (بانكلترا).

كان انسلم واقعياً متطرفاً، يرى أن مفاهيم «الخير» و «الحق» و «العدالة» وغيرها موجودة بذاتها، واقعية، قائمة خارج التصرفات الفردية التي يعتبرها الناس تصرفات خيرة، خارج المفاهيم التي يقيمها الناس على أنها مفاهيم حقة، خارج الأفعال التي يصفها الناس بأنها افعال عادلة. ولكن إلى جانب هذا التطرف نجد عند انسلم نزعة لاعتماد العقل دليلاً على وجود الإله[9]. فهو يذهب إلى أن في وعينا مفهوماً عن كائن سام مطلق، فيلزم، بالضرورة المنطقية، أن الله موجود. وقد عرفت هذه الحجة، أو الدليل، بـ «الدليل الانطولوجي» على وجود الإله[10]. ولقد كان أنسلم

---

(٨) جاءت النزعة البانتيئية (وحدة الوجود) نتيجة لواقعية اريجينا المتطرفة. وهو يقسم الطبيعة إلى ١ - طبيعة خالقة غير مخلوقة، هي الإله؛ ٢ - طبيعة مخلوقة خالقة، تمثل العلل النموذجية (المثل، الصور والأشكال) للمخلوقات؛ ٣ - طبيعة مخلوقة غير خالقة، هي عالم الأشياء الفردية المشخصة؛ ٤ - طبيعة غير مخلوقة وغير خالقة، هي الإله بوصفه غاية الكل. وما ثم إلا الله، الذي هو «الكل في الكل». وفي إطار هذه النزعة البانتيئية يقول الفيلسوف بأزلية العالم، وينكر الجنة والنار في الفهم الديني الحسي لها، فالنعيم هو القرب من الإله، والجحيم هو البعد عنه. وكانت هذه الآراء موضع ادانة الكنيسة (المعرب).

(٩) يرى انسلم أن التعقل يفترض مقدماً وجود الايمان، مما تجسد في عبارته الشهيرة (التي استمد مضمونها من اوغسطين): «أؤمن لأتعقل» Credo, ut Intelligan. وهو يطرح هذا المبدأ في مقابل التوجه، الذي يؤكد على تقدم العقل على الايمان: «اتعقل لأؤمن» (المعرب).

(١٠) عرف الفكر الفلسفي الأوروبي عدداً من الأدلة (أو الحجج Arguments) على وجود الإله، أشهرها =

يعبر عن التطلعات السياسية البابوية، فرسمته الكنيسة بعد وفاته واحدا من «القديسين».

ومن اعلام السكولائية الغربية في القرن الثاني عشر اشتهر الفيلسوف بيير ابليار (١٠٧٩ - ١١٤٢). اعتبر ابليار العقل حكماً نهائياً عند حل تناقضات الكتب المقدسة والمؤلفات اللاهوتية المسيحية. وفي الجدل الدائر حول «الكليات» وقف سواء ضد الأسمية المتطرفة أو ضد الواقعية المتطرفة. فكان يرى أن الأشياء الفردية («الجواهر») وحدها موجودة فعلاً؛ ولكن الأشياء قد تتشابه فيما بينها؛ فتظهر الكليات على أساس هذا التشابه. وعندما نطلق قولاً على عدة أشياء فإن هذا القول لا يخص الأشياء، بل يخص الكلمات. وبذلك تكون الأسمية على حق، في رأيه. بيد أن ابليار يؤكد على ضرورة التسليم بأن المفاهيم العامة، أو المعاني، موجودة في ذهن الله: إنها نماذج، يصنع الله الأشياء على مثالها. وقد ساهم ابليار في ادخال النزعة الواقعية المعتدلة إلى السكولائية. ولكن آراءه لقيت معارضة قوية من طرف الأوساط السكولائية الرجعية.

صوفية الفلسفة الغربية في القرن الثاني عشر

تقوم الصوفية (Mystycism) على الاعتقاد بقدرة الانسان على الدخول في تماس مباشر مع الإله، وعلى «الفناء» في الذات الإلهية. ويضع الصوفيون هذا الشعور الذاتي (أو - على الأصح - هذا الوهم) باتصال الانسان بالإله فوق كافة المعتقدات، فوق التصورات اللاهوتية عن الإله. وأن معطيات الشعور الذاتي والوعي الذاتي هي، عندهم، أسمى وأقوى حجة حتى من تعاليم الكنيسة.

وقد كانت الصوفية أحياناً شكلاً من أشكال معارضة الايديولوجية الدينية في المجتمع الاقطاعي. فهي تستبدل العقائد الملزمة للجميع بعلاقة الانسان الذاتية مع الإله، بالفهم الشخصي للايمان. وقد تطور هذا الموقف، في ظروف معينة، إلى نقد، حتى وإلى صراع ضد الايديولوجية

= ثلاثة، هي:

١ - الدليل الكوني (أو الطبيعي، أو الكسمولوجي)، ويقول ان وجود العالم يستلزم وجود سبب محرك له، أو سبب أخير له، تنتهي عنده سلسلة الأسباب. وثمة بدايات لهذا الدليل لدى أفلاطون، طورها أرسطو، الذي أناط بالإله دور المحرك الأول للعالم. وقد أخذ بهذا الدليل الارسطيون ومن ثم ليبنيتز.

٢ - الدليل الغائي، وينطلق من وجود التدبير والنظام المحكم في الطبيعة إلى نفي أن يكون هذا وليد الاتفاق أو نتيجة العلية المادية، ولذا فإنه صادر عن منظم عاقل، إله. وقد أخذ بهذا الدليل سقراط وافلاطون ومن ثم الرواقيون.

٣ - الدليل الانطولوجي (أو الوجودي)، الذي ينسب إلى انسلم، والذي يثبت وجود الإله انطلاقاً من التصور عن الإله ككائن مطلق الكمال. وقد جاء به اوغسطين، ثم طوره انسلم وديكارت وليبنيتز (المعرب).

الاقطاعية والنظام الاقطاعي. وفي ذلك يقول انجلس: « إن المعارضة الثورية للاقطاعية تغطي العصر الوسيط كله. وقد تجلت، حسب ظروف العصر، اما بمظهر الصوفية، أو بمظهر الهرطقة المكشوفة، أو اتخذت شكل الانتفاضات المسلّحة »(١١).

وكان **برنارد كليرڤو** (حوالي ١٠٩١ - ١١٥٣) من كبار اعلام الجناح الرجعي في صوفية النصف الأول من القرن الثاني عشر. استعاض عن البحث المنطقي الاستدلالي، المميز للاّهوت السكولائي، بالنشوة الصوفية، التي يتم بلوغها بواسطة الفعل الإرادي الحر.

وفي القرن الثاني عشر ذاته أصبح دير سان فيكتور، القريب من باريس، مركز الصوفية الغربية. وقد اشتهر من روّاده السكسوني هوج والاسكوتلاندي ريشار. تميز هذان المفكران بالفهم الصوفي للحدس، وبالاهتمام بمباحث النفس، التي اعتبراها بحثاً في الطرق المؤدية مباشرة إلى الإله.

ضد الايديولوجية السكولائية السائدة وقف الفيلسوف الفرنسي **جيّوم الكونشي**، الذي حاول ان يدخل إلى الفلسفة بعض أفكار المادية الذرية اليونانية. يرى جيوم أن العالم يتألف من دقائق صغيرة للغاية، لا تُدرك حسياً ولا تقبل التجزئة - من ذرات. وهذه الذرات قد تظهر في الزمان، إلاّ أن مجموع المادة في العالم يبقى ثابتاً. ويذهب جيوم إلى ضرورة حل قضايا العلم بالاعتماد على الاستدلال المنطقي، لا على أقوال الكتب المقدّسة وحدها. ولكن تحت ضغط المعارضة القوية، التي جوبه بها من قبل برنارد كليرڤو وغيره من الصوفيين، اضطر جيوم للتخلي عن آرائه ومواقفه.

وتبدو النزعة المادية أكثر جلاء ووضوحاً في فلسفة **دافيد الديناني** (حوالي ١٢٠٠). يرد هذا الفيلسوف الوجود إلى مبادىء أولية ثلاثة: ١ - المادة التي تتألف منها الأجسام؛ ٢ - العقل الذي تتألف منه الأرواح؛ ٣ - الإله(١٢).

ازدهار السكولائية الغربية في القرن الثالث عشر

بلغت السكولائية الغربية أوج ازدهارها في القرن الثالث عشر. وتعود أسباب هذا النهوض، في نهاية المطاف، إلى تطور الحياة الاجتماعية. فقد كان القرن الثالث عشر عصر نمو كبير للمدن، بحرفييها وتجارها، تميز بازدهار التجارة والتكنيك، وباحتدام الصراع الطبقي والنزاع السياسي بين السلطتين الدنيوية (الدولة) والبابوية (الكنيسة)، وبظهور الهرطقات، التي اجتذبت جماهير واسعة

---

(١١) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٧، ص ٣٦١.

(١٢) ينظر دافيد الديناني إلى «الإله» من زاوية وحدة الوجود، فالإله، عنده، هو هيولى العالم ونَفْسُه (المعرب).

من الناس ووصلت أحياناً حد الانتفاضات. وكان هذا القرن عصر الحملات الصليبية، التي من خلالها اطلع الغرب على الحضارة العربية الاسلامية، وتعرف، عبرها، على بعض مصادر الحضارات القديمة، ولا سيما اليونانية، التي كان يجهلها.

وأعطى تـدفق الأدبيات الفلسفية والعلمية دفعاً قوياً لتطور الفلسفة السكولائية. وتبرز هنا، في المقام الأول، أعمال أرسطو التي تم استيعابها للمرة الأولى، ومؤلفات الافلاطونية المحدثة، التي نسبت خطأ إلى أرسطو، وبينها ـ «كتاب العلل» (أو «الخير المحض») الذي حظي بشهرة واسعة. وفي أوائل القرن الثالث عشر لم تكن المؤلفات الارسطية، والشروح العربية عليها، لتروق للكنيسة ومنظريها. ولكن موقف الأوساط البابوية من أرسطو راح يتغير، بعدما تأكدت لها امكانية استخدام الآراء الأرسطية لصالح المعتقدات الكنسية. ولم تمض فترة طويلة حتى غدت أفكار أرسطو الركيزة الأساسية للمذهب الكاثوليكي.

وقد ساعدت على ذلك شروح فلسفة أرسطو، التي قام بها السكولائيون من أعضاء الرهبنتين الدومنيكانية والفرنسيسكانية. وكان قد سبق ظهور هاتين الرهبنتين في القرن الثالث عشر قيام حركة الولدويين الهرطقية، التي أثارت ذعر الكنيسة. وكانت النقمة على الغنى والاثراء الفاحش الركيزة الاجتماعية لهذه الحركة. وعارض الولدويون احتكـار الكنيسـة لقـراءة الكتـاب المقـدس وتأويل نصوصه. وقد تمكنت الكنيسة من القضاء على هذه الحركة، ومن قمع هرطقة البيغويين، التي نكّل بأنصارها شر تنكيـل. ولهذا الهدف بـالـذات، هـدف التصـدي للحـركـات الهرطقيـة ومحاربة الأفكار الجديدة التي نفذت إلى اللاهوت وتدعيم مواقع الكنيسة الكاثوليكية، أنشئت، عام ١٢١٥، الرهبنة الدومنيكانية.

وإلى جانب الرهبنات اعتمدت البابوية على محاكم التفتيش في تدعيم ايديولوجيتها وسياستها. وبمرور الزمن صار للرهبنتين الدومنيكانية والفرنسيسكانية نفوذ كبير وتأثير واسع. وقد اسهمتا في تحقيق مخطط البابا غريغوري التاسع في «اصلاح» مـذهـب أرسطـو بما يتلاءم والايـديـولـوجيـة الكاثوليكية. ولكن هذا العصر شهد أيضاً بداية تأثير النظريات الفلسفية العربية، التي كانت تنزع إلى تأكيد حرية الفكر واستقلالية العلم عن الدين. وهنا تجدر الإشارة إلى ابن سينا، وخصوصاً حله لمسألة «الكليات» وتفرقته الشهيرة بين الماهية والوجود. وكان تأثير ابن رشد عظيماً حقاً، فغدت آراؤه الفلسفية والعلمية سلاحاً بيد التيارات المعادية للسكولائية. وفي أواسط القرن الثالث عشر ظهر بين السكولائيين الغربيين دعاة متحمسون، رفعوا لواء هذه الآراء. وفي باريس كان سيجير البرابانتي (توفي عام ١٢٨٢) من كبار مروجي الأفكار الرشدية.

وكان للآراء الالحادية، التي انتشرت في القرن الثالث عشر، شأن كبير في اذكاء المعارضة

المعادية للسكولائية. وكانت هذه الآراء تظهر عادة في الأوساط المشغوفة بالفلسفة الرشدية. ولمجابهة هذه المعارضة، التي بدأت تحرز نجاحات ملحوظة، جندت الكنيسة عدداً من المؤسسات والفلاسفة المخلصين، كان بينهم بونافينتورا وتوما الأقويني، وكلاهما من الرهبنة الدومنيكانية.

تأثر بونافينتورا بآراء أرسطو ومذاهب افلاطون والافلاطونية المحدثة خاصة، وباوغسطين. وهو يرى أن المعارف جميعاً يجب أن تخضع للالهيات Theology، ويذهب، على غرار الصوفية، إلى أن الالهيات ليست حصيلة العقل فحسب، بل والحواس أيضاً. وأن هدف الالهيات هو ارشاد الناس إلى الطريق المؤدية إلى الإله. فبالمقارنة مع الحكمة الإلهية تبدو الحكمة البشرية كلها حماقات لا طائل تحتها.

اعلام السكولائية في القرن الثالث عشر

كان البرت الأكبر وتوما الاقويني وجون دونس سكوت وريمون لول من أشهر مفكري السكولائية في القرن الثالث عشر.

يتحدر **البرت الأكبر** (توفي عام ١٢٨٠) من أسرة بافارية (المانية). كان عالماً تقدمياً بالنسبة لظروف القرن الثالث عشر. قام بأبحاث تجريبية في علوم الطبيعة، وقال بتقدم الفلسفة على اللاهوت. ولكنه بقي - في الكثير من اجزاء فلسفته - أميناً للتقاليد السكولائية القديمة. تناول مؤلفات أرسطو بالدراسة والشرح، واستخدمها بما يتلاءم والروح السكولائية

وعلى طريق تطوير مسألة الكليات لعب دوراً كبيراً، الحل، الذي ينسب إلى ابن سينا، والذي أدخله البرت إلى السكولائية الغربية. وتبعاً لهذا الحل توجد الكليات (المفاهيم العامة) وجوداً ثلاثياً: ١ - قبل الأشياء - في الإله، كمعان يخلق الإله العالم على غرارها؛ ٢ - في الأشياء - كوجود الوحدة في الكثرة؛ ٣ - بعد الأشياء - كمفاهيم، يجردها الذهن البشري عن الأشياء.

وتدل آراء البرت الأكبر على تقدم معين في حل مسألة العلاقة بين العقل والايمان. فهو يذهب إلى أن ثمة عقائد دينية، يتعذر اثباتها أو الوصول إليها بالعقل. ومن ذلك، مثلاً، القول بالأقانيم الثلاثة، وبتجسد الإله في الابن، وبعث الموتى.

أما **توما الاقويني** (١٢٢٥ - ١٢٧٤)، تلميذ البرت الكبير، فيتحدر من أسرة نبيلة ايطالية. كان عضواً في الرهبنة الدومنيكانية. تلقى العلم في جامعة نابولي ومن ثم في جامعة باريس، حيث تتلمذ لالبرت، ثم تبعه إلى كيولن. وبعدها شغل منصب استاذ في باريس، حيث خاض صراعاً عنيفاً ضد الرشدية.

وضع الاقويني نصب عينيه مهمة دحض الرشدية من مواقع الكاثوليكية المتطرفة، وذلك عن طريق البرهان على أن الايمان والعقل لا يختلفان أبداً، بل يشكلان وحدة منسجمة. ولكن العقل، في بحثه عن الحقيقة، قد يقع في تناقض مع المعتقدات الدينية. هنا، وخلافاً لنظرية «الحقيقتين» الرشدية[١٣]، يرى الأقويني أن مثل هذا التناقض إنما يعني، دونما شك، أن أحد الطرفين ـ العقل والدين ـ خاطىء حتماً. وبما أن الوحي الإلهي لا يتضمن أي شيء خاطىء فإن التناقض الحاصل يعني أن المخطىء هو العقل لا الايمان، الفلسفة لا اللاهوت.

ولكن الأقويني يذهب إلى أن الدين والفلسفة يتضمنان بعض المبادىء العامة المشتركة، التي تتكشف للعقل والايمان على السواء. وفي الحالات، التي يمكن فيها الاختيار، يكون من الأفضل أن نفهم بالعقل، لا أن نكتفي بالايمان. وعلى هذا الأساس تقوم الحقائق العقلية، التي تشكل مضمون «اللاهوت الطبيعي»[١٤]. و «اللاهوت الطبيعي»، عند الأقويني، هو المبحث الأسمى في الفلسفة.

وفي تدليله الفلسفي على آرائه اللاهوتية يتكىء الاقويني على أرسطو خاصة. ففي مبحث الوجود يرى أن كل وجود ـ سواء الوجود بالفعل أو الوجود بالقوة (كامكانية) ـ لا يمكن أن يكون إلاّ وجود الأشياء الفردية. وهذا الوجود هو وجود الجواهر. ويشكل مفهوما «القوة» و «الفعل» المفهومين الأساسيين في ميتافيزيقا الأقويني. فكل شيء، عنده، يتألف من «المادة» و «الصورة»؛ و «المادة» هي «قوة» (امكانية وجود) بالنسبة للصورة، و «الصورة» ـ «فعل» (واقع) بالنسبة للمادة التي قبلت تلك الصورة.

وكان الأقويني ماهراً في استخدامه للتردد المثالي الأرسطي فيما يخص مسألة المادة والصورة، فانطلق منه في توظيف نظرية المادة والصورة لمصلحة اللاهوت. فالمادة، عنده، لا يمكن أن توجد بمعزل عن الصورة، بينما يمكن للصورة أن توجد بدون مادة. ومن هنا لا يمكن للأشياء المادية أن توجد مستقلة عن الصورة الأسمى، عن الإله، الذي هو صورة محضة، وماهية روحية خالصة.

ويستعير الأقويني من ابن سينا تفرقته بين الماهية والوجود، فيؤكد أن الماهية والوجود متمايزان، فلا ينطبقان إلاّ في الإله. أما جميع الأشياء، المخلوقة للإله، فتتميز ماهيتها (Essentia)

---

(١٣) وهي النظرية، التي شاعت بين أنصار ابن رشد في أوروبا، والتي تقول أن ثمة حقيقتين، فلسفية ـ علمية ودينية ـ لاهوتية، قد تتعارضان، فيكون الرأي حقاً من المنظور الفلسفي أو العلمي وباطلاً من زاوية الدين، وبالعكس. وقد لعبت هذه النظرية دوراً هاماً في تأكيد استقلالية العلم والفلسفة عن اللاهوت والدين. ولكن ابن رشد، الذي ارتبطت النظرية باسمه، لم يقل بها، وإنما كان يرى أن الحقيقة واحدة ووحيدة، هي الحقيقة الفلسفية (المعرب).

(١٤) أي اللاهوت Theology القائم على النظر العقلي، وذلك خلافاً لـ «اللاهوت المنزل» (المعرب).

عن وجودها (Existentia) . والوجود فوق الماهية ، يتقدم عليها تقدم « الفعل » على « القوة » ، الكمال على النقص .

ومن هذه المفاهيم ينطلق الأقويني ليطور « البراهين » على وجود الإله . إن وجود الإله ، عنده ، لا ينبع من مفهومنا عن الإله[١٥] ، بل من حقيقة أن لكل ظاهرة علة وراءها . فإذا صعدنا سلم العلل وصلنا لا محالة إلى ضرورة وجود الإله باعتباره العلة الأسمى لجميع الظواهر والعمليات في العالم . ذلك هو « الدليل الكسمولوجي » على وجود الإله .

وفي مبحث الطبيعيات يستعير الأقويني من أرسطو أكثر آرائه ضعفاً وبطلاناً . فهو يؤكد باستمرار على سلبية المادة . وفي الفلك يأخذ بالنظرية الأرسطية ـ البطليموسية حول مركزية الأرض في الكون ، وهي النظرية التي كان قد تم تجاوزها منذ العصور القديمة ، وذلك على أيدي الفيثاغوريين الذين قالوا بالشمس مركزاً للعالم . وهنا يدافع الأقويني عن النظرة التي تلائم الكنيسة ـ القول بنهائية العالم ، وبأنه محدود ومغلق ، ويتبنى النظرية الميتافيزيقية والمثالية حول ثبات النجوم وعدم تغيرها ، وكونها تتحرك بفعل المحركات « العاقلة » .

والعقل ، عند الأقويني ، مرتبط بالاحساس . ولذا فإن المعرفة لا تتعدى العالم الحسي ، أما عالم ما فوق الحس فليس في متناولها ، حتى ولا في متناول الحدس : إن ماهية الأشياء لا تُدرك أبداً .

وينكر الأقويني ـ وهو من أنصار الواقعية المعتدلة ـ وجود تكافؤ أو تماثل تام بين أفكارنا وبين الواقع . فالعام حصيلة أبداع الذهن ، لكنه يمت بصلة معينة إلى الواقع الموجود خارج الذهن . ومن هنا يستنتج الأقويني أن العام موجود بذاته أيضاً ـ في ذهن الإله .

ويذهب الفيلسوف إلى أن العقل ، بطريقة ادراكه لموضوعه ، ملكة ، أسمى من الإرادة . فالإرادة لا تمضي أبعد من النزوع إلى المعرفة أما العقل فيملك المعرفة نفسها . وحتى حرية الاختيار تقوم ، في رأيه ، على أرضية عقلانية ! والمعرفة هدف النشاط البشري . وبلوغ السعادة لا يتم بفضل الأفعال الإرادية ، بقدر ما يأتي نتاجاً للجهود العقلية .

إن الاجتماع البشري يهدف إلى مساعدة الفرد على الوصول إلى أهداف هذا الاجتماع الأخلاقية ، النابعة من روح التعاليم الكاثوليكية . وإن سلطة الدولة تأتي من الإله ، أما أشكال هذه السلطة فيجب أن تساير الظروف المتغيرة . والملكية أفضل أشكال الحكم . والكنيسة أسمى من المجتمع المدني ، فما الحياة الدنيوية في إطار الدولة إلاّ مرحلة تحضيرية للحياة الروحية المستقبلية .

---

(١٥) كما هو الحال عند انسلم (المعرب) .

وعلى الحاكم أن يخضع للسلطة العليا، للسلطة الروحية، التي على رأسها: المسيح في السماء، والبابا (الكنيسة) على الأرض. وقد غدت آراء توما الأقويني، المعروفة بالتوماوية، المرتكز الفكري والسلاح النظري للكاثوليكية.

وكان جون دونس سكوت (حوالي ١٢٦٥ - ١٣٠٨) ثالث اعلام السكولائية في القرن الثالث عشر. تلقى علومه في جامعة اوكسفورد، ومن هناك سافر عدة مرات إلى باريس لتلقي الدرجات العلمية.

إن المسألة الرئيسية في مذهب سكوت هي مسألة علاقة اللاهوت بالفلسفة. فللاهوت موضوعه الخاص - الإله، وللفلسفة (الميتافيزيقا) موضوعها الخاص أيضاً - الوجود. فإن أية معرفة عن الإله، تأتي عن طريق الفلسفة، هي معرفة محدودة، وذلك أن العقل البشري لا يدرك في الوجود إلاّ ما يستطيع أن يجرده من معطيات الحواس، فلا يمكن للانسان أن يحصل أية معرفة عن الماهيات غير المادية، كالإله والملائكة مثلاً. وبما أن الإله، عند سكوت، وجود لا نهائي فإن اثبات وجود الإله يعني البرهان على أن ثمة وجوداً غير متناه. ولا يصحّ هذا البرهان إلاّ بالانتقال من النتائج إلى علتها الأخيرة، علة العلل - إلى الإله. ولكن البشر قاصرون عن ادراك الأفعال الإلهية، ذلك أن الإله مطلق الحرية في اختياره، فقد كان بامكانه، على سبيل المثال، أن يخلق عالماً آخر مغايراً لعالمنا، أو ألا يخلقه مطلقاً؛ كما وكان بوسعه أن يسنّ للبشر قوانين أخلاقية غير التي كلفهم بها.

إن فلسفة سكوت مثالية في أساسها. الإله، عنده، صورة محضة. أما الكائنات والأشياء الأخرى فتتألف جميعها من الصورة والمادة معاً. وبهذا المعنى تكون الأشياء مادية كلها، بما في ذلك الأرواح والملائكة. هذه الآراء ضيقت إلى حد كبير على النزعة الروحانية، لكنها لم ترتفع إلى مرتبة المادية.

ويفترق سكوت عن الاسميين الآخرين بالقول إن العام ليس مجرد نتاج لذهننا، فثمة أساس له في الأشياء ذاتها. ولتفسير وجود الفردي ينبغي الافتراض بأن الماهية العامة، بحد ذاتها، ليست كلية ولا جزئية. وإن الصور جميعاً - الجنسية والنوعية والفردية - موجودة، منذ الأزل، في ذهن الإله. والعام يوجد في الأشياء (كماهية لها)، وبعدها (كمفاهيم يجردها الذهن من هذه الماهيات).

ويختلف سكوت عن الأقويني في مسألة العلاقة بين الماهية والوجود. ففي حين يعتبر الأقويني واتباعه أن التمايز بين ماهية الأشياء ووجودها هو تمايز واقعي، يرى سكوت أن من الخطأ الاعتقاد بأن الوجود في الأشياء يمكن أن يتميز عن ماهيتها.

والنفس، عند سكوت، صورة الجسم البشري. وقد خلقها الإله في الجسم منذ الولادة، ولا

تنفصل عنه طيلة حياته. وهي واحدة، خالدة، لا تفنى.

وفي نظرية المعرفة يؤكد سكوت على فعالية النفس. فالمعرفة، في رأيه، تتركب من أشياء تصدر عنا، ومن أشياء تعود إلى الموضوع المدروس. فمهما كان شأن فعالية النفس في عملية المعرفة فإن معرفتنا تتوقف على الموضوع أيضاً. وفي الأفعال البشرية لا يسيطر العقل، بل الإرادة، التي هي أسمى منه. هذا في حرية الإرادة البشرية، فكيف إذن بالإرادة الإلهية!

ولكن انتقادات سكوت للسكولائية لم تكن لمصلحة العلم والفلسفة، بل صبت في طاحونة اللاهوت. فهو يؤكد أن الفلسفة عاجزة تماماً فيما يتعلق بخلاص الانسان، لأنها تتجاهل كل ما هو فردي وشخصي، فتنتقل باستمرار من عامّ إلى عامّ، وتستخلص الأشياء كلها من الضرورة، لا من الإرادة الإلهية. ثم ان طبيعة الإله الثلاثية، وتجسده في الابن، وخلقه العالم من عدم، أمور لا تدرك عقلاً، ويتعذر اثباتها فلسفياً.

كان لدونس سكوت، كما لتوما الأقويني، اتباع كثيرون. وسرعان ما نشب الصراع بين الفريقين. فقد تزعم الأقويني الأوساط السكولائية، الداعية إلى التوفيق بين الايمان والعقل، وإلى تفسير العقائد الدينية بمساعدة العقل. ولذا يحتل العقل عنده مكانة هامة في جميع المباحث: الالهيات، والمعرفة، والنفس، والأخلاق. أما سكوت فكان على رأس الفئات السكولائية، التي خاب أملها في امكانية استخدام العقل لصالح الايمان، فتحت شعار الدعم العقلي للايمان تسربت إلى اللاهوت مختلف الهرطقات. ولذا قال سكوت بالاختلاف التام بين ميداني العقل والايمان، المعرفة واللاهوت، وذهب إلى تقدم الايمان إلى العقل. وفي الأخلاق أيضاً يعطي سكوت الأولوية للإرادة لا للعقل. ولكن هذا لا يعني أن آراء سكوت كانت أكثر رجعية من آراء الأقويني؛ على العكس، فإن انتقادات سكوت للبراهين العقلية على صحة المعتقدات الدينية لم تؤد - بغض النظر عن إرادة صاحبها - إلى التصور بأن هذه المعتقدات أسمى من العقل، بقدر ما أوحت بأنها ضد العقل.

وكان ريمون لولّ (١٢٣٥ - ١٣١٥) مفكراً أصيلاً، وأن كان أقل تأثيراً من سابقيْه. ولد بجزيرة مايورقا في أسرة نبيلة، وشغل مناصب رفيعة في بلاط الملك، ثم انصرف إلى دراسة العلوم. عارض الرشديّة، ولكنه زوّد السكولائية بعدد من الأفكار الجديدة التي تقدمت عصرها بكثير. فقد رفض نظرية «الحقيقتين»، ليؤكد أن ثمة حقيقة واحدة، وطريقة واحدة للوصول إليها. وإن المعرفية يجب أن تنطلق من مبادىء، يسلم بها الجميع. وهنا تنبأ لول بأن هناك طريقة للتأليف بين هذه المبادىء أو المفاهيم الأساسية (الموضوعات المأخوذة كمسلمات)، تعطي - على أساس قانون التأليفات ذاتها - نتائج يقينية دوماً. فإذا استطعنا ايجاد هذه الطريقة، وعرفنا قانون التأليف، فإن

النتائج الصحيحة تصدر أوتوماتيكياً صدورها عن آلة ما . وقد جعلت هذه الفكرة من لول رائداً متقدماً للمنطق ، الذي يحل بعض القضايا بمساعدة الآلات المنطقية .

مجابهة السكولائية

روجير بيكون

في القرن الثالث عشر برز ، إلى جانب السكولائيين ، عدد من العلماء الكبار ، كان في طليعتهم روجير بيكون (حوالي ١٢١٤ - ١٢٩٢) . تلقى بيكون علومه في جامعة اوكسفورد ؛ وفي باريس انضم إلى الرهبنة الفرنسيسكانية ، وبدأ نشاطه التدريسي .

تنم فلسفة بيكون عن احتجاج ، موجه ضد الركائز الاجتماعية للنظام الاقطاعي . وقد كان مندفعاً في نقده لأخلاق عصره ، لا يهاب أحداً ، ولا يرحم أحداً ، حتى البابا نفسه . وكانت انتقاداته سبباً في نقمة الكنيسة عليه ، فزج به مدة طويلة في السجن (١٢٧٨ - ١٢٩٢) ، لم يعمر طويلاً بعدها .

لم تكن القيمة التاريخية لأفكار بيكون العلمية والفلسفية واحدة . ففي العلم ومنطق العلم كان مجدداً مبدعاً ، تجاوز عصره بكثير . أما في الفلسفة فقد خالطت آراءه شوائب صوفية ولاهوتية . ولكن بيكون ، وعلى النقيض من هذه الجوانب الغيبية كلها ، طرح فهماً نقدياً جدياً للسكولائية ، ورؤية جديدة للعلم ومهمته .

للوصول إلى الحقيقة لا بد ، أولاً ، من إزالة العوائق التي تعترض طريق المعرفة وتسبب الأوهام والضلالات . وأهم هذه العوائق هو فرط الثقة بالمفكرين من السلف ، وقوة العادة المتأصلة ، ورواسب الجهل ، ورغبة العلماء في تغطية جهلهم بوشاح من الحكمة الكاذبة . ثم ان الطريق إلى الحقيقة يمر عبر دراسة اللغات القديمة والرياضيات والبصريات ، وعبر الأبحاث التجريبية ، واللاهوت أيضاً .

وقد فصل بيكون مفهوم المادة عن مفهوم الإله ، وطور عدداً من الأفكار المتعلقة بأشكال الأجسام وبالعالم والحركة والزمان والسرمد والخلاء . ونوّه بأهمية علم الفلك في القياس الدقيق للزمن ، وأعد مشروعاً لاصلاح التقويم اليولياني ، لم ينفذ إلاّ بعد مضي ثلاثة قرون .

التجربة ، والاستدلال المنطقي ، وآراء « الثقات » من مفكري الماضي - تلك هي المصادر الرئيسية لمعارفنا كلها . ولكن حتى أكثر الأفكار صحة (بمعنى منطقيتها) يجب أن تثبت يقينيتها

بالتجربة. ومن بين المصادر المذكورة تنفرد التجربة بأن لها قيمة بذاتها. أما قيمة آراء الثقات من السلف، حتى والاستدلال المنطقي، فتتوقف على التجربة. ولكن التجربة، مع هذا كله، لا تكفي للوصول إلى اليقين. وعندئذ تأتي لمساعدتها الأشكال العليا من المعرفة ـ الفلسفة واللاهوت. وهكذا فإن بيكون ـ في طرحه لدرجات المعرفة ـ يهجر مواقع العلم، ليسير في طريق الصوفية والغيبية.

اسميو القرن الرابع عشر

مدرسة أوكام

شهد القرن الرابع عشر نهضة عارمة أصابت المذهب الاسمي، وتركت آثارها الايجابية على تطور العلوم والفلسفة في ذلك العصر. أما عَلَم هذه النهضة فهو الفيلسوف **وليم أوكام** (حوالي ١٢٩٠ ـ حوالي ١٣٥٠).

ولد أوكام في انكلترا، وتلقى تحصيله العالي في جامعة اوكسفورد. وكان من أعضاء الرهبنة الفرنسيسكانية. وقف ضد التطلعات السياسية للكنيسة، فنقمت عليه، وفرضت عليه الإقامة الاجبارية بانتظار المثول أمام المحكمة، فهرب، والتجأ إلى الامبراطور لودفيغ البافاري طلبا للحماية. وقد وضع، إلى جانب الأعمال السياسية، عدداً من المؤلفات اللاهوتية والفلسفية، وخاصة في المنطق والفيزياء الأرسطية. انجز ما بدأه سابقوه من نقد البراهين الفلسفية على وجود الإله، فأعلن أن وجود الإله موضوع للايمان الديني وحده، لا للفلسفة، التي تعتمد الاستدلال.

يرى أوكام أن المعرفة الحسية البينة (أو العيان Intuition)، وحدها، يمكن أن تثبت وجود ما يوجد، وأنها الضرب الوحيد من المعارف، الذي يتعلق بالوقائع. وفي إطار نظرية المعرفة يربط الفيلسوف آراءه عن دور العيان الحسي والتجربة في عملية المعرفة بمبدأين آخرين هامين: مبدأ بساطة التفسير[١٦] (أو مبدأ اقتصاد الفكر)، والمبدأ القائل بأن ما يوجد فعلاً هو الفردي فقط (تلك هي الرؤية الاسمية). غير أن مبدأ الاقتصاد، عند اوكام، لا يرتدي أي طابع ذاتي، بل كان

---

(١٦) وقد اشتهر هذا المبدأ باسم «شفرة اوكام» (أو «موسى» أو «نصل اوكام» Ockam's Razor). وهو يدعو إلى الاقتصار على أقل عدد ممكن من الفروض في تفسير الظاهرة المعنية. ولهذا المبدأ صياغات ثلاث، أكثرها شيوعاً (لدى اوكام) هي التالية: «لا ينبغي افتراض الكثرة إلاّ عند الضرورة». والصيغة الثانية هي: «ما يمكن انجازه بقليل (من الفروض) يكون من العبث انجازه بالكثير (منها)». وفي إطار التقاليد الاوكامية اللاحقة ظهرت صيغة أقصر: «لا ينبغي الأكثار من الماهيات دون ضرورة تبرر ذلك» (المعرب).

موجهاً ضد عدد من الفرضيات السكولائية المعاصرة له، بعقمها وتعقدها، اللذين لا لزوم لها.

إن هدف المعرفة هو ادراك الفردي، أو الجزئي، الموجود فعلاً. أما العام فلا وجود له إلاّ في ذهن الذات المتعرفة. فخارج الذهن والروح لا وجود إلاّ للأشياء الفردية. وبالرغم من أن الأشياء الفردية هي، وحدها، واقعية، فإنه يمكن تقسيمها ـ ذهنياً ـ إلى فئات، وذلك تبعاً للجنس والنوع. أما في الأشياء ذاتها فلا وجود للعام، ولا للجزئي. فليس العام والجزئي إلاّ زاويتين، تنظر من خلالها إلى الشيء الواحد نفسه. ولكن كيف ينتقل الذهن إلى العام (إلى الكلي)؟ لتفسير هذا الانتقال يضع اوكام مفهوم «القصدية» (Intention، أي توجّه الفكر نحو موضوعه). فالنفس، عنده، تنزع، بطبيعتها، الحكم على أشياء كثيرة، فتظهر الكليات، أو المفاهيم العامة، التي هي رموز، تدل منطقياً على جملة من المواضيع (الأشياء). ولكن الكليات، وان كانت مجرد رموز، فإنها لا تدل على الأشياء أياً كانت، بل فقط على المتشابه منها.

وقد جرت العادة على تسمية نظرية اوكام في المفاهيم العامة بـ «الحدّية» (Terminism: من Termin ـ حدّ). فالحد هو أبسط عناصر كل معرفة، يعبر عنها بلفظ ما. وهو جزئي بحد ذاته، لكنه يغدو عاماً، كلياً (في الذهن) بفضل المعنى الذي نضمنه إياه. ومن هنا تكون الكليات رموزاً، أو حدوداً. وترتبط «حدّية» اوكام بآرائه في التجربة. فإذا كان ما يوجد فعلاً هو الأشياء الفردية وحدها فإن معرفة العالم الموضوعي تبدأ بالتجربة، مروراً بالحواس. وتتدرج أشكال المعرفة من المعرفة البينة، أو «العيانية»، التي بها ندرك الفردي، إلى المعرفة «المجردة»، أو «معرفة العام». وبالرغم من أن معرفة الفردي هي مصدر العلوم كلها فإن هذه العلوم تعالج كل ما يتعلق بالعام.

ومن هذه المنطلقات يمضي اوكام ليبني نظريته في العلم. وهو يقسم العلوم إلى «واقعية»، تدرس المفاهيم من زاوية ارتباطها بالأشياء، و «عقلية»، تتناول المفاهيم في علاقاتها بعضها بالآخر، لا بالأشياء.

لقد اتسمت النزعة الاوكامية بالازدواجية. فمن جهة، طوّر اوكام المذهب القيم القائل بالتجربة مصدراً للمعرفة، ولكنه، من جهة أخرى، حصر وسائل المعرفة بـ «الرموز». وقد انعكست نزعته الاسمية على آرائه السيكولوجية. فهو يذهب إلى أنه ليس في التجربة ما يثبت وجود النفس كجوهر غير مادي، ولذا يبطل القول بخلودها. والمشيئة الالهية هي المصدر الوحيد للأخلاق. ولو آراد الإله لوضع للناس تعاليم أخلاقية أخرى مختلفة تماماً[17].

(١٧) وفي أعماله السياسية هاجم اوكام التطلعات البابوية لسمو السلطة السياسية، وأكد على الفصل بين الدولة والكنيسة، بين السياسة واللاهوت (المعرب).

وقد لقيت فلسفة اوكام رواجاً كبيراً لا في انكلترا فحسب، بل وفي الدول الأوروبية الأخرى أيضاً. وكان نيقولاي دوتركور وجان بوريدان ونقولا اورم من أبرز أنصارها.

قام **نيقولاي دوتـركور** باستخلاص نتائج متطرفة من آراء اوكام. فقد أنكر أية امكانية لإقامة البرهان الفلسفي على صحة المعتقدات الدينية. وذهب إلى أن كل ما طرح من براهين على وجود الإله، تقوم على السببية، على الانتقال من المخلوقات إلى علتها (أي الإله)، إنما هي براهين مغلوطة منطقياً. وكان الفيلسوف أكثر راديكالية في آرائه الفيزيائية، حيث اعلن القطيعة مع الطبيعيات الأرسطية، ويمم وجهه شطر الذرية الابيقورية.

وعلى يدي نيقولاي دوتـركور بدأت السكولائية تتطعم ببعض الأفكار المادية. فهو يرى أن ولادة الأجسام وفناءها يأتيان من تآلف الذرات وتحللها. وقد كانت آراء الفيلسوف غاية في الجرأة والجدة والمفارقة. ولذا لم يكن من المستغرب أن يحرق، على مرأى من الجمهور، أحد مؤلفاته ورسائله إلى الأسقف برنارد داريتسو.

وكان **جان بوريدان** (القرن الرابع عشر) من ألمع أنصار الأوكامية في باريس. عمل استاذاً في جامعة باريس، وانتخب مرتين لمنصب عميد الجامعة، وذلك، على ما يبدو، منذ الخمسينات وحتى الستينات. لم يكن لاهوتياً، بل برز بوصفه فيلسوف المدرسة الاوكامية وعلمها المنطقي. وقد عمل في حقل المنطق على تطوير «الحدّية» الاوكامية. واهتم، كنيقولاي دوتـركور، بالفيزياء والميكانيك، واتخذ موقفاً نقدياً من طبيعيات أرسطو، وخصوصاً مذهبه في الحركة. وحاول أن يفسر كيف أن الاجرام السماوية يمكن أن تتابع حركتها إلى الأبد، بدون محرك خارجي، وذلك بعد أن يعطيها الإله «الدفعة الأولى» في بدء الخليقة.

وفي مبحث الاخلاق اشتهر بوريدان بنظريته في حرية الإرادة. فالنفس حرة، وكذلك قدراتها ـ الإرادة والفهم. فالانسان، الذي يقف إزاء خيارين متناقضين ومتكافئين، يستطيع، بفضل إرادته الحرة، انتقاء احدهما [١٨]. ويلعب الفهم الدور الحاسم في هذا الاختيار.

ومن اعلام المدرسة الاوكامية في باريس اشتهر أيضاً **نقولا اورم** (حوالي ١٣٢٠ - ١٣٨٢). إن اورم، كغيره من الاوكاميين، لم يقصر اهتمامه على اللاهوت، بل اشتغل بالعلم أيضاً. حاول أن يصوغ قانون سقوط الأجسام، وطوّر نظرية دورة الأرض اليومية، وطرح فكرة استخدام

---

(١٨) لا كالحمار، الذي وجد على مسافة واحدة من طعامه وشرابه (أو من علفين)، فمات جوعاً وعطشاً لعدم استطاعته الاختيار. وهذا التشبيه هو المعروف بالعبارة المشهورة «حمار بوريدان» (المعرب).

الاحداثيات. كما قدم عدداً من الاعتبارات المقنعة للبرهان على أن للأرض دورتها اليومية، أما السماء فليس لها مثل هذه الدورة.

* * *

وهكذا كانت السكولائية شكلاً خاصاً من الفلسفة، تميزت به الحياة الروحية في المجتمع الاقطاعي. وقد تجلى فيها تسخير الفكر الباحث المنقب لخدمة اللاهوت. ولذا فإن تطور الفكر الفلسفي، خلال أكثر من ألف سنة من حياة المجتمع الاقطاعي، لم تسفر عن نتائج تذكر، سواء في الفلسفة أو في العلم. فالمفكرين، حتى المبرزين منهم، لم يكونوا يتطلعون إلى البحث عن الحقيقة، بل جهدوا في التفتيش عن وسائل اثبات العقائد الدينية. ولم يكن الفكر يعنى ببحث المسائل المطروحة، بل زُجَّ به في إطار النتيجة المسلّم بها مسبقاً. وكان لا بد للفلسفة، القائمة على مثل هذه الأسس، أن تسير في درب الانحطاط، وخاصة في ظروف بدأ فيها العلم يعزز مواقعه، ويتحول إلى ميدان بحث، مستقل نسبياً. وهذا هو ما حدث عندما راح اسلوب الانتاج الجديد يتشكل في احشاء المجتمع الاقطاعي، وأخذت تتكون العلاقات الاجتماعية الرأسمالية، ممهدة الطريق لظهور المجتمع الرأسمالي.

جـ ـ الفكر الفلسفي في روسيا

ما بين القرنين التاسع والسابع عشر

اضطرت الشعوب السلافية، ولقرون عديدة، أن تخوض نضالاً عنيفاً ضد قبائل الهون والقبائل الرعوية الأفارية والمازارية والبتشنغية والبولوفية التي كانت تسعى لبسط سيطرتها عليها. وعلى امتداد القرون ٦ ـ ٨ جرى تكوّن الشعب[١٩] الروسي. وقد تمخضت هذه العملية عن توحيد القبائل السلافية الشرقية، في القرنين التاسع والعاشر، في إطار الدولة الروسية القديمة الموحدة[٢٠]. أما المقدمات الاجتماعية التاريخية لقيام هذه الدولة الروسية الاقطاعية فتتمثل في ظهور الملكية العقارية الاقطاعية الخاصة وما أدى إليه من تفسخ المشاعية القبلية، وفي بروز التفاوت الاجتماعي وما يرافقه من تناقضات حادة، ومن صراع طبقي بين الأغنياء والفقراء، الموسرين والمحرومين. فقد تطورت الدولة الروسية الاقطاعية من خلال الاضطهاد القاسي لجمهور السكان من قبل الاقطاعيين والمرابين، مما أدى إلى قيام الانتفاضات العفوية في الريف بين الفلاحين، وفي المدينة في أوساط الحرفيين.

وكانت الشعوب السلافية القديمة مشركة، تؤمن بالعالم الأخروي، وتعبد آلهة متعددة، اشهرها بيرون ـ إله الصاعقة، وداجد ـ إله الشمس، وسفاروج ـ إله النار، وياريل ـ إله القوى الطبيعية الخلاقة، وفيليس ـ إله الماشية...

وقد ظهرت الكتابة الروسية في القرنين الثامن والتاسع، مما كان له بعيد الأثر في تطور الثقافة الروسية. وكان اعتناق المسيحية ديانة رسمية في القرن العاشر حدثاً كبيراً في الحياة الثقافية

---

(١٩) الشعب (بالروسية ـ «نارودنست») ـ مرحلة وسطى من أشكال تجمع الناس التاريخية، تتوسط بين القبيلة والقومية، وتتوافق، عموماً، مع التشكيلة الاقطاعية (والعبودية) (المعرب)

(٢٠) وكانت عاصمتها مدينة كييف (ولذا تدعى «روسيا كييف»). استمرت هذه الدولة حوالي ثلاثة قرون، ثم نشأت على أساسها روسيا واوكرانيا وبيلوروسيا (المعرب).

والروحية. وقد كان هذا حدثاً تقدمياً هاماً، ذلك أن المسيحية عرّفت الروس بالحضارة البيزنطية المقدمة، ومن خلالها ـ بالحضارة اليونانية والرومانية، كما ساعدت على تعزيز مواقع الدولة الروسية الاقطاعية، وتدعيم علاقاتها مع دول أوروبا الغربية والشرق الأوسط. وفي تلك الأيام كانت الكنائس والأديرة مراكز الثقافة الروحية الاقطاعية.

ولكن تطور العلاقات الاقطاعية أدى، بدوره، إلى تزايد الغنى والاثراء، وإلى تدعيم سلطة الاقطاعيين والأمراء المحليين، مما عزز النزعات الانفصالية، الأمر الذي انتهى بتشتت الدولة الروسية في القرنين ١١ ـ ١٢ إلى إمارات صغيرة متفرقة. وقد كان لهذا التمزق، الذي امتد حتى القرنين ١٣ ـ ١٤، أثره السلبي البالغ على المصائر التاريخية لروسيا، إذ وقعت البلاد في أيدي الأعداء الخارجيين، من جماعات البتشنغيين والبولوفيين، والغزاة المنغول، والملوك السويديين والألمان، والأتراك، الذين حاولوا استعباد الشعب الروسي ونهب ثرواته واغتصاب أراضيه. ومن هنا جاء تزايد عناية المفكرين والسياسيين الروس بلم شتات الإمارات الروسية في دولة موحدة، تكفل للبلاد استقلالها وأمنها.

وفي القرنين الحادي عشر والثاني عشر بدأ مصطلح «الفلسفة» أو «حب الحكمة» يظهر على صفحات الكتب المخطوطة، الكنسية منها والدنيوية. وصارت روسيا في القرون ١١ ـ ١٥ على معرفة جيدة بأعمال أرسطو وأفلاطون وديمقريطس وابيقور وهوميروس وأبقراط، وبمؤلفات المفكرين البيزنطيين وفلاسفة أوروبا الغربية القروسطية.

ولم تكن الفلسفة قد انفصلت بعد عن الميادين المعرفية الأخرى، وكانت لا تزال وثيقة الصلة باللاهوت، ولذا فإن المسائل الفلسفية، التي تدور حول العالم، والانسان ومكانه في الطبيعة والمجتمع، ناهيك عن قضايا النفس والأخلاق، كانت تطرح في إطار الأسفار والأساطير والحكايا والمواعيظ والصلوات القديمة، حيث كانت تتشابك بمختلف المعلومات التاريخية، وكانت تصطبغ عادة بمسوح دينية.

الأفكار الفلسفية في مؤلفات القرون ١١ ـ ١٤

في **«حكايا السنين الغابرة»** يطرح ناستور مسألة «أصل الأرض الروسية»، ويتتبع تاريخ الشعوب السلافية القديمة، ويحاول اثبات وحدة مصيرها منذ القدم، ويعرض المكانة التاريخية لروسيا القديمة بين شعوب العالم. كما وتتعرض «الحكايا» للايديولوجية الوثنية، ولانتشار المسيحية

وسيطرتها في روسيا، وتعارض تعدد الآلهة الوثنية بالإله المسيحي الواحد، خالق الموجودات كلها. ولكن جهل المؤلف بالأسباب الحقيقية للتطور الاجتماعي جعله يعوّل على المقولات الأخلاقية، كالخير (أو العناية الربانية) والشر (أو وسوسة الشيطان)، الثواب والعقاب. وتذهب «الحكايا» إلى أن الإله أعطى الانسان جسداً فانياً وروحاً خالدة، ووهبه حرية الإرادة. ولذا فإن الانسان نفسه هو الذي يحدد، في نهاية المطاف، كيف يجب أن يتصرف، فيميل إلى الخير أو الشر، ويتحمل مسؤولية أعماله أمام الإله. ثم ان وسوسة الشيطان لا تضلل بعض الأفراد فقط، بل وقد تشمل شعوباً بأكملها. وعندئذ يقع القصاص على الشعوب التي لم تتبع الوصايا الربانية وخرجت على التشريعات الإلهية.

إن القيمة الأساسية لـ «حكايا السنين الغابرة»، التي تستعرض انتقال الشعوب السلافية القديمة من القبلية إلى الاقطاعية، من الديانات الوثنية إلى المسيحية التوحيدية، تكمن في ما تضمنته من وقائع وفيرة، تساعد في التعرف على مسيرة تطور روسيا القديمة، وفي محاولة النظر إلى التاريخ الروسي كجزء من التاريخ العالمي.

ومن المؤلفات الفلسفية الأخلاقية العريقة في روسيا اشتهرت «**مختارات سنة ١٠٧٦**»، التي جمعها مكتبي يدعى يوحنا. وقد عكست «المختارات» انتشار الديانة المسيحية، وتَشَكُّل العلاقات الاقطاعية المبكرة، وما رافقه من نزاعات اجتماعية حادة. كما صاغت جملة متكاملة من القواعد الأخلاقية، التي تبرر سلطة الاقطاعيين والأمراء، وتطلب من الشعب السمع والطاعة، الصبر والاستكانة. ولكنها دعت، في الوقت ذاته، إلى أن يحد الأغنياء من جشعهم. فلا يكونوا كاللصوص، وأن يعبروا عن انسانيتهم، فيساعدوا البائسين والمحرومين، ويرحموا الضعفاء والأيتام، ويعنوا بطهارة النفس وكمالها.

وتسترعي الاهتمام، من وجهة النظر الفلسفية، «**رسالة**» مطران مدينة كييف نيكيفور إلى الأمير فلاديمير موناماخ (القرن الثاني عشر)، التي تطرح، إلى جانب المسائل اللاهوتية، القضايا المتعلقة بالانسان وروحه، وبالعقل وبالأحاسيس كمصادر للمعرفة البشرية.

يرى نيكيفور أن الانسان من خلق الإله، وأنه يتألف من جوهرين: روحي وجسمي. والنفس والبدن في نزاع دائم: البدن يأبى النفس، والنفس تأبى البدن. ويبلغ الانسان الكمال عندما تسيطر النفس على البدن، وتتغلب على الشهوات الجسمانية. والنفس «الهام إلهي»، خالدة لا تفنى، مكانها الرأس، ولها قوى ثلاث: «ناطقة» (عاقلة) و«شعورية» و«إرادية». وفي المرتبة الأولى تأتي القوة «الناطقة»، «أرفع القوى وأشرفها»، فبها يتميز الانسان عن الحيوانات كلها، وبواسطتها

يعرف على ما حوله، وعلى الإله أيضاً. ولكنها، في الوقت ذاته، القوة التي تدفع الناس إلى التكبر والعجرفة، وإلى الشرك وعبادة الأوثان. والأحاسيس، أو «القوة الشعورية» - البصر والسمع والشم واللمس والذوق - هي «خدم» النفس. والسمع أولها وأهمها. ويربط نيكيفور آراءه في النفس وقواها بمواعظ وارشادات أخلاقية ذات مسوح دينية جلية.

وفي القرنين الثالث عشر والرابع عشر ظهرت شروح وتعليقات على المؤلفات الفلسفية البيزنطية، أهمها: «باليا الواضحة» و «النحلة» و «ديوبترا».

وقد خصص قسم كبير من «باليا الواضحة» (القرن الثالث عشر) للأساطير الدينية عن خلق العالم، ولعرض التاريخ كما جاء في العهد القديم. ولكن قيمة هذا المؤلف ليست في هذا، بل في ما تضمنه من معلومات وفيرة في العلوم الطبيعية، وفي طرحه لمسألة علاقة النفس بالبدن.

وجاءت الآراء الفلكية، التي يبسطها المؤلف، قريبة في روحها من مذهب الأديب البيزنطي كوسما انديكوبلوف، المعروض في كتابه «الجغرافيا المسيحية»: الأرض قرص مربع، تحيط به المياه من كافة الجهات؛ وهي ثابتة، قائمة في مركز الكون، فتدور حولها العوالم كلها؛ والنجوم ثابتة في السماء. أما الظواهر الطبيعية، كالرعد والصاعقة والمطر، فتلقى هنا تفسيراً علمياً حيناً، وغيبياً واسطورياً حيناً آخر.

وتمتاز النفس البشرية عن «نفس البهائم» بأنها غير مادية، مفارقة، الهية الأصل، خالدة. وهي أدنى من الإله، الذي أوجدها بإرادته. والنفس، بما هي نفس، لا تُدرك حسياً، لأنها مفارقة، غير جسمية، فلا تُرى أبداً. أما ائتلاف النفس والبدن، كجوهرين متناقضين، فيعود إلى «الحكمة الإلهية»، لا إلى علة طبيعية. ومع ذلك يؤثّر البدن على النفس، فينقل إليها عدوى «أمراضه»، كالهوى والحزن وغيرها. ومكان العقل هو الدماغ، والاهواء - في القلب. ولكن العقل، وبرغم كونه بريئاً من البدن، يتصل بأعضاء الجسم الأخرى عن طريق «العروق الدموية»، ويتعاون مع القلب على تسيير نشاط البدن. وهو مدعو لتلقي مؤشرات الحواس، من جهة، و «لتعقل» هذه المؤشرات، من جهة أخرى. والإرادة الانسانية حرة، غير مقيدة ولا مجبرة.

واستناداً إلى الحكمة الإلهية يعرض المؤلف جملة من المعلومات الفيزيولوجية والتشريحية عن الانسان. وهو يطرح فكرة التفاوت في الملكات الفيزيولوجية والذهنية عند البشر، وتأثير الحب المتبادل بين الوالدين، ونمط حياتهما، على نمو الجنين. والمعرفة البشرية تصدر عن الإله ذاته؛ والحقيقة تتكشف في الكتاب المقدس وأقاصيص الرسل. وينكر المؤلف التنجيم، ويعتبره شيئاً باطلاً لا جدوى فيه.

ويعود ظهور كتاب النحلة » الى ما قبل القرن الثالث عشر . وهو يضم مقتطفات من أعمال أفلاطون وارسطو واناكساغور واكسينوفونت وديمقريطس وابيقور وفيتاغورث وسقراط واسخيلوس واوريبيدس وسوفوكليس وغيرهم من الفلاسفة والادباء اليونانيين، وكذلك مقتطفات من الكتب اللاتينية أيضاً. ويتألف الكتاب من « مقالات »، تدور حول مختلف القضايا الأخلاقية « الفلسفية »: الشجاعة، والفضيلة، الصدق والصداقة، الثقة والقانون، وغيرها. وهنا يتم التأكيد على ان « الحكمة سيدة الفضائل جميعا » وان الفضيلة « أصل » أية حكمة. كما يحتوي المؤلف على عدد كبير من الأمثال والأقوال التي تتناول المبادىء الأخلاقية وتمجدها.

وفي القرن الرابع عشر انتشر المؤلف الفلسفي « ديوبترا » انتشارا واسعا في الأوساط المثقفة الروسية. وقد ظهر النص الروسي عام ١٣٨٨ . أما النص الأصلي فيعود إلى أواسط القرن الحادي عشر، وهو من وضع المفكر البيزنطي فيليب بوسبنيك (فيليب الفيلسوف). يطرح الكتاب قضايا الصلة بين النفس والبدن، والانسان وطبعه، وبنيان الكون، و « نهاية العالم »، ويوم القيامة، « يوم الهول الأكبر ».

وبالرغم من أن المؤلف يهتدي بالتعاليم المسيحية حول الإله والحكمة الربانية، فإنه ينم عن نزعة مادية عفوية جلية. إن الإله يخلق النفس والبدن لحظة خلقه للانسان. والنفس والبدن مترابطان أوثق ارتباط. والنفس أشرف من البدن، تقوده كما يقود الفارس الجواد. ولكن النفس، مع ذلك، لا تساوي شيئاً بدون البدن، فهي « تلميذته »، تنظر بعينيه وتسمع بأذنيه وتتكلم بلسانه وتفعل بيديه. وبهذا المعنى ترتبط النفس بالبدن، فلا تتكشف فعاليتها إلاّ من خلاله، ولا تنفك عنه إلاّ في العالم الآخر. وللبدن جملة من الخصائل الوضيعة، التي تسعى لأن تحرف النفس عن السبيل القويم.

وبما أن الانسان يتألف من بدن ونفسه فإنه جزء من العالمين، المادي والروحي، على السواء. ويتكون العالم المادي من العناصر الأربعة ـ التراب والماء والهواء والنار ـ التي تظهر في الانسان في صورة « العصائر الأربع ». وللنفس أجزاء ثلاثة: العقل، والنطق، والنفس بالمعنى الخاص للكلمة. ولها قوى ثلاث: عاقلة وغضبية وإرادية، تحتل العاقلة مكانة الصدارة بينها. والخصال النفسية، كالغضب والهيجان، العفة والدناءة، الحلم والشجاعة، وكذلك طبع الانسان واهواؤه وفضائله، لا تصدر عن الإله، وإنما تتوقف على كيفية امتزاج « العصائر الأربع » فيما بينها. كما وتتأثر هذه بالمكان والسن، وبالظروف المناخية والطبيعية.

والانسان فان، أما روحه فخالدة، ومصير النفس، بعد ولادة الانسان، رهن بسلوكه وتصرفاته. والإرادة البشرية حرة، ولذا فإن البشر ـ وليس الإله ـ هم المسؤولون عن أفعالهم،

فالإله لا يتدخل أبداً في تصرفات الناس اليومية.

القضايا الاجتماعية في أعمال
المفكرين الروس في القرون ١١ ـ ١٣

ظلت الأخطار، التي تتهدد الوطن الممزق إلى دويلات متناحرة، تقلق بال المفكرين التقدميين الروس طوال القرون ١١ ـ ١٣. ولذا عني هؤلاء بقضايا توحيد الإمارات الروسية، والحفاظ على سيادة الأرض الروسية وسلامتها، والمكانة التي يجب أن تشغلها روسيا بين بلدان العالم.

وفي مستهل القرن الحادي عشر ظهر كتاب ايلاريون «مقال في القانون والسعادة». ويدور المؤلف حول فكرة رئيسية، هي الدعوة إلى ائتلاف الشعوب السلافية الشرقية في دولة واحدة، وتمجيد الأرض الروسية والتغني بها. وهو يستنكر نظرية الشعب الاغريقي «المختار»، ويندد باستعباد شعب لآخر، وبضم أراضي الغير بالقوة، ويدين خاصة الاطماع البيزنطية في روسيا.

هذه الفكرة ذاتها ـ فكرة الأصل المشترك للشعوب السلافية، ووحدة مصائرها التاريخية، وضرورة توحدها في دولة يترأسها أمير قوي ـ كانت أيضاً المحور الرئيسي لـ «**قصة القائد ايغور**» و «**قصة الأمراء**» ومؤلفات أخرى من القرن الثاني عشر، وكذلك لـ «حكايا السنين الغابرة» المذكورة آنفاً.

وتجدر الإشارة إلى أن «حكايا السنين الغابرة» قد طرحت، وللمرة الأولى في الأدبيات الروسية، فكرة نشوء الدولة على أساس العقد الاجتماعي بين الشعب وبين الأمراء، الذين يوكل إليهم امتلاك الأرض الروسية وحكمها. غير أن مؤلف «الحكايا» وقف إلى جانب النظرية الخاطئة عن الأصل الاسكندنافي للدولة (للأمراء) الروسية، وهي النظرية التي روج لها الاقطاعيون بهدف اضفاء المشروعية على تسلطهم واستغلالهم للشعب.

أما المبادىء والمثل الأخلاقية لعصر الاقطاعية المبكرة فتعرضها «**مواعظ فلاديمير مونوماخ**» و «**مقالة دانييل زاتوتشنيك**» ومؤلفات أخرى. تنصح «المواعظ» الانسان بأن يوكل أموره كلها إلى الإله، والا يحسد الجائرين، فعاجلاً أم آجلاً سيجازيهم الله على أفعالهم. كما وتدعو «المواعظ» إلى الابتعاد عن الشر والكذب والسكر والكسل وغيرها من الرذائل، وتحث على فعل الخير وتطهير النفس وعفة اللسان والحلم وكتم الغيظ، وبذل العون لـ «الايامى واليتامى والمساكين»، والمحافظة على املاك الناس من الخراب، وعدم السماح للأقوياء بامتهان الضعفاء. وتستنكر «المواعظ» التنسك والترهب وتعذيب النفس، وتدعو للعمل المتواصل، وتهيب بالسعي الدائب لتحصيل المعارف..

وتنادي « مقالة دانييل زاتوتشنيك »، التي شغلت مكانة بارزة في تطور الفكر الروسي في القرن الثالث عشر، بتمجيد الحكمة وازدراء الجهل، وتذهب إلى «ان قلب الذكي يقوى بجماله وحكمته». وينصح دانييل الأمير أن يقدر الناس لا لثروتهم وغناهم، بل لمعارفهم وعقلهم، فيقرب إليه الحكماء والمنصفين، ويبعد عنه الحمقى والأغنياء.

الفلسفة الاجتماعية في القرون ١٥ ـ ١٧

في القرون ١٢ ـ ١٥ رزحت روسيا تحت النير التتري المنغولي، الذي جلب للبلاد ويلات جمة ومصائب لا تحصى، فأخر لقرون عديدة تطورها الاقتصادي والسياسي والروحي، مما ترك آثاره السلبية على نمو الفكر الفلسفي والاجتماعي والسياسي فيها.

وقد شهدت روسيا، على امتداد القرون ١٤ ـ ١٦، صراعاً حاداً بين أنصار إقامة دولة مركزية، تستطيع أن تقوم بأعباء الدفاع عن البلاد ضد أخطار الهجمات الخارجية، وبين أنصار النزعة البايارية (البايار ـ كبار الاقطاعيين) الانفصالية، الذين كانوا لا يعبأون بمصالح البلاد العامة، ولا يهتمون إلاّ بمنافعهم الشخصية المحلية. وفي ذلك العصر بدأت تبرز إمارة موسكو، التي ستغدو عاصمة الدولة الروسية الموحدة.

وانعكس هذا الصراع في الكتابات السياسية والأدبية، وفي المؤلفات والمناظرات الدينية الكنسية. فيعرض فيلوفي، في رسالته إلى الأمير الموسكوفي فاسيلي الثالث (أوائل القرن السادس عشر)، نظرية «موسكو ـ روما الثالثة». تذهب هذه النظرية إلى أن العملية التاريخية تتحدد بالمشيئة الربانية. وإن «روما القديمة»، مركز الديانة المسيحية، قد سقطت. وعلى أيدي الأتراك سقطت «روما الجديدة»، أي القسطنطينية، التي حملت لواء المسيحية بعد «روما القديمة». أما «روما الثالثة»، أي موسكو ـ الوريث الأمين للديانة المسيحية، «فسوف تبقى إلى الأبد». ولم يأت ظهور نظرية «موسكو ـ روما الثالثة» عرضاً. فقد توافق زمنه مع فتح الأتراك للقسطنطينية ونهاية الامبراطورية البيزنطية، من جهة، ومع الانتصار النهائي على الغزاة من التتار والمنغول، وبروز روسيا دولة كبرى، تحمل شعبها التضحيات الجسام ليدرأ عن نفسه، وعن شعوب أوروبا الغربية وحضارتها، خطر الدمار المحدق، من جهة ثانية.

يفسر فليوفي سقوط «روما القديمة» و«روما الجديدة» بأنهما لم تبقيا أمينتين للديانة المسيحية الحقة ـ للارثوذكسية، فاستحقتا «العقاب الإلهي». وهكذا يصطبغ التاريخ، على يديه، بمسوح دينية غيبية جلية. وقد كانت نظرية «موسكو ـ روما الثالثة» تهدف، في حقيقة الأمر، إلى البرهان على ضرورة توحيد الإمارات الروسية المتفرقة في دولة قوية، تتزعمها موسكو. وكان من الطبيعي أن

تحظى بتأييد أنصار الدولة المركزية الكبرى، الذين راحوا يستغلونها لخدمة هدفهم هذا.

ضد النزعات البايارية والانفصالية وقف في أواسط القرن السادس عشر المفكر والشخصية الاجتماعية البارزة **ايفان بيريسفيتوف**، الذي عاصر القيصر ايفان الرهيب. وقد عرض بيريسفيتوف أفكاره على شكل «حكايا» عن القيصر قسطنطين و «السلطان محمد». فأشار، من مواقعه كمنظّر لفئة النبلاء، إلى الضرر الكبير الذي تلحقه بالبلاد النزعات الانفصالية واستبداد الوجهاء والزعامة البايارية القديمة الساعية إلى الحفاظ على امتيازاتها. ودعى إلى قيام دولة مركزية قوية بزعامة موسكو، تكون قيّمة حتى على الكنيسة الارثوذكسية نفسها.

ونادى بيريسفيتوف بفكرة «العدل العظيم» و «الواجب الأسمى»، اللذين يأتيان من الله، فينبغي السير على هداهما في المجتمع، ووضعهما أساساً للإدارة الحكومية كلها. وعلى الحاكم أن يكون عاقلاً حكيماً، لا يعتمد على وجهاء الناس، بل على اذكيائهم، وعلى «المحاربين» و «مجلس استشاري أمين»، يضم الأشخاص المعروفين بحكمتهم. وقد كانت آراء بيريسفيتوف تقدمية في عصرها، ذلك أنها بررت النضال ضد النزعات البايارية والانفصالية الرجعية، وبرهنت على ضرورة قيام دولة مركزية موحدة.

ومن المفكرين البارزين في القرن السادس عشر كان القس **يرمولاي** (إرازم)، صاحب «كتاب في كيفية إدارة الدولة ومسح الأرض»، و «مقال في انتصار المحبة والصدق على الكراهية والكذب». وكان يرمولاي، شأن بيريسفيتوف، من أنصار الدولة المركزية الموحدة. وكان يرى أن الأمير، لا البايار، هو الذي يجب أن يكون المالك الأعلى للأرض، وصاحب الحق في التصرف بها، وأنه هو الذي يعطي الأرض للنبلاء والبايار تبعاً لدرجة استحقاقهم. كما عبر عن استيائه من تحميل الفلاحين أتاوى قاسية، وارغامهم على دفع جزية مالية ليست في طاقتهم. واقترح **يرمولاي** ادخال نظام عقاري جديد، يعطي للمستحقين من النبلاء الأرض بفلاحيها، بحيث يكون على هؤلاء الفلاحين إعالة النبلاء والبايار، أما القيصر فيتلقى خمس المحصول من الفلاحين الذين يعيشون في أراضيه، ويجني الضرائب من أبناء رعيته. وكان يرمولاي يعتقد أنه عن طريق تنظيم الضرائب والأتاوى يمكن قطع دابر الهيجانات الفلاحية والانتفاضات المدينية.

وفي القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر شهدت روسيا الجدل الشهير، الذي دار بين «اليوسفيين»، بزعامة **يوسف فولوتسكي**، وبين «النستيجيين» («المتعففين» عن الأملاك)، بزعامة **نيل سورسكي** و **فاسيان باتريكيف**. وفي البداية كان فولوتسكي وانصاره من مفكري الكنيسة الرسمية يضعون السلطة الروحية فوق السلطة الزمنية، ويزعمون أن كنيسة قوية، تمتلك

الأراضي الشاسعة، هي وحدها القادرة على تنفيذ الوصايا والارشادات الإلهية كما كان هؤلاء يعارضون استيلاء السلطة الدنيوية على ممتلكات الأديرة، ويدافعون عن حق هذه الأديرة في اقتناء الاقطاعات الواسعة والأقنان. ولكن فولوتسكي نفسه تحول فيما بعد (في الأعوام ١٥٠٧ - ١٥١٥) إلى المناداة بأفضلية السلطة الزمنية (سلطة الأمراء)، وبضرورة ولاء الأمراء الاقطاعيين لموسكو ولأميرها فاسيلي الثالث، وبكون السلطة الملكية تفويضاً من الإله.

وعلى النقيض من اليوسفيين وقف النستيجيون ضد تملك الأديرة لأراضي الفلاحين. فالكنيسة، عندهم، يجب ألاّ تتدخل في أمور السلطة الدنيوية. ولذا ينبغي تحويل أراضي الأديرة وفلاحيها للأغراض الدنيوية. وقد لقيت هذه الآراء تأييد الفئات البايارية، التي كانت تطمح إلى ارضاء نطلعات الأمراء وفئة النبلاء الصاعدة، وذلك على حساب الممتلكات الكنسية. كما وكان بعض البايار يطمعون في توسيع ممتلكاتهم على حساب اقطاعات الأديرة.

وقد انطوت آراء النستيجيين على بعض الأفكار المتحررة. فقد شككوا بالطقوس الكنسية و «معجزات» القديسين، وطالبوا بنظرة انتقادية إلى مضمون «الكتب المقدسة»، وعارضوا التنكيل بالهراطقة وقتلهم. واستنكروا الجوانب القاتمة من حياة الرهبان. وقد انتهى الصراع بين اليوسفيين والنستيجيين بهزيمة الفريق الثاني، الذي اتهم انصاره بالهرطقة، وتعرضوا لملاحقة الكنيسة الرسمية.

وفضلاً عن النضال ضد اليوسفيين عمل نيل سورسكي (١٤٣٣ - ١٥٠٨) على صياغة مذهب فلسفي مستقل، عرضه في «ميثاق حياة التنسك». وقد اصطبغت آراؤه بمسوح دينية. ولكنه شكك بعدد من مواضيع «الكتاب المقدس». كان يرى أن على الرهبان أن يعيشوا حياة متواضعة، وأن يقتاتوا من ثمار عملهم، ويبتعدوا عن الشهوات البدنية، ويهتموا بالكمال الديني الأخلاقي، المرتكز إلى الانجيل. وأولى اهتماماً خاصاً بمشكلة «الاهواء». والاهواء، عنده، خمسة، هي: «التأثر» و «الهاجس» و «الشغف» و «الافتتان» و «الهوى بذاته». فالتأثر انطباع بسيط عن الأشياء المحيطة، وحركة عادية في القلب أو العقل. وهو يظهر نتيجة التأثيرات الخارجية، ويتم بصورة مستقلة عن إرادة الانسان. وبعده يأتي «الهاجس»، وهو إرادي، يظهر عندما يبدء المرء بتركيز اهتمامه على الأفكار الشريرة أو المشاعر «غير السامية». ثم يتحول الهاجس إلى «شغف»، إلى ولع شديد بالهاجس. وإذا لم يستطع المرء مقاومة هواجسه واهوائه، واستسلم لها، فإنه يقع في «الافتتان». و «الافتتان»، بحد ذاته، يمكن أن يكون عفوياً أو إرادياً. وأكثر الاهواء ضرراً - افتتان الروح الواعية، الذي يتحول إلى «هوى بذاته».

ولمجابهة الاهواء غير السامية ينصح سورسكي بـ «الصلاة العاقلة»، وبصيانة القلب والعقل من

جميع الهواجس الوضيعة. وهو يقترح عدداً من الاجراءات لمقاومة كل هوى وضيع على حدة. فالشراهة، مثلاً، تقاوم بالالتزام الصارم بالاعتدال في المأكل والمشرب؛ وحب المال والاشياء الفاخرة - بالقناعة وبالقدرة على استخدام الأشياء البسيطة وبالعيش من العمل الشخصي، إلخ. وحيث ينساق المرء وراء «الهواجس الماكرة»، ولا يقاومها ويتخلص منها، فإنه يستحق العقاب عليها.

وشارك مكسيم **الاغريقي** (حوالي ١٤٧٥ - ١٥٥٦) النستيجيين آراءهم، ودافع عنها بحماس وجرأة. وكان مكسيم هذا اغريقياً ألبانياً، قصد عام ١٥١٨ إلى روسيا من ايطاليا، ليترجم عن اليونانية بعض الكتب اللاهوتية. وقد فضح جشع الأديرة، وحياة الرهبان المترفة، ونحوهم وشغفهم بالملذات والرشاوي.

وفي الفلسفة يؤكد مكسيم، في المقام الأول، على مذاهب افلاطون وسقراط وأرسطو، التي يؤولها تأويلاً مسيحياً. والانسان، عنده، مخلوق للإله، يتألف من بدن وروح. والروح غير جسمية، خالدة لا تفنى، لها نطق وعقل وإرادة حرة. والعقل البشري بعيد عن الكمال، لأن الانسان ينساق وراء المشاعر البدنية، كالعنف والغضب والشجن والخوف وغيرها، ولذا فإنه يحتاج دوماً إلى ما يضبط سلوكه، وينبغي عليه السعي المستمر نحو الكمال الخلقي.

الهرطقات

في القرون ١٤ - ١٦ بدأت الأفكار الهرطقية والآراء المتحررة المناوئة للايديولوجية الدينية تنتشر على نطاق واسع في روسيا. وكانت هذه الأفكار تستخدم أحياناً من قبل أصحاب النزعة البايارية الانفصالية (كما هو الحال في هرطقة «الجيدوفيين» مثلاً).

وكان «الستريجولنيون» أبرز ممثلي الفكر الحر في روسيا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. فقد شككوا بالطقوس الكنسية وتقديم القرابين والاضاحي والمراسيم الجنائزية ومعتقدات دينية أخرى. واستنكروا على رجال اللاهوت جشعهم والحلالهم الخلقي، واتخذوا موقفاً انتقادياً من التوراة والانجيل. وقد صفّت الكنيسة، بوحشية بالغة، «الستريجولنيين» والمراطقة الآخرين.

وعلى مشارف القرن السادس عشر قامت في موسكو حلقة كوريتسين المرطقية، التي شككت اعضاؤها بعدد من المعتقدات الدينية، وخصوصاً قول الكنيسة بنهاية العالم وبعث الموتى ويوم القيامة.

وفي القرن السادس عشر تطورت الأفكار الهرطقية على يدي **ماتفي باشكين و فيودوسي**

كوسوي. استنكر باشكين الطقوس الكنسية وتقديس الايقونات. وكان يعتبر المسيح انساناً عادياً، مجرد نبي أو معلم، وليس إلهاً. كما وشكك في مقررات المجامع المسكونية وفي حكمة «آباء الكنيسة». وقد انطلق باشكين من المبادىء المسيحية القائلة بأن «الناس كلهم أخوة» وأن على المرء أن «يحب أخاه محبته لنفسه»، ليقف ضد استرقاق الناس، لأنه يشكل، في رأيه، خروجاً على التعاليم المسيحية. وقد تعرض باشكين، بسبب آرائه هذه، لملاحقة الكنيسة، التي قضت بنفيه إلى دير فولوكالامسك. كما لاقى **أرتيمي**، الذي كان يشاركه آراءه، نفس المصير، فسجن في دير سولوفيتسك.

وكان **فيودوسي كوسوي** من أبرز المفكرين المرطقيين في روسيا القرن السادس عشر. لم يصلنا شيء من مؤلفاته، ولا نعرف عنه إلاّ ما يحكيه عنه خصمه **زينوفي اوتنسكي**. يرى كوسوي أن تبجيل القديسين وتقديس الايقونات وتقديم القرابين والاضاحي والصلوات والصيام والايمان بـ «الثالوث المقدس» هي كلها فضائل كاذبة. وعارض نظام «الاعتراف» واستنكر نمط حياة الرهبان المرائي. ويذهب كوسوي إلى أن المسيح والعذراء و «الرسل» أناس عاديون. وليست الطقوس الكنسية فرائض الهية، وإنما هي من اختلاق رجال الكنيسة، يستخدمونها لمطامعهم الشخصية. وقد بالغ كوسوي في تمجيد المسيحية الأولى، ورفض الخضوع لأي من السلطتين، الدينية والدنيوية، فليس ثمة سوى سلطة واحدة ـ «سلطة الرب». ومن فكرة مساواة البشر جميعاً أمام الإله يمضي كوسوي للمناداة بتصفية التفاوت والظلم الاجتماعي، والغاء الضرائب، وسن قوانين عادلة، تقوم على ضرورة أن يحب الناس بعضهم بعضاً، وأن يمدوا يد العون أحدهم للآخر. وقد خاف كوسوي أن تطاله يد الكنيسة، ففر إلى خارج البلاد.

إن أحداً من هؤلاء المفكرين ـ كوريتسين وباشكين وارتيمي وكوسوي ـ لم يصل إلى مرتبة الالحاد. ولكن آراءهم المتحررة، بنزعتها العقلانية، كانت صفحات مضيئة في سجل الفكر الروسي.

الفكر الفلسفي في القرن السابع عشر

كان الأديب والمفكر البارز **سيمون بالوتسكي** (١٦٢٩ ـ ١٦٨٠) يتطلع إلى تشريع «صالح» وحكام «صالحين»، ويستنكر الجور والقسوة. وقد دعا التجار والرهبان والحكام إلى محبة الرعية والتروي في الأحكام والتواضع في السلوك. ومجّد التنوير والصداقة والعمل. وكان يرى أن العالم المادي والروحي من صنع الإله، وأن مهمة الفلسفة هي تنوير الناس واصلاح الأخلاق وتطبيب الأمراض وتعليم الحكمة والارشاد إلى الحياة القويمة. وتتألف الفلسفة، في رأيه، من مباحث ثلاثة

المنطق والطبيعيات والأخلاق. وقد جاءت آراؤه مفعمة بالنزعة العقلانية، وبالايمان بتطور العقل وتقدمه وازدهاره. عارض نظرية الأفكار الفطرية، ليؤكد أن ذهن الطفل أشبه باللوح المصقول، يكتب عليه المربي ما يشاء.

ووضع **أندريه بيلابوتسكي** شروحاً وتعليقات على كتاب المفكر السكولائي الكبير ريمون لولّ « الفن الكبير والأكبر »، تشكل، بحد ذاتها، عملاً فلسفياً مستقلاً. العالم، في رأيه، محدث، تسيّره المشيئة الإلهية. والأرض كروية الشكل، تقع في مركز الكون. والعالم قسمان: مادي (« مملكة الأشياء ») وروحي (« مملكة العقل »). كما وتتضمن تعليقاته وشروحه معلومات في علم النبات والحيوان.

وفي القرن السابع عشر بدأت نظرية كوبرنيق حول مركزية الشمس في الكون تنتشر في أرجاء روسيا. وكان **ابيفاني سلافينتسكي** (توفي عام ١٦٧٥) أول من أدخلها إلى البلاد. كما نقل إلى الروسية « أناتوميا » فيزاليوس وأعمال ثوقيديد وبلينيوس و « كسموغرافيا » يوحنا بلاو، وكتب مقدمة لهذا الأخير بعنوان « مرآة الكون »، بسط فيها نظريتي مركزية الشمس ومركزية الأرض، وقام بحسابات رياضية لحركة الكواكب السنوية واليومية، مبدياً تعاطفه مع نظرية كوبرنيق. وكان لتسرب هذه النظرية إلى روسيا قيمة ايجابية كبيرة في صياغة النظرة العلمية إلى بنيان العالم.

وفي كتاب « السياسة » يدعو **يوري كريجانيتش** (١٦١٨ - ١٦٨٣) إلى مضاعفة ثروات الدولة ورخائها، وتطوير الزراعة باعتبارها أساس الثروة، وتحسين أحوال الحرف والتجارة. ويستنكر المؤلف الترف الزائد والأنظمة القاسية والطغيان الفاحش وابتزاز الأموال بلا رحمة، ويدين البخل والخمول والبطالة، ويتطلع إلى حكم صالح، « يشكل فيه العمل لاسعاد الشعب شرفَ الملك ومجده وواجبه. فليست المملكة موجودة لأجل الملك، بل الملك - لأجل المملكة. وإذا كانت قوانين البلاد صالحة عاشت الرعية عيشة هانئة، وتمنى الأجانب الانتقال إليها. أما إذا كانت القوانين قاسية ظالمة تعطشت الرعية إلى تغيير الحكام، وغالباً ما تغيرهم إذا استطاعت، وخاف الأجانب الانتقال إلى هذه البلاد ».

ويرى كريجانيتش أن جسم الانسان مؤلف من العناصر الأربعة: التراب والماء والهواء والنار. وهذه العناصر تتصارع باستمرار (الجاف مع الرطب، والحار مع البارد...)، مما يؤدي إلى « نزاعات » كثيرة. ويمتاز الانسان عن الحيوان بأن له عقلاً (يعلّم الانسان الحكمة) ويدين (« يصنع بهما الأشياء العجيبة والبارعة »). والناس جميعاً، بمن فيهم الملوك، « يولدون جهلاء »، ثم يكتسبون، بمرور الزمن، العقل والمعارف. ومن الواجب العمل لإذكاء الحكمة في الناس، لأنها تعود

سلمهم بالثروة والسمعة الطيبة والخير والحق. أما الجهل فيولد الأوهام والضلالات والهرطقات.

ونفوم مهمة الحكمة في ادراك «الأمور الأسمى والأهم»، كالإله والسماء والأرض، وأخلاق الناس والقوانين والأنظمة. والحكمة مدعوة لارشاد الناس إلى علل الأشياء وأسبابها. فالفيلسوف، «صاحب الحكمة»، يصل، من خلال العلل، إلى معرفة النتائج، ويتعرف، من خلال النتائج، على العلل نفسها. والعلل أنواع: خالقة ومادية وصورية وغائية وفاعلة ومساعدة. وللحكمة قسمان: حكمة روحية وأخرى دنيوية. والأولى تؤول إلى اللاهوت، أما الثانية فتشمل الميكانيك والرياضيات والفلسفة. وتتألف الفلسفة، بدورها، من المنطق (النحو والجدل والخطابة والشعر) والطبيعيات (دراسة المعادن والصخور والأشجار والنباتات والحيوانات وغيرها من الأشياء المرئية) والاخلاق (الأخلاق الفردية، والاقتصاد أو علم إدارة الانتاج، والسياسة أو علم قيادة الشعب).

وفي «السياسة» عني كريجانيش بالوقائع التاريخية الفردية، وبوصف العادات والتقاليد والطباع، وصيانة حدود الدولة، وضرورة توحيد جهود الشعوب السلافية لصد الغزاة الأجانب، واستنكر «شنعات وتخرصات» الكتاب الأجانب على الشعب الروسي والشعوب السلافية الاخرى، ودحض اسطورتي الأصل الاسقوني للشعوب السلافية والأصل الاسكندنافي للدولة الروسية.



إذن، عن طريق بيزنطة تسربت إلى روسيا أولى الأفكار الفلسفية وبعض مؤلفات اليونان القديمة وبيزنطة واوروبا القروسطية. وقد أدخلت على هذه المؤلفات تغييرات وتعديلات، وكتبت عليها شروح وتعليقات، كان لها قيمة كبيرة بحد ذاتها. واصطبغت الأفكار الفلسفية عادة بمسوح دينية. وقد أولى المفكرون عناية خاصة بالمذاهب الأخلاقية التي كانت تستجيب لظروف روسيا الاقطاعية. وسعى المفكرون التقدميون في القرون ٩ - ١٧ إلى رصد العملية التاريخية، واهتموا بمصير الوطن، وروجوا للدولة الروسية الموحدة. وانبرى بعضهم للدفاع عن الشعب المضطهد، واستنكروا العبودية والاستغلال. وفي هذا تكمن القيمة التاريخية للفكر الفلسفي والاجتماعي في روسيا ما بين القرنين التاسع والسابع عشر.

الفصل الخامس

فلسفة البلدان الاوروبية الغربية في مرحلة الانتقال من الاقطاعية إلى الرأسمالية

(القرن الخامس عشر ـ أوائل القرن السابع عشر)

الإطار الاجتماعي التاريخي

ظهرت بدايات اسلوب الانتاج الرأسمالي في بعض مدن حوض البحر الأبيض المتوسط في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. فمنذ القرن الرابع عشر نشأت في ايطاليا المانيفاكتورات الأولى، التي كانت ايذاناً بالانتقال من الحرف والصناعات اليدوية، المميزة لاسلوب الانتاج الاقطاعي، إلى طرق الانتاج الرأسمالي. وشهدت ايطاليا، قبل البلدان الأوروبية الأخرى، نمواً عاصفاً للمدن وللحضارة المدينية. وأسفرت التجارة (التي كانت أهم طرقها تمر عبر البحر المتوسط) والمراباة واستغلال العمال وصغار الحرفيين عن ظهور فئة هامة من أصحاب البنوك والتجار الصناعيين، الذين استولوا على السلطة السياسية في عدد من المدن (فينيسيا وفلورنسا وجنوى وغيرها).

وقد تجلى تقدم القوى المنتجة على أشده في الاكتشافات التكنيكية الضخمة. فظهرت المغازل الآلية، وأدخلت تحسينات كبيرة على مكنات النسيج، واخترعت دواليب المياه ذات الدفع العالي، التي أحدثت ـ إلى جانب الطواحين الهوائية ـ تغيرات كبيرة في الانتاج، الذي كان يعتمد، بالدرجة الأولى، على القوة العضلية، الحيوانية والبشرية. وأدت هذه التغيرات ذاتها إلى ظهور الأفران العالية، التي أعطت دفعاً قوياً لصناعة التعدين. وجاء اختراع الأسلحة النارية انقلاباً كبيراً في الفن العسكري، كاد يودي بالقيمة الحربية للفروسية. وكانت عظيمة حقاً أهمية البوصلة، التي اخذها الأوروبيون عن الشرق، والتي زادت إلى حد هائل من امكانيات الملاحة البحرية. وقد اعتبر ماركس استعمال البارود، والبوصلة، وظهور الطباعة في أوروبا أواسط القرن الخامس عشر، مقدمات لاسلوب الانتاج البرجوازي.

أما النجاحات اللاحقة، التي أحرزتها الرأسمالية في بلدان أوروبا الغربية، فقد ارتبطت بالكشوف الجغرافية العظمى أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر. فإن اكتشاف أميركا والطريق البحري المؤدي إلى الهند ورحلة ماجلان حول الأرض قد أدت - كما يقول انجلس - إلى خرق حدود «العالم القديم» (Orbis Terrarum). «فالآن، وللمرة الأولى، اكتُشف العالم حقاً، وأرسيت أسس التجارة العالمية اللاحقة، وتم الانتقال من الصناعة اليدوية إلى المانيفاكتورة، التي كانت، بدورها، منطلقاً للصناعة الحديثة الضخمة»[1].

وقد أدت هذه التحولات الاقتصادية، التي حدثت أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر وارتبطت إلى حد كبير بتحول الطرق التجارية نتيجة الكشوف الجغرافية، إلى ظهور مراكز جديدة للتطور الاقتصادي. وبدأت ايطاليا تفقد دورها القيادي في تطور العلاقات الرأسمالية. فقامت مراكز جديدة للتطور الرأسمالي في عدد من المدن الساحلية الاسبانية، وفي جنوب ألمانيا وشمال فرنسا. وكان هذا التطور عاصفاً في هولندا وانكلترا خاصة. فهنا بالتحديد كانت وتائر «التراكم الرأسمالي الأولي» عالية للغاية بالمقارنة مع باقي البلدان الأوروبية. وقد تكللت نجاحات اسلوب الانتاج الرأسمالي بالثورات البرجوازية الأولى. وقامت فاتحة هذه الثورات في المانيا، واتخذت شكل «الاصلاح» الديني (Reformation) وحرب عام ١٥٢٥ الفلاحية. ولكن هذه الثورة باءت بالفشل، فاضطرت البرجوازية الألمانية لأن تخضع لسيطرة اقطاعييها الاقتصادية والسياسية. أما ثانية تلك الثورات فقد كانت في هولندا أواخر القرن السادس عشر، وارتدت طابع حرب وطنية ودينية ضد أسبانيا الاقطاعية الاستبدادية والكاثوليكية. وانتهت الثورة باعلان هولندا جمهورية برجوازية مستقلة.

التغيرات الايديولوجية

وكانت التغيرات الراديكالية، الاجتماعية والاقتصادية والتكنيكية، وراء التحولات الجذرية التي أصابت الحياة الروحية للشعوب الأوروبية. فقد «تهاوى استبداد الكنيسة بعقول الناس»[2]. وكان لظهور أشكال جديدة من التنظيم السياسي للطبقة المسيطرة، أي الملكيات المطلقة في اسبانيا وفرنسا وانكلترا وغيرها، وتدعيم السلطة المركزية عموماً، أثرها في اضعاف النفوذ الاقتصادي والسياسي للكنيسة الكاثوليكية الرومانية، التي كانت - على امتداد العصر الوسيط كله - القوة الايديولوجية المسيطرة والمرجع الأعلى والمبرر الأكبر للاقطاعية في أوروبا. كما تزعزع نفوذ الكنيسة الايديولوجي نتيجة لحركات الاصلاح الديني، التي قامت في النصف الأول من القرن

---

(١) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢٠، ص ٣٤٦.

(٢) المصدر السابق.

السادس عشر ـ اللوثرية والزونغلية، والكالفينية خاصة، وهي الحركات التي عبرت عن سعي البرجوازية الكبيرة للتخلص من وصاية الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، سند الاقطاعية، ولتشييد نظام كنسي جديد، برجوازي.

وقد أدى انتصار الحركات الاصلاحية الدينية إلى انحسار سلطة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في عدد من بلدان أوروبا وأرجائها. ولكن هذه الحركات، وبرغم مناوءتها للاقطاعية، تحركت في إطار الايديولوجية الدينية. كما أن الثورات البرجوازية الأولى قد رفعت، هي الأخرى، شعارات دينية، واصطبغت بمسوح دينية بينة. ويعود هذا ـ كما لاحظ ماركس ـ إلى «أن الطبقة الجديدة بقيت لمدة طويلة مكبلة بقيود اللاهوت المطلق الجبروت»[٣]. ومما يشير أيضاً إلى قوة الايديولوجية الدينية في ذلك العصر هو أن الحركات الواسعة، التي قامت بها الطبقات الدنيا («الاصلاح الشعبي»)، عكفت على ايجاد تبريرها الايديولوجي في التصورات والمثل الدينية.

ظهور الثقافة الانسانية البرجوازية

وقد أسفرت التغيرات الاقتصادية والاجتماعية المذكورة عن قيام فئة كثيرة العدد من المثقفين البرجوازيين. وفي حين كان علماء العصر الوسيط وفلاسفته خدماً للايديولوجية الكنسية على الأغلب، كانت هذه الفئة من المثقفين البرجوازيين مرتبطة مباشرة بالعلم والفن، دون أن تكون لها صلات بالكنيسة، أو كانت صلاتها هذه واهية للغاية. وقد ظهرت في هذه الفترة ثقافة جديدة، عرفت بالانسانية (Humanism). وكان هذا المصطلح يدل آنذاك على الثقافة الدنيوية الزمنية، وذلك في مقابل الثقافة اللاهوتية السكولائية (المدرسية). وقد عمل «الانسانيون» على معارضة «العلم» الكنسي السكولائي بالعلوم الدنيوية.

وتميز هذا التيار الثقافي الباكر باستخدامه الواسع للتراث الثقافي اليوناني، فقد كانت هذه التركة «الوثنية» أقرب إلى مزاج البرجوازية الصاعدة من ثقافة المجتمع الاقطاعي وايديولوجيته. وكان أثر التراث الثقافي اليوناني عظيماً للغاية، حتى سمي ذلك العصر بعصر الانبعاث (Renaissance)، أي عصر احياء الكثير من جوانب الحضارة اليونانية الغنية، وذلك بعد نسيان دام أكثر من ألف سنة.

إن الثقافة البرجوازية المبكرة قد تفوقت على الثقافة الكنسية الاقطاعية، سواء بموسوعيتها أو بعمقها وقيمتها. وقد أحرزت انجازات رائعة في ميادين الأدب والرسم والنحت والعمارة والعلم والفلسفة. وكان الاقرار باهتمامات الفرد وحقوقه عنصراً رئيسياً في هذه الثقافة الناشئة، في حين

(٣) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ١٦، الجزء الأول، ص ٢٩٥.

كانت النظم الاقطاعية السائدة، والدعوة الدينية إلى الزهد والتنسك، تتجاهل تماماً تلك الحقوق والاهتمامات.

ولكن دعوة مفكري البرجوازية الصاعدة إلى تطوير الشخصية المتعدد الجوانب كانت محدودة تاريخياً، ذلك أن التطور الشامل المتناسق كان، في ذلك الحين، ممكناً بالنسبة لاشخاص معدودين وحسب، ومتعذراً بالنسبة للشعب عامة. ومنذ تلك الأيام تكشفت الثقافة البرجوازية عن إحدى سماتها الرئيسية، عن نزعتها **الفردية** (Individualism). ولكن النزعة الفردية كانت في تلك الظروف ظاهرة تقدمية، إذ عبرت عن ضرورة تحرير الانسان من قيود القرون الوسطى، الطوائفية والمراتبية والكنسية.

المذاهب السياسية والاجتماعية

وأدى هذا المناخ الجديد إلى ظهور تصورات جديدة عن ماهية المجتمع وطبيعة الانسان، إلخ. وكان فهم المجتمع على أنه مجموع حسابي لأفراد منعزلين أحدهم عن الآخر من أهم سمات النظرات الاجتماعية الجديدة.

وكان المفكر الفلورنسي **نقولا ميكيافيلي** (١٤٦٩ - ١٥٢٧) من أوائل المنظرين السياسيين البرجوازيين. حاول في مؤلفاته («تأملات في المقالات العشر الأولى في تاريخ تيتو ليفيو» و «الأمير») اثبات أن البواعث المحركة لنشاط البشر هي الأنانية والمصلحة المادية. فالناس، كما يقول، ينسون موت آبائهم أسرع من نسيانهم فقد ممتلكاتهم. وعلى هذا النحو يجعل ميكيافيلي من السمات الفردية، التي ظهرت في هذا العصر، خصائل أساسية للطبيعة الانسانية عامة.

وقد رفض المفكر الفلورنسي النظرية التيوقراطية، التي سادت في العصر الوسيط والتي تخضع الدولة للكنيسة باعتبارها السلطة العليا على الأرض. وراح يؤكد على ضرورة قيام دولة زمنية، ويعارض الفهم اللاهوتي للسلطة بنظرة حقوقية، تفصل القيم والتشريعات الحقوقية عن الفرائض والتوجهات الدينية، وتنيط بهذه الأخيرة مهمة محض أخلاقية. وقد أشار ماركس إلى أن المفكرين السياسيين في العصر الحديث، بدءاً من ميكيافيلي، «كانوا يرون في القوة أساس الحق، وبذلك تحررت الدراسة النظرية للسياسة من الأخلاق»[4]. وإذا كان ازدهار الدولة وجبروتها يشكلان - عند ميكيافيلي - قانون السياسة الأسمى فإن جميع السبل المؤدية إلى هذا الهدف طبيعية ومشروعة، بما فيها السبل اللاأخلاقية، كالرشوة والاغتيال ودس السم والخيانة والغدر. ثم ان الحاكم، الذي

---

(٤) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٣، ص ٣١٤.

ينهض لإقامة دولة مركزية قوية، يجب أن يجمع خصائل الأسد وصفات الثعلب. وإن السياسة، التي ينادي بها ميكيافيلي، هي سياسة الترغيب (الكعكة) والترهيب (السوط). ومن هنا جاءت النزعة، المعروفة بالمكيافيلية: الغاية تبرر الواسطة على طريق الوصول إلى الأهداف السياسية. ولكن ميكيافيلي لم يخترع مبادىء هذه النظرة، بل انحصر دوره في تبرير بعض السمات السوداوية للحياة السياسية في المجتمع الايطالي المعاصر له، والتي سوف تغدو، فيما بعد، سمات نموذجية للحياة السياسية البرجوازية.

وفي القرن السادس عشر اشتهر بين رجال الفكر الاجتماعي، الداعين إلى قيام دولة مركزية قوية، كل من جان بودن (١٥٣٠ - ١٥٩٦) في فرنسا والجيه مودجفسكي (١٥٠٣ - ١٥٧٢) في بولونيا.

الاشتراكية الطوباوية

إن الجماهير الشعبية في البلدان الأوروبية، من فلاحين وحرفيين وطلائع البروليتاريا، لم تبق بدون مفكرين، عبروا عن تطلعاتها. ومن هؤلاء كان توماس مونزر (حوالي ١٤٩٠ - ١٥٢٥) - الوجه البارز في حركة «الاصلاح الشعبي» أيام الحرب الفلاحية الكبرى في ألمانيا. لقد أعلن مونزر القطيعة النهائية مع الحركة الاصلاحية المدينية البرجوازية، التي كان مارتن لوثر مفكرها، ليطرح برنامجاً سياسياً راديكالياً، ينادي بضرورة الغاء الملكية الخاصة وجعل الملكية عامة وإزالة الفوارق المراتبية وتصفية السلطة الحكومية الغريبة عن الشعب وإشاعة المساواة المطلقة. وقد وصف المجلس المثال الاجتماعي، الذي يصبو إليه مونزر، بأنه مبادرة الشيوعية بالخيال. وكان هذا المثال عند مونزر، كما عند غيره من «هراطقة» العصر الوسيط الذين ناضلوا ضد الاستغلال الاقطاعي، يقوم على النزعة البانتيئية (وحدة الوجود)، التي توحد بين الإله والعالم، وتعتبر أن أي جزء من هذا العالم يجب أن يعمل لما فيه مصلحة الكل. وعلى هذا النحو يجب أن تسير الأمور في المجتمع. ويرى مونزر في السعي الأناني وراء المصلحة الشخصية (التي كان ميكيافيلي يعتبرها هدف الحياة الاجتماعية الأسمى) انحرافاً عن «القانون الإلهي» وتشويهاً له، حتى و«الحاداً»، شأنه في ذلك شأن كل ملكية خاصة.

وبعد مونزر برز المفكر الانساني ورجل الدولة الانكليزي توماس مور (١٤٧٨ - ١٥٣٥)، الذي كان أكثر عمقاً في طرحه لضرورة تغيير الحياة الاجتماعية لمصلحة الشعب. وقد جاء كتابه «اوتوبيا»[5]، الذي جعل من صاحبه رائد الاشتراكية الطوباوية، انعكاساً للظروف التاريخية في

---

(٥) هناك رأيان حول المدلول الحرفي لكلمة Utopia، التي جرت العادة على تعريبها بـ «الطوباوية»، يقول =

انكلترا القرن السادس عشر. إن قيمة الكتاب الأساسية تقوم في دعوته إلى نظام اجتماعي أفضل. فقد تألم مور للوضع البائس لجماهير الفلاحين الانكليز، الذين قام الاقطاعيون بطردهم من أراضيهم عن طريق « التسييج »، وحولوا تلك الأراضي إلى مراع للنعاج التي صارت تربيتها مربحة للغاية في ظروف النمو السريع لصناعة النسيج. ولكن المأثرة التاريخية لـ « الاوتوبيا » ليست في فضح وسائل اثراء الطبقات المسيطرة في انكلترا، بقدر ما هي في تدليل صاحبها على أن الملكية الخاصة هي العلة الرئيسية لويلات الشعب وللشرور الاجتماعية كلها.

غياب الملكية الخاصة - تلك هي السمة الرئيسية للنظام الاجتماعي الذي ترسمه « الاوتوبيا ». وفي هذه الجزيرة الخيالية يكون العمل الزامياً بالنسبة لكل عضو في المجتمع. وهنا يسمح التنظيم الجيد للعمل بتقليص يوم العمل إلى ست ساعات. ولكن الانتاج، الذي يحلم به مور، ليس إلاّ الانتاج الحرفي الصغير، الذي كانت المانيفاكتورة الرأسمالية قد شرعت بالاجهاز عليه. وفي الاوتوبيا تقوم الدولة بجرد وتوزيع ما ينتجه السكان، بينما تقوم المشاعيات المحلية بالتنظيم المباشر للعمل. وبخلاف تصورات العصر الوسيط الدينية التنسكية يؤكد مور أن سكان الاوتوبيا يعيشون في انسجام تام مع طبيعتهم، ينزعون إلى الملذات السليمة، إلخ. ولقد كان رائعاً حقاً أن يتسم الفكر الاشتراكي، منذ بداية عهده، بالنزعة الانسانية.

وكان الفيلسوف والسوسيولوجي الايطالي **توماز و كامبانيلا** (١٥٦٨ - ١٦٣٩) من أبرز اعلام الاشتراكية الطوباوية. ترأس كامبانيلا حركة تهدف إلى تحرير الجنوب الايطالي، مسقط رأسه، من نير الاستعمار الاسباني. ولكن حركته أخفقت بسبب خيانة بعضهم، فزج به في السجن، حيث أمضى ما مجموعه سبعة وعشرون عاماً. وهنا - في السجن - ألف كتابه الأساسي: « مدينة الشمس ». في « مدينة الشمس »، كما في « اوتوبيا »، ليس ثمة ملكية خاصة. وفيها يعيش الناس حياة جماعية مشتركة، ويربى الطفل، منذ الصغر، على تقديس العمل. غير أن كامبانيلا يختلف عن مور بأنه يولي الاختراعات التكنيكية اهتماماً أكبر، فيحكي لنا عن عربات النقل الشراعية، وعن المراكب المسيّرة بآلية خاصة، وعن قدرة أهالي « مدينة الشمس » على الطيران في الهواء، وعن الأنابيب البصرية والسمعية التي تمكّن من الاصغاء إلى « اللحن السماوي » ومخترعات غيرها.

ويستند المثال الاجتماعي عند كامبانيلا، كما عند مور، إلى النظرة البانتيئية (وحدة الوجود). فحياة المشاعة تقوم على قانون إلهي طبيعي، يسمو بالكل على أي جزء من أجزائه، ويرى أن الانسان هو، في المقام الأول، عضو في جماعة.

* أولها أنها تعني « اللاحيث »، أي المكان الذي لا وجود له، بينما يذهب الآخر إلى أنها تعني « بلاد الخير والسعادة »، وهو الأقرب إلى معنى « الطوباوية » (المعرب).

الفلسفة كجزء من الثقافة الانسانية البرجوازية

اتسم فكر عصر النهضة، ولا سيما فلسفة الانسانيين، بمعاداة السكولائية، التي بقيت طوال هذا العصر الايديولوجية الرسمية المعتمدة من قبل الكنيسة والدولة، وظلت تُدرّس في معظم الجامعات.

وكان لنظرية «الحقيقتين» («الحقيقة المزدوجة»)، التي تفصل ميدان العلم (دراسة الطبيعة) عن ميدان الدين («خلاص الروح»)، دورها الكبير في تحرير الفلسفة من ربقة اللاهوت. وقد لاقت هذه النظرية، في ظل سيطرة الدين والكنيسة، انتشاراً واسعاً في أوساط المفكرين التقدميين في ذلك العصر، وساعدت على تشكل الوعي العلمي، وتطوير الاتجاه المادي في فلسفة النهضة. وأعطى زخماً قوياً لهذا الاتجاه احياء التراث المادي اليوناني، ولا سيما المذهب الابيقوري، وكذلك تطور العلوم الطبيعية. وبما أن الايديولوجية السكولائية قد استندت إلى مذهب أرسطو، الذي أوّلته بما يخدم أهدافها، فإن النضال ضد السكولائية الارسطية كان سمة مميزة للفلسفة النهضوية. ولم يجابه الفلاسفة الانسانيون أرسطية العصر الوسيط بمذاهب الأقدمين المادية فحسب، وإنما جابهوها أحياناً بفلسفة أفلاطون والافلاطونية المحدثة أيضاً. وعارض بعضهم الفهم السكولائي لأرسطو بآرائه الأصيلة، التي راحوا يؤولونها تأويلاً مادياً. وكان لظهور الفلسفة الطبيعية، التي تدرس الطبيعة بعيداً عن التصورات اللاهوتية، أهمية كبيرة في دفع الفكر المادي إلى الأمام. وقد اتسمت هذه الفلسفة عموماً بنزعتها البانتيئية، التي لا تصرّح بنكران الإله، بل توحد بينه وبين الطبيعة.

نيقولاي الكوزاني

وكان نيقولاي الكوزاني (١٤٠١ - ١٤٦٤) أول رجال البانتيئية البارزين في ذلك العصر. يحل الكوزاني المسألة الفلسفية الأساسية حلاً مثالياً: الطبيعة، بما فيها الانسان، تصدر عن الإله - الوجود المطلق الأسمى. ولكنه، كفيلسوف بانتيئي، ينفي، في حقيقة الأمر، أن يكون العالم مخلوقاً من قبل الإله. فهو يقارب بين الإله والطبيعة، ليسبغ على هذه الأخيرة صفات إلهية، وفي مقدمتها - اللانهائية (وبتعبير أدق: اللامحدودية) في المكان. وكانت لفكرة الكوزاني هذه أهمية تاريخية بالغة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن القول بمحدودية العالم في المكان وباحداث الإله له في زمان، كان يشكل ركناً أساسياً في الايديولوجية اللاهوتية. كما كان الكوزاني يرى أن الأرض ليست مركز الكون، وأن «فلك النجوم الثابتة» ليست الكرة الأخيرة التي يزعمون أنها تحيط بالعالم.

وفي نظرية المعرفة طرح الكوزاني عدداً من الأفكار العميقة. فقد قاده ايمانه بلانهائية الكون إلى فهم جديد لعملية المعرفة ذاتها. ففي حين تؤكد السكولائية أن غاية المعرفة البشرية هي الوصول إلى «الحقيقة الإلهية»، الثابتة والمعطاة مرة واحدة وإلى الأبد، يذهب الكوزاني إلى أن العملية المعرفية اكتمال لانسهائي للمعارف البشرية. ويميز الفيلسوف درجات مختلفة في عملية المعرفة. وأول هذه الدرجات هو الاحساس، الذي لا يعطي إلاّ تصوراً مبهماً عن الأشياء، يليها «الفهم» (Ratio)، الذي يعتمد الأعداد ويعطي للأشياء اسماءها. ويختلف الكوزاني عن السكولائيين بأنه لا يقيم هوة فاصلة بين الاحساس والفهم، فالفهم، كدرجة أرفع على سلم المعرفة، يحضر في الاحساس أيضاً، وذلك في صورة انتباه وتمييز.

ويتعمق افتراق الكوزاني عن السكولائيين حين يؤكد على «العقل» (Intellectus) قدرةً معرفيةً، تسمو على «الفهم». وقد توصل الفيلسوف إلى ادراك الحقيقة الديالكتيكية القائلة بأن «جميع الأشياء تتألف من الأضداد، وان يكن بدرجات متفاوتة»[٦]. وإذا كان الفهم يستوعب الأضداد وفقاً لقانون (عدم) التناقض، فينظر إليها أحدها في مجابهة الآخر، فإن أهم صفات العقل هو قدرته على تمثل اللانهائي. «واللانهاية ترغمنا على رفع كل تضاد»[٧]. ومن هذا المنطلق يطوّر الكوزاني نظريته الديالكتيكية في «وحدة الأضداد»، التي يورد أمثلة عليها من الرياضيات خاصة. فبازدياد نصف القطر يقترب قوس الدائرة من المماس، فيزول التضاد بين المستقيم والمنحني؛ ويغدو المثلث مستقيماً إذا صغرت إحدى زواياه إلى ما لا نهاية، وهكذا...

تطور علوم الطبيعة

نيقولاي كوبرنيق

انعكست النجاحات الضخمة، التي أحرزتها علوم الطبيعة، في عدد من الاكتشافات البالغة الأهمية. وكان التقدم على أشده في علوم الرياضيات خاصة. فقد كان تشييد المنشآت الكبيرة وازدهار صناعة السفن والتغيرات الجذرية في الصناعة الحربية والتحولات الهامة في أساليب ووسائل الانتاج تتطلب استخدام العلم في الميادين الانتاجية. وجاء تطور الرياضيات في ايطاليا وغيرها من دول أوروبا الغربية في القرون ١٥ - ١٧ استجابة لهذه المتطلبات. ففي القرن الخامس عشر انتشرت الأرقام العربية في كل مكان، وانتشلت من غياهب النسيان مؤلفات الرياضيين القدامى - اقليدس وارخميدس وغيرهما. وفي أواخر القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر ظهرت

(٦) نيقولاي الكوزاني. مختارات فلسفية. موسكو، ١٩٣٧، ص ٦٠.

(٧) المصدر السابق، ص ٣١.

مؤلفات، تفوقت بمنجزاتها على الرياضيات القديمة. وانصرف العلماء، العاملون في حقل الرياضيات، إلى وضعها في خدمة الانتاج الصاعد، وهو الأمر الذي لم يألفه رياضيو العصر القديم، والعصر الوسيط خاصة.

وفي ذلك العصر أيضاً ظهرت العلوم الطبيعية التجريبية. وقد أشار انجلس إلى أنه « في هذا العصر العظيم » بالذات تم تجاوز منجزات الاغريق القدامى وعرب العصر الوسيط، ونشأت « العلوم الطبيعية المعاصرة ـ الوحيدة التي يمكن تسميتها علوماً »[٨].

وقد أعطت نجاحات الرياضيات النظرية والعلوم الطبيعية التجريبية دفعاً قوياً لتطور الاتجاهات المادية في الفلسفة، وساعدت على الحاق الهزيمة بالرؤية السكولائية. ففي علم الفلك، الذي ارتبط تطوره، وبصورة رئيسية، باحتياجات الملاحة وبضرورة اصلاح التقويم، تحققت انجازات هامة للغاية، حطمت الايديولوجية اللاهوتية السكولائية، القائمة على القول بمركزية الأرض في الكون. وفي طليعة هذه الانجازات كانت نظرية مركزية الشمس، التي وضعها العالم البولوني الكبير نيقولاي كوبرنيق (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣)، والتي أرست أسس علم الفلك الحديث.

تقوم نظرية مركزية الشمس، التي عرضها كوبرنيق في كتابه « في الحركات السماوية » (١٥٤٣)، على المبدأين التاليين: ١ ـ ليست الأرض ثابتة في مركز الكون، كما يرى أرسطو وبطليموس وجميع السكولائيين واللاهوتيين من بعدهما، بل تدور حول محورها؛ ٢ ـ تدور الأرض حول الشمس، التي هي مركز الكون. وبدوران الأرض حول محورها يفسر كوبرنيق تعاقب الليل والنهار، والحركة الظاهرية للسماء ونجومها، وبدورانها حول الشمس يفسر حركة الشمس الظاهرية بالنسبة للنجوم، وكذلك حركة الكواكب التي تبدو حركة انشوطية عند رصدها من الأرض.

القيمة الفلسفية لنظرية كوبرنيق

إن أثر نظرية كوبرنيق في مركزية الشمس يتجاوز بعيداً حدود المباحث الفلكية. فهذا العالم البولوني، كما يقول انجلس، « تحدى هيبة الكنيسة في مسائل الطبيعة. ومن هنا بدأ تاريخ تحرر العلوم الطبيعية من اللاهوت »[٩]. وقد مارست نظرية كوبرنيق تأثيراً كبيراً على تطور الفكر والفلسفة، وساعدت على تعميق الرؤية المادية.

وفي البداية كان موقف الكنيسة الكاثوليكية من نظرية كوبرنيق يتسم بالازدواجية. فالكنيسة،

---

(٨) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢٠، ص ٥٠٨.

(٩) المصدر السابق، ص ٣٤٧.

المعنية باصلاح التقويم، أدركت ـ كأغلبية العلماء ـ ان كتاب كوبرنيق يتيح حساب حركة الكواكب بدقة، أكبر منها في منظومة أرسطو ـ بطليموس. ومن جهة أخرى، وقف معظم رجال اللاهوت على تناقض نظرية كوبرنيق مع مجمل التصورات المسيحية عن العالم. ولذا انبرت الكنيسة للدفاع المحموم عن منظومة ارسطو ـ بطليموس، التي كانت تمثل إحدى الدعائم الرئيسية لايديولوجيتها.

إن نظرية كوبرنيق، بدحضها للتصور الحسي المباشر عن ثبات الأرض وحركة الشمس، قد عمقت الايمان بقدرة العقل البشري على ادراك الحقيقة. وكان التفاؤل المعرفي، الذي امتد إلى العلم والفلسفة، وراء ظهور العديد من الأفكار المادية الثورية، النابعة من هذه النظرية. ولكن لكي يحدث هذا كان لا بدّ للعلم وللفلسفة من أن يتخلصا، أولاً، من خطأين أساسيين وقع فيهما كوبرنيق، وهما خطآن، يعكسان قوة التصورات الدينية التقليدية المستندة إلى منظومة أرسطو ـ بطليموس:

١ ـ إن كوبرنيق، وبالرغم من مشاهداته الفلكية التي أتاحت له التأكد من أن فلك «النجوم الثابتة» واسع بما لا يقارن مع حجم الأرض وأن المسافة بين الأرض وبينه كبيرة للغاية بالمقارنة مع المسافة بين الأرض وبين الشمس، قد شارك، من حيث المبدأ، النظرة السائدة عن محدودية الكون.

٢ ـ إن كوبرنيق، وبالرغم من أن نظريته ترفض كون الأرض مركزاً للكون، ظل يحتفظ بمثل هذا المركز، فحلت عنده الشمس محل الأرض، وغدت مركز العالم. كما وأبقى كوبرنيق على آراء أرسطو حول الدوران المنتظم للكواكب حول الشمس.

لهذه المهمة، مهمة دحض تلك التصورات الخاطئة، والمضي قدماً في استجلاء المحتوى الثوري لمنظومة كوبرنيق وتطويره، تصدى المفكر الايطالي الكبير جوردانو برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠).

جوردانو برونو

وصف انجلس عصر النهضة بأنه «كان عصراً تطلب عمالقة، وأنجبهم فعلاً ـ عمالقة في قوة الفكر والعزم والشكيمة»[١٠]. وبين هؤلاء العمالقة يشغل جوردانو برونو مكانة الصدارة. وكان راهباً في الأخوية الدومنيكانية، لكن تأثره بالنزعة الانسانية والفلسفة الطبيعية الايطالية ونظرية كوبرنيق جعله ينفصل عن الكنيسة، ويترك سلك الرهبنة، ويفر من ايطاليا. وقد أمضى في الخارج أكثر من خمسة عشر عاماً، قضاها متنقلاً بين سويسرا وانكلترا والمانيا، حيث مارس نشاطاً فلسفياً

---

(١٠) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢٠، ص ٣٤٦.

دعائياً حاراً، جلب له الكثير من الخصوم بين اللاهوتيين والسكولائيين، المدافعين عن الايديولوجية الغيبية. وقد دفعه الحنين إلى الوطن للعودة إلى ايطاليا عام ١٥٩٢، حيث ما لبث أن وقع بأيدي محاكم التفتيش، التي قضت عليه بالسجن ثماني سنوات، أحرق بعدها على عمود التعذيب.

كانت فلسفة برونو اجمالاً مادية المحتوى، بانتيئية الشكل. ففيها ينتقل الإله نهائياً لسكنى الطبيعة، التي هي ـ على حد تعبيره ـ «الإله في الأشياء». وكان برونو أكثر الفلاسفة الطبيعيين في عصره انسجاماً مع التوجه لإحلال الإله في الطبيعة.

لانهائية العالم

من النظرة البانتيئية (وحدة الوجود) يخلص برونو إلى القول بلانهائية الطبيعة. فإن لانهائية العالم، التي كانت عند الكوزاني لا تزال غامضة ونصف لاهوتية، تغدو، عند برونو، لانهائية طبيعية: لانهائية الطبيعة وحدها. ولم يكتف برونو، في قوله بلانهائية الطبيعة، بتطوير الرؤية البانتيئية، بل واقترب، عن وعي، من أفكار الفلاسفة اليونانيين القدامى ـ ديمقريطس وابيقور ولوكريتس، الذين ذهبوا إلى لا نهائية المكان، ولانهائية عدد العوالم في الكون. وقد طوّر برونو هذه الأفكار لبجعلها إحدى الركائز الأساسية لمذهبه المادي، المناوىء للنظرة الغيبية. وفي إطار هذا التوجه قام بتخليص نظرية كوبرنيق من شوائب الفلكيات السكولائية، فرفض قول كوبرنيق بركزية الشمس في الكون، وأكد أنه لا وجود لمركز كهذا. فإن كل كوكب، أو نقطة، في الكون يمكن أن يعتبر، من جهة الراصد الموجود فيه، مركزاً للكون. ولذا فإن الشمس ليست مركزاً مطلقاً للكون، بل هي مركز نسبي، مركز المنظومة الشمسية وحدها. وليست شمسنا وحيدة في العالم. و «سماء النجوم الثابتة»، التي اعتبرها أرسطو وبطليموس والسكولائيون، وكوبرنيق معهم، السماء الأخيرة المحيطة بالعالم، ليست إلاّ شموساً لعوالم أخرى، تبعد عنا مسافات هائلة للغاية. وليست الأرض، وحدها، مجرد كوكب من جملة كواكب المجموعة الشمسية، كما قال كوبرنيق، بل والشمس أيضاً ـ فهي مجرد نجم بين عدد لا متناه من النجوم المماثلة. إن الكون غير محدود، وعوالمه لا متناهية العدد.

وهكذا حطم برونو التصورات القديمة عن خلق الإله للعالم، فجعل الكون ممتداً إلى ما لا نهاية. وأكد أن شمسنا ليست النجم الوحيد، الذي له أقمار تدور حوله، فالنجوم البعيدة هي أيضاً شموس، لها توابعها التي تدور حولها. ومن الجدير بالذكر أن هذه الفرضية لم تتأكد علمياً إلاّ في أواسط القرن الحالي. وقد كان برونو على صواب حيث فسر عدم رؤيتنا لهذه الكواكب التابعة بكبر المسافة التي تفصلها عنا، وبأنها تغرق في بريق الأشعة النجمية. وأشار برونو إلى أن كرتنا

الأرضية تعكس، هي الأخرى، أشعة الشمس الساقطة عليها، فتبدو مشعة في الفضاء الكوني.

في الفلسفة الطبيعية

وطرح برونو، في نظريته عن العالم، فكرة هامة أخرى، أودت بالمعارضة الأرسطية السكولائية المبدئية بين مادة الأرض، المكونة من التراب والماء والهواء والنار، وبين مادة السماء، مادة النجوم والكواكب، المكونة من الأثير الذي لا يعتريه كون ولا فساد. فعلى النقيض من هذا التصور قال برونو **بالتجانس الفيزيائي** للعوالم كافة. فجميع العوالم، وأجسام عالمنا كلها، تتألف من العناصر الخمسة المذكورة. ثم ان الأثير يلعب دور الوسط الذي يربط العناصر الأربعة الباقية، كما يربط الكواكب، والعوالم جميعها، ولذا فإنه لا وجود للخلاء.

وافترض المفكر الايطالي أن جميع العوالم مأهولة، يدفعه إلى ذلك ايمانه بأن كل ما في الطبيعة ذو نفس، ايمانه بمذهب حيوية المادة (Hylozoism)، الذي كان يعتنقه كغيره من الفلاسفة الطبيعيين. «فالعالم حي، وكذلك جميع أجزائه»[11]؛ و «النفس الكونية» تسري في العالم كله، وتتخلل الأشياء جميعها. وقد اقترب برونو من النظرية الافلاطونية في النفس الكونية أملاً في حل المصاعب الجدية التي اعترضت سبيله في تفسير العالم، حركته وتغيره وتطوره. وبين هذه المصاعب كانت استحالة تفسير حركات الكواكب والشمس والنجوم، في عصر لم يكن قد اكتشف فيه بعد قانون الجاذبية العالمية. وكان برونو يرى أن نَفَس العالم، وأنفس الكواكب والنجوم كأجزاء منها، كافية تماماً لتفسير تلك الحركات. ولكن برونو، وبالرغم من تأكيده على فعالية النفس، لم يتحدث أبداً عن وجود مفارق لها، بريء من البدن، أو منفصل عنه.

وكانت جديدة أيضاً رؤية برونو للمادة. فإن برونو البانتيئي، الذي يحل الإله في الطبيعة، يرفض نظرة السكولائيين إلى المادة على أنها عنصر سلبي، غير متعين، فلا تكتسب نوعاً من التعين إلاّ بفضل الصور التي يسبغها الإله عليها، ليؤكد أن المادة جوهر نشيط، فعال بذاته. كما تظهر معارضة برونو للسكولائية في تأكيده على الترابط المحكم بين المادة والصورة. فالصورة، عنده، لا توجد خارج المادة، والمادة، بدورها، لا توجد عارية عن هذه أو تلك من الصور. وفي هذه الوحدة بين المادة والصورة تلعب المادة الدور الموجِّه؛ فهي أمّ الاشياء، الأم القادرة دائماً، وبدون حدود، على انجاب صور جديدة وجديدة.

---

(١١) جوردانو برونو. محاورات، موسكو، ١٩٤٩، ص ٢٠٨.

نظرية المعرفة والديالكتيك

انطلق برونو في آرائه المعرفية من اعتبار الانسان جزءا لا ينفصل من الطبيعة، باعتباره « عالماً صغيراً »، يعكس « العالم الكبير »، أي الكون كله. وبهذه النظرة شارك برونو الفلاسفة الطبيعيين في ذلك العصر. وأخذ برونو بنفس درجات المعرفة التي ميزها نيقولاي الكوزاني: الاحساس والفهم والعقل. ولكنه عارض الاحساس بالعقل. فالادراكات الحسية، في رأيه، مصدر لا يركن إليه في المعرفة. وآفاق الحس محدودة للغاية، فليس بوسعه استيعاب المسافات الهائلة في العالم، فضلاً عن عجزه التام عن ادراك اللانهاية. فالحواس تخدعنا، مثلاً، عندما تصور لنا الأرض ثابتة، والشمس متحركة. أما الكلمة الفصل، هنا وفي كل مجال آخر، فهي للعقل، وللعقل وحده.

إن نظرة برونو إلى لانهائية العالم قادته إلى **ديالكتيك تطابق الأضداد** في اللامتناهي في الكبر واللامتناهي في الصغر، على حدٍ سواء. وإذا كان القول بتطابق الأضداد يشكل، عند الكوزاني، جزءاً أساسياً من مذهبه في الإله، فإنه يغدو، عند برونو، طبيعياً تماماً، كجزء رئيسي من رؤيته للطبيعة. « فمن أراد استجلاء غوامض الطبيعة، ومعرفة اسرارها، عليه بدراسة الحدود العليا (Maximum) والدنيا (Minimum) للمتقابلات والمتضادات »[١٢]. وفي حين يستقي الكوزاني الأمثلة على تطابق الأضداد من الرياضيات بشكل رئيسي، فإن برونو يجدها في جميع مجالات الطبيعة والنشاط البشري. ففي كل ميدان منها سلسلة لامتناهية من الأضداد، ينتهي أحدها ليبدأ الآخر. فالفساد يرسي بداية النشوء، والحب يرسي بداية الكراهية، وهكذا... أما أصل هذه الرابطة بين الأضداد، مصدر قرابتها الداخلية، فهو الجوهر اللانهائي. ففي اللانهاية يتطابق الكل والجزء، المستقيم والدائرة، المدينة والريف، المادة والصورة، الحرية والضرورة، الذات والموضوع...

الفكر الفلسفي في أعمال علماء الطبيعة

إلى جانب مؤلفات الفلاسفة الطبيعيين تطور الفكر الفلسفي في هـذا العصر على أيـدي كبـار علماء الطبيعة، أمثال ليونارود دافنشي وغاليليو غاليليه وغيرهما. وقـد تميـز هـؤلاء المفكـرون عـن الفلاسفة الطبيعيين بأنهم ١ ـ كانوا أكثر التصاقاً بالواقع، بمتطلبات العصر العملية الانتاجية؛ ٢ ـ لم يسعوا إلى بنـاء مذاهب شاملة، تستوعب الطبيعة كلها، وتتضمن بالتالي، بعض عناصر الخيال؛ ٣ ـ صاغوا أفكاراً ميتودولوجية (منهجية) قيمة ومبادىء جديدة لفهم الطبيعة، أرست بداية مرحلة جديدة في تطور المادية.

---

(١٢) المصدر السابق، ص ٢٩١.

لقد بلغ الفن شأناً عالياً في عصر النهضة. فازدهرت فنون الرسم والبناء والنحت، وارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالرياضيات والميكانيك والتشريح والطب وبدايات الكيمياء، واجتمعت، عادة، عند رجل واحد. وقد وصف انجلس رجال ذلك العصر بأنهم كانوا عمالقة « شمولاً وعمقاً »، « فهؤلاء الرجال، الذين أرسوا الأساس للسيطرة الحالية للبرجوازية، يمكن أن ينعتوا بأي شيء، اللهم إلاّ بالمحدودية البرجوازية »[١٣].

ليوناردو دافنشي

يخلد التاريخ اسم ليوناردو دافنشي (١٤٥٢ - ١٥١٩) قمة من قمم الفن العالمي، وعالماً موسوعياً فذاً. في الورشة الفنية بفلورنسا لم يتعلم ليوناردو أصول الرسم فحسب، بل وحصل على قسط كبير من المعرفة في مجالي الرياضيات والتشريح. ثم أخذ الفنان الكبير يوجه اهتمامه نحو القضايا التكنيكية، فوضع عدداً من الآلات والأجهزة، التي تخفف من عناء العمل وتزيد من انتاجيته. وقد كانت دائرة اهتمامات المفكر الايطالي واسعة بحيث شملت جميع الميادين العلمية المعروفة آنذاك. وجاءت بعض تصاميمه التكنيكية (تصاميم الأجهزة الطائرة والمظلات، مثلاً) سابقة لعصرها بعدة قرون.

وقد تميز ليوناردو عن أقرانه من الفنانين والمهندسين والمخترعين بوعي عميق للأسس المنهجية للتصاميم والاختراعات والأجهزة التي شهدها ذلك العصر. وكان، بذلك، رائد العلوم الطبيعية المعاصرة، وأول مفكر استخدم المنهج التجريبي الرياضي في دراسة الطبيعة، وعلماً بارزاً من اعلام الفكر الجمالي في عصره.

كما افترق ليوناردو عن معظم معاصريه بعدائه المستحكم للتنجيم والسحر والخيمياء، التي كان لها رواج كبير آنذاك، فاعتبرها علوماً كاذبة، لا فائدة للبشرية منها. وكان يرى أن قيمة النشاط العلمي تتمثل، قبل كل شيء، في المنفعة العملية التي يمكن للبشرية أن تجنيها منه. وعمل ليوناردو على اثبات أن الجمع بين التجربة العملية وبين التفسير العلمي لها هو السبيل الرئيسي لاكتشاف الحقائق الجديدة: « ما أشبه المولعين بالتجربة دون العلم بذلك الربان، الذي أبحر بسفينته بلا دفة ولا بوصلة، بحيث لا يكون أبداً على يقين من صحة الطريق التي يسلكها... إن العلم قائد، والتجربة جند له »[١٤]. وكان ليوناردو يعتبر الرياضيات أكثر العلوم يقينية، وأكثرها ضرورة من أجل استيعاب التجربة وتعميمها.

---

(١٣) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢٠، ص ٣٤٦.

(١٤) ليوناردو دافنشي. مختارات علمية، موسكو، ١٩٥٥، ص ٢٣.

لقد أسهم ليوناردو بقسط جليل في تطوير الفكر الفني والجمالي في عصر النهضة. وكان هذا العصر، كما هو معروف، عصراً بلغ فيه الفن الواقعي ازدهاراً منقطع النظير. وقد مارس صاحب «العشاء السري» و «الموناليزا» («الجوكندا») وغيرها من روائع الفن تأثيراً بالغ الأهمية على الحركة الفنية داخل ايطاليا وخارجها. كذلك برز ليوناردو منظّراً كبيراً للفن. فكان يؤمن بأن الفن، كالعلم، يهدف إلى معرفة العالم الواقعي، لكن كلاً منهما يختص بجانب معين منه: العلم ينفذ إلى اعماق الأشياء التي صنعتها الطبيعة ويدرس قانونياتها الكمية، أما الفن فيعنى بما لهذه الأشياء من سمات كيفية. وبفضل ذلك تتكشف روعة الطبيعة، التي جعلت انسانيي عصر النهضة، على النقيض من تنسك العصر الوسيط، يرون في التمتع بجمالها أحد الأهداف الرئيسية لحياة الانسان. إن ليوناردو يعجب - كعالم - بـ «حكمة» قوانين الطبيعة، ويمجد - كفنان - جمال الطبيعة والانسان. وهو يتناول فرادة وجمال الروح والجسد البشريين كعالم وكفنان معاً. وعلى هذا النحو يبدو لنا من خلال لوحاته وأعماله الرائعة عالماً تشريحياً فذاً وفناناً عبقرياً في تصويره لتقاسيم الجسد البشري، وسيكولوجياً ممتازاً ورساماً ملهماً في نقله لجمال النفس البشرية وفرادتها.

غاليليه

كان العالم الايطالي الكبير غاليليو غاليليه (١٥٦٤ - ١٦٤٢) رائد المنهج التجريبي الرياضي في دراسة الطبيعة. ففي حين لم يطرح ليوناردو دافنشي سوى الخطوط العامة، التقريبية، لهذا المنهج، قدّم غاليليه عرضاً مفصلاً له، وصاغ المبادىء الرئيسية لرؤية العالم الميكانيكية.

ولد غاليليه بمدينة بيزا القريبة من فلورنسا. اقتنع بعقم الاستاذية السكولائية، فاتجه إلى تعميق معارفه الرياضية. وقد شغل فيما بعد منصب استاذ الرياضيات في جامعة بادوا، حيث مارس نشاطاً علمياً واسعاً، وخصوصاً في مجالي الميكانيك والفلك.

القيمة الفلسفية لاعماله الفلكية والميكانيكية

كان لاكتشافات غاليليه الفلكية، التي توصل إليها بالاعتماد على تلسكوب صنعه بنفسه، دورها الكبير في انتصار نظرية كوبرنيق وأفكار جوردانو برونو، وفي تقدم الفكر المادي عموماً. لقد وجّه غاليليه منظاره نحو السماء، فرأى «جبال» القمر و «وديانه» و «بحاره»، والتجمعات النجومية اللانهائية التي تشكل درب التبانة، وأقمار المشتري الأربعة، وكلف الشمس، وغيرها. وبفضل ذلك ذاع صيت غاليليه في أوروبا كلها، وأطلق عليه اسم «كولومبوس السماء».

لقد قدمت اكتشافات غاليليه، وخصوصاً أقمار المشتري، برهاناً جلياً على صحة نظرية كوبرنيق في مركزية الشمس. وجاءت مشاهداته للظواهر الجارية على سطح القمر ولكلف الشمس

دعماً لرأي برونو في التجانس الفيزيائي بين الأرض والسماء. أما اكتشافه للتركيب النجومي لدرب التبانة فكان دليلاً غير مباشر على لانهائية العوالم في الكون.

إن هذه الاكتشافات العلمية قد أرست بداية الصراع الحاد، الذي خاضه غاليليه ضد السكولائيين واللاهوتيين من أنصار منظومة أرسطو ـ بطليموس. فإن الكنيسة الكاثوليكية، التي اضطرت للأسباب المذكورة اعلاه إلى مهادنة العلماء الذين سلّموا بنظرية كوبرنيق كواحدة من الفرضيات، والتي كان ايديولوجيوها يؤكدون على تعذر اثبات هذه الفرضية، وجدت نفسها الآن، بعدما صار ذلك البرهان ماثلاً للعيان، مضطرة لاصدار مرسوم بتحريم نشر أفكار كوبرنيق، حتى كفرضيات، وبادراج مؤلفه في «قائمة الكتب المحظورة» (١٦١٦). ولكن غاليليه، وبرغم كل العوائق والصعوبات، استمر في العمل على تحسين واستكمال البرهان على صحة نظرية كوبرنيق. وكان لأعماله في ميدان الميكانيك الدور الأول هنا.

كانت الفيزياء السكولائية، السائدة في ذلك العصر والقائمة على المشاهدات السطحية والحسابات النظرانية، محشوة بركام من التصورات حول حركة الأشياء وفقاً لـ «طبيعتها» وهدفها، وحول ثقل الأجسام وخفتها، و «خوف الخلاء»، وكمال الحركة الدائرية، وغيرها من التصورات غير العلمية، المتداخلة مع المعتقدات الدينية والأساطير التوراتية والانجيلية. وقد قام غاليليه، عبر عدد من التجارب الرائعة، بتهديم هذه التصورات، ووضع بحثاً جديداً في الميكانيك، هو الديناميكا، أو علم حركة الأجسام.

وقد توصل غاليليه إلى عدد من قوانين الميكانيك الأساسية: تناسب المسافة التي يقطعها الجسم الساقط مع مربع زمن سقوطه؛ وتساوي سرعات الأجسام، الساقطة سقوطاً حراً في الخلاء، بغض النظر عن أوزانها (وذلك على النقيض من رأي أرسطو والسكولائيين في أن سرعة السقوط تتناسب مع الوزن)؛ وحفظ حركة الجسم المستقيمة المنتظمة، طالما لم تؤثر عليه قوة خارجية توقف حركته (ذلك هو «قانون العطالة»)، وغيرها.

لقد كان لقوانين الميكانيك التي وضعها غاليليه، ولقوانين حركة الكواكب حول الشمس التي صاغها يوحنا كبلر (١٥٧١ - ١٦٣١)، قيمة فلسفية بالغة الأهمية. صحيح أن مفهوم القانونية والضرورة الطبيعية ظهرا منذ ولادة الفكر الفلسفي، ولكن مثل هذه المفاهيم لم تكن خالصة من الشوائب الانتروبومورفية (التشبيهية) والميثولوجية، مما كان يشكل أحد الأسس الغنوصيولوجية (المعرفية) لتأويلها المثالي. أما بعد اكتشاف غاليليه لقوانين الميكانيك واكتشاف كبلر لقوانين حركة الكواكب، وبعد صياغة هذه القوانين صياغة رياضية دقيقة، فقد صار بالامكان إقامة هذه

لمفاهيم على أرضية فيزيائية صلبة. وهكذا، وللمرة الأول في تاريخ المعرفة البشرية، اكتسب مفهوم **قانون الطبيعة** مضموناً علمياً، دقيقاً ومحدداً.

كما استخدم غاليليه قوانين الميكانيك للبرهان على نظرية كوبرنيق، التي كانت لا تزال غامضة بالنسبة لمعظم الناس غير المطلعين على هذه القوانين. وعلى سبيل المثال يبدو بديهياً ـ من وجهة نظر «العقل السليم» ـ أنه في حال دوران الأرض في الفضاء الكوني يتشكل اعصار قوي، من شأنه أن يجرف كل ما على سطحها. وكانت هذه إحدى الحجج «القوية» ضد نظرية كوبرنيق. غير أن غاليليه برهن أن الحركة المنتظمة للأجسام لا تؤثر بتاتاً على العمليات الجارية على سطحها. فعلى سطح سفينة متحركة حركة منتظمة يتم سقوط الأجسام على نحو، لا يختلف البتة عنه فيما لو كانت السفينة ساكنة. ولذا فإنه من غير الممكن ملاحظة حركة الأرض المنتظمة إذا رصدناها من الأرض ذاتها.

صاغ غاليليه أفكاره هذه كلها في «حوار حول منظومتي العالم الأساسيتين: البطليموسية والكوبرنيقية» (١٦٣٢)، حيث قدم البرهان العلمي على صحة نظرية كوبرنيق. وكان هذا الكتاب سبباً في اتهام الكنيسة الكاثوليكية له بالخروج على تعاليم الكتاب المقدس، فأحيل إلى محكمة التفتيش، حيث جرت في الثالث عشر من شباط (فبراير) عام ١٦٣٣ محاكمته الشهيرة، التي اضطر فيها للتبرؤ ـ شكلياً ـ من «ضلالاته واوهامه». صحيح أن الكنيسة استطاعت تحريم نشر كتاب غاليليه، لكنه لم يكن بوسعها بعد الآن منع أفكار كوبرنيق وبرونو وغاليليه من أن تنتشر، وتنتصر.

مشكلة المعرفة والمنهج

يقيم غاليليه، بالاعتماد على نظرية «الحقيقتين»، حداً فاصلاً بين موضوع العلم وموضوع الدين. فهو يرى أن دراسة الطبيعة يجب أن تعتمد الرياضيات والتجربة، لا الكتاب المقدس. فمن أراد معرفة الطبيعة، عليه أن يعوّل على عقله فحسب. وإن موضوع العلم هو الطبيعة والانسان، في حين يعنى الدين بالحياة الأخلاقية.

ومن هنا يخلص غاليليه إلى القول بامكانيات العلم غير المحدودة. وفي هذا المجال أيضاً اصطدم غاليليه بالتصورات السكولائية الدوغمائية عن سمو «حقائق» الكتاب المقدس ومؤلفات «آباء الكنيسة» وأعمال أرسطو في الفهم السكولائي لها، إلخ. وبالاعتماد على فكرة لانهائية الكون طرح العالم الايطالي الكبير فكرته المعرفية العميقة: ادراك الحقيقة **عملية لانهائية**. وقد قادته هذه النظرة، المناوئة للسكولائية، إلى وضع منهج جديد للمعرفة.

وقف غاليليه، كمعظم مفكري عصر النهضة، موقفاً سلبياً من المنطق السكولائي، منطق القياس. فالمنطق التقليدي، في نظره، يصلح للتحقق من الصحة المنطقية للأفكار، وأداة لا تضاهى في نقل الحقائق التي تم اكتشافها، ولكنه لا يقود أبداً إلى اكتشاف حقائق جديدة، ناهيك عن اختراع أشياء جديدة. هذا في حين أن المنهجية العلمية حقاً يجب أن تعنى أساساً باكتشاف حقائق جديدة.

ولإقامة مثل هذا المنهجية يطرح غاليليه التجربة سبيلاً وحيداً للوصول إلى الحقيقة. صحيح أنه كان لدى غير غاليليه من مفكري عصر النهضة الطليعيين نزوع إلى الدراسة التجريبية للطبيعة، لكن مأثرة غاليليه تتجلى في أنه زوّد البحث العلمي للطبيعة بمبادىء، طالما راودت ليوناردو، بيد أنها بقيت حلماً بعيداً. وإذا كانت الأغلبية العظمى من مفكري عصر النهضة، المؤكدين على قيمة التجربة في معرفة الطبيعة، تنظر إلى التجربة على أنها مجرد ملاحظة للظواهر، استيعاب سلبي لها، فإن غاليليه، بنشاطه العلمي الذي قاده إلى اكتشاف عدد من القوانين الأساسية في الطبيعة، قد برهن على دور التجربة الحاسم. فالتجربة، الموضوعة بشكل منظم، تتيح للعالم «أن يطرح على الطبيعة المسائل التي تهمه، فيتلقى منها الأجوبة عليها».

وفي دراسة الطبيعة ينبغي على الباحث أن يستخدم منهجاً ثنائياً: تحليلياً (Analytical) وتركيبياً (Synthetical). والمنهج التركيبي، عند غاليليه، هو الاستنباط (Deduction). غير أن هذا الاستنباط ليس هو القياس التقليدي، الذي يقبله السكولائيون أيضاً، بل حساب رياضي للوقائع التي تهم العالم. لقد كان الكثير من مفكري عصر النهضة، العاملين على احياء التقاليد الفيثاغورية القديمة، ينشدون مثل هذا الحساب، ولكن غاليليه هو الذي أقام هذا الحساب على أرضية علمية، وبرهن على القيمة الكبيرة للتحليل الكمي، للتحديد الدقيق للعلاقات الكمية، في دراسة ظواهر الطبيعة. وبذلك توصل إلى نقطة التقاء المنهجين، الاستقرائي - التجريبي والاستنباطي - المجرد، حيث يرتبط التفكير العلمي المجرد بالادراك العياني لظواهر الطبيعة وللعمليات الجارية فيها.

ولكن المنهجية العلمية، التي وضعها غاليليه، اتسمت عموماً بغلبة النزعة التحليلية، الوحيدة الجانب. وقد جاءت هذه النزعة منسجمة مع بدايات ازدهار الانتاج المانيفاكتوري، وما تميز به من توزع العملية الانتاجية إلى عدد من العمليات الأبسط. كما وارتبط ظهور هذه المنهجية بخصوصية المعرفة العلمية ذاتها، فهي تبدأ بدراسة أبسط أشكال حركة المادة - انتقال الأجسام في الخلاء، مما يشكل موضوع علم الميكانيك.

ماديته الميكانيكية

وكان طابع منهجية غاليليه هذا وراء الملامح الأساسية لآرائه الفلسفية، التي يمكن ادراجها

اجمالاً بين ملامح المادية الميكانيكية. فقد كان غاليليه يتصور المادة جوهراً جسمياً، وينظر إليها من زاوية الذريين اليونانيين القدامى، وان كان يختلف عنهم بقرنه التفسير الذري للطبيعة بالرياضيات والميكانيك. فالطبيعة، كما يقول غاليليه، كتاب مفتوح، لا يستطيع قراءته إلاّ من يعرف لغته؛ ولغته هي الرياضيات، برموزها من مثلثات ودوائر وغيرها.

ونظراً لعجز الفهم الميكانيكي للطبيعة عن تفسير التنوع الكيفي اللامتناهي فيها راح غاليليه يجاري ديمقريطس في القول بذاتية اللون والرائحة والصوت، إلخ. ففي رسالة «المحاول»[١٥] (١٦٢٣) يذكر غاليليه أن لكل من دقائق المادة شكلاً معيناً ومقداراً محدداً ومكاناً تشغله في الخلاء، وأنها تتحرك أو تسكن، ولكن ليس لها لون أو طعم أو رائحة. وعليه فإن اللون والطعم والرائحة وما شاكلها لا توجد في المادة بذاتها؛ فجميع الكيفيات الحسية إنما تظهر في الذات المدركة فقط.

إن نظرة غاليليه إلى المادة على أنها مؤلفة من دقائق عديمة الكيفية تختلف اختلافاً جذرياً عن آراء الفلاسفة الطبيعيين، الذين لم يكتفوا بأن يسبغوا على المادة، على الطبيعة، كيفيات موضوعية، بل واسبغوا عليها الحياة أيضاً. ففي رؤية غاليليه الميكانيكية للعالم تموت الطبيعة، وتكف المادة عن «الابتسام للانسان بسناها الحسي الشاعري»[١٦]

ثم ان ميكانيكية آراء غاليليه، وعدم النضج الايديولوجي لطبقة البرجوازية التي عبر عن فكرها، لم يسمحا له بالتخلص النهائي من التصور اللاهوتي عن الإله. ولم يكن له أن يخطو هذه الخطوة بسبب ميتافيزيقية نظرته إلى العالم: ففي الطبيعة لا يفنى شيء، ولا يظهر شيء جديد أبداً. كما عانى فهمه للمعرفة البشرية من بعض اللاتاريخية. فقد قال، مثلاً بالأصل غير التجريبي للحقائق الرياضية، الكلية والضرورية. وهذه النظرة الميتافيزيقية ستقود حتماً إلى الاستنجاد بالإله مصدراً أخيراً للحقائق البالغة اليقينية. وتبدو هذه النزعة المثالية أكثر وضوحاً في رأي غاليليه حول أصل المجموعة الشمسية. فعلى الرغم من أنه ينطلق ـ بالاتفاق مع برونو ـ من القول بلانهائية العالم، يمتزج هذا الايمان بالقول بثبات افلاك الكواكب وثبات سرعات حركاتها. وفي تفسيره لبنيان العالم يزعم غاليليه بأن الإله خلق العالم في زمن معين، ووضع الشمس في مركزه، وأعطى الكواكب حركتها باتجاه الشمس عندما غيّر، في نقطة معينة، حركتها من مستقيمة إلى دائرية.

---

(١٥) أي صاحب محاولة في المنهج القديم (المعرب).

(١٦) ما ورد بين أهلة هو عبارة لماركس في وصف رؤية بيكون للمادة (انظر الهامش رقم ٥ في الفصل التالي) (المعرب).

ولكن هنا يتوقف الفعل الإلهي. فمنذ ذلك الحين صارت الطبيعة تمتلك قانونياتها الموضوعية، التي هي مادة دراسة العلم وحده.

وهكذا كان غاليليه من أوائل مفكري العصر الحديث، الذين صاغوا النظرة الديئية[17] (Deism) إلى الطبيعة، وهي النظرة التي امتدت إلى الأغلبية العظمى من المفكرين التقدميين في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد أرست حياة غاليليه العلمية والفلسفية بداية مرحلة جديدة في تطور الفكر الفلسفي بأوروبا، هي مادية القرنين ١٧ - ١٨ الميكانيكية والميتافيزيقية.

---

(١٧) الديئية، أو التأليه السببي، هي القول بالإله مجرد علة أولى للعالم، خلق الكون، لكنه لا يتدخل في مجريات الحوادث فيه (المعرب).

الفصل السادس

تطور الفلسفة الأوروبية عصر الثورات البرجوازية

(أواخر القرن السادس عشر ـ أواخر القرن الثامن عشر)

١ ـ رواد الفلسفة البرجوازية
بيكون وديكارت

على امتداد القرنين السادس عشر والسابع عشر كان نمط الانتاج الرأسمالي، في أكثر بلدان اوروبا الغربية تقدما، ينمو ببطء في أحشاء المجتمع الاقطاعي البالي. وشرعت البرجوازية بالتمايز داخل «الفئة الثالثة»[1]، لتتحول إلى طبقة مستقلة، تتزعم نضال الجماهير الواسعة ضد السلطة الاقطاعية. وبدأ قسم من الملاك الاقطاعيين بالتأقلم، بعض الشيء، مع العلاقات البرجوازية الصاعدة. وقد بدا هذا كله جلياً في انكلترا، حيث عمل الاقطاعيون، عبر سياسة «التسييج»، على طرد الفلاحين من أراضيهم، وتحويلها إلى مراع للنعاج، التي صارت تربيتها مربحة للغاية في ظروف النمو المطرد للصناعة النسيجية. وهكذا ظهرت على المسرح فئة «النبلاء الجدد»، القريبة بوضعها ومصالحها من البرجوازية الناشئة، مما وفر الارضية الفعلية للمساومة بين طبقتي النبلاء والبرجوازية، وهي المساومة التي تجلت ـ سياسياً ـ في إقامة نظام الملكية المطلقة. وقد أشار ماركس إلى «أن الملكية المطلقة ظهرت في العصور الانتقالية، عندما بدأت تتحلل فئات المجتمع الاقطاعي المنهار، ونمت طبقة البرجوازية الحديثة في الاوساط المدينية، ولكن أياً من القوتين المتصارعتين لم تحرز، بعد، النصر على الاخرى»[2].

(١) أي الاوساط المدينية، التي كانت تأتي في المرتبة الثالثة بعد فئتي النبلاء الاقطاعيين ورجال اللاهوت (المعرب).

(٢) ماركس وانجلس، المؤلفات، المجلد ٤، ص٣٠٦.

إن « التسييج »، بما أسفر عنه من تجريد صغار المنتجين من ملكيتهم عنوةً، ومن ظهور طبقة العمال بالأجر، كان الصيغة التقليدية للتراكم الرأسمالي الأولي في انكلترا. وقد حدث الشيء ذاته، ولكن بصور أقل جلاءً، في البلدان الأوروبية الأخرى. وكان ذلك وراء احتدام الصراع الطبقي بين الفئات الدنيا والفئات الاقطاعية السائدة، مما ساهم في تفسخ العلاقات الاقطاعية، ووفر المنطلقات اللازمة للثورات البرجوازية الأولى: في هولندا (أواخر القرن السادس عشر)، ثم في انكلترا (أواسط القرن السابع عشر)، وأخيراً في فرنسا (في الاعوام ١٧٨٩ - ١٧٩٤). وكانت الحرب الفلاحية في ألمانية، والانتفاضة التي تزعمها روبرت كيت في انكلترا، وانتفاضة « الحفاة » في فرنسا، وغيرها من انتفاضات الكادحين، فاتحة الثورات البرجوازية في أوروبا الغربية.

وقد أدى تفسخ العلاقات الاقطاعية إلى تغير كبير في دور الدين ومكانته في المجتمع. فتزعزت دعائم الدكتاتورية الروحية التي مارستها الكنيسة طوال القرون الوسطى كلها. ومع ذلك بقي الدين يحتل مواقع متينة في نفوس الناس. ولذا لم يكن مستغرباً أن تقوم الثورات البرجوازية الأولى، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، تحت راية الاصلاح الديني، راية البروتستانتية. ولم تكف البرجوازية عن التستر برداء الدين إلاّ في القرن الثامن عشر، وذلك في فرنسا، حيث جاهرت الثورة البرجوازية بمثلها السياسية الحقيقية. ولكن إذا كان الدين قد بقي بالنسبة لعامة الشعب في المجتمع الرأسمالي مصدراً للأوهام، السياسية منها والاخلاقية، فانه، في ميداني العلم والفلسفة، قد فقد سيطرته وهيمنته.

وكانت الفلسفة المادية، والاتجاه المادي (العفوي عموماً) لدى علماء الطبيعة، اقرب إلى نفوس الايديولوجيين البرجوازيين الطليعيين، فهي تساعد، أكثر من غيرها، على تقدم العلوم الطبيعية. وفي البداية سار هذان الشكلان من المادية في طريق واحد، فانطلقا من نقد الايديولوجية السكولائية، ومن طرح مسألة منهج المعرفة، وما يتصل بذلك من الهجوم على المنهج القديم، السكولائي، لما تميز به من ابتعاد عن التجربة، عن الممارسة والحياة، من جهة، وللمثالية التي تحكمه، من جهة ثانية. وقد فسّر الماديون عقم « العلم السكولائي » بتهافت المنهج، الذي اتسم بالانقياد الاعمى لمفكري الماضي وبالدوغمائية والنظرانية واهمال التجريب، وبالتسرع في الاستنتاجات والتعميمات، وغلبة الاستنباط فيه.

وتغيرت النظرة إلى رسالة العلم والفلسفة. فإن شعار الماديين، من فلاسفة وعلماء، لم يعد « العلم من أجل العلم »، بل العلم الهادف إلى تدعيم سيطرة الانسان على الطبيعة، ومضاعفة قدراته، وجعله أكثر صحة وجمالاً. وكان هذا الفهم الجديد لأهداف المعرفة ومهماتها ناظماً مشتركاً لفلاسفة

العصر الحديث: بيكون في انكلترا، وديكارت في فرنسا، وسبينوزا في هولندا، رغم كل الفوارق بين مذاهب هؤلاء المفكرين.

وصار العلم الحديث يعتمد أساساً على واقع الانتاج المادي. وقد أشار ماركس إلى أن اختراع المكنات واستعمالها قد ساهم في «اعطاء علماء الرياضيات في ذلك العصر مرتكزات تجريبية أساسية، وحوافز كبيرة لوضع علم الميكانيك المعاصر»[٣]. لقد أثبت تورشيلي، تلميذ غاليليه، حقيقة ضغط الهواء تجريبياً، واخترع ميزان الحرارة الزئبقي والمنفاخ الهوائي. وقام العالم الانكليزي الفذ اسحق نيوتن بصياغة القوانين الاساسية للميكانيك الكلاسيكي، بما فيها قانون الجاذبية العالمية. واستخدم بويل قوانين الميكانيك في الكيمياء، وعالج مشكلات النظرية الذرية، وصاغ مفهوم العنصر الكيميائي. وفي عام ١٦٠٠ صدر كتاب العالم الفيزيائي الانكليزي جلبرت «في المغناطيسية»، الذي تضمن، فضلاً عن الابحاث الفيزيائية الخاصة، أفكاراً قيمة عن دور التجربة والقياسات الكمية في كافة العلوم الطبيعية. واكتشف هارفي الدورة الدموية، ودرس عملياً وظيفتها في الجسم. وأسهم الفيلسوفان ديكارت وليبنيتز بقسط بارز في تطوير الرياضيات والميكانيك والفيزياء والفيزيولوجيا.

وأصبحت التجربة الشكل الاساسي للأبحاث العلمية التطبيقية، مما مهد الطريق لظهور لون جديد من الفلسفة المادية: مادية القرنين السابع عشر والثامن عشر الميتافيزيقية. وقد أتاح التجريب إقامة البرهان النظري على صحة مبدأ السببية، مما يشكل مأثرة بارزة للفلسفة المادية في ذلك العصر.

فرنسيس بيكون
مؤسس العلم التجريبي
ورائد الفلسفة المادية الحديثة

كان فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) أول فيلسوف، وضع نصب عينيه مهمة إقامة منهج علمي جديد، يرتكز إلى الفهم المادي للطبيعة وظواهرها.

ولد بيكون في لندن، حيث كان أبوه حافظ الخاتم الاعظم في بلاط الملكة اليزابيت، ثم تقلد، هو نفسه، منصب مستشار فوق العادة للتاج البريطاني. ولكن بيكون لم يكن ميالاً إلى الارستقراطية الاقطاعية، بل كان مفكر طبقة «النبلاء الجدد»، بعاداتها وتطلعاتها، الاقرب إلى البرجوازية منها إلى الاقطاعية.

(٣) ماركس وانجلس، المؤلفات، المجلد ٣٢، ص ٣٦١.

نحو منهج جديد

وكان « الاورغانون الجديد » (١٦٢٠) مؤلف بيكون الرئيسي. وتشير التسمية نفسها إلى معارضة بيكون المتعمدة للفهم القديم للعلم، ولمنهجه المستند إلى « أورغانون » (منطقيات) أرسطو. ومن أعمال بيكون الهامة الأخرى تجدر الإشارة إلى كتابه الطوباوي النزعة « اطلنطس الجديدة ».

سار بيكون على نهج معاصريه من المفكرين الطليعيين في فهم مهمة العلم على أنها بسط سيطرة الانسان على الطبيعة، وجعل الحياة البشرية أكثر رونقاً وجمالاً. ولكن هذه الناحية، العملية في نهاية المطاف، لا تعني أن البحث العلمي يجب أن يقتصر على الأمور ذات المنفعة العملية المباشرة فقط. فالمعرفة ثورة جبارة، لكنها لا تصبح ثورة فعلية إلاّ إذا كانت يقينية، تستند إلى إدراك الاسباب الحقيقية الكامنة وراء ظواهر الطبيعة. وبهذا النوع من المعرفة يتمكن الانسان من السيطرة على الطبيعة، ومن تسييرها بالاتجاه الملائم له. وهنا يميز بيكون بين نمطين من التجربة: « مثمرة »، ترمي إلى جني منافع مباشرة، لكنها لا تفسح آفاقاً عريضة للمعرفة، و« نيّرة »، لا تهدف إلى المنفعة المباشرة، وإنما ترمي إلى معرفة قوانين الظواهر واستجلاء خواص الأشياء.

وينطلق بيكون، في فهمه الجديد للعلم، من نقد الايديولوجية السالفة، السكولائية، ومن التشكيك في كل ما كان يُظَنّ أنه يقين حق. غير أن هذا الشك ليس هدفاً بذاته عند بيكون، بل وسيلة لاستشفاف آفاق الطريق المؤدية إلى الحقيقة، فلم يكن بيكون ريبياً، بل كان، على النقيض من ذلك تماماً، مفعماً بإيمان غير محدود بامكانية الوصول إلى المعرفة الحقة.

ويرى بيكون أن عدم يقينية المعارف المحصلة من قبل يعود إلى قصور الاستدلالات والبراهين العقلية السالفة، بحيث لا يُركن إليها. فقد كان السكولائيون ينطلقون من منطق أرسطو، فيعتبرون القياس syllogism المنطقي شكلاً أساسياً للنظر العقلي. والقياس المنطقي يتركب من قضايا، والقضايا، بدورها، تتألف من مفاهيم، ولكن المفاهيم كانت تستخلص عادة بواسطة التعميم المتسرع، دونما اساس منطقي يمكن الإطمئنان إليه. ولذا فإن الشرط الأول لإصلاح العلم، ولتقدم المعرفة البشرية، هو تحسين طرائق التعميم، طرائق استخلاص المفاهيم. وبما أن التعميم عملية استقرائية، كان الاساس المنطقي لاصلاح العلم هو وضع مذهب جديد في الاستقراء (Induction).

قبل بيكون كان الفلاسفة، الذين كتبوا عن الاستقراء، يركزون اهتمامهم الرئيسي على الحالات أو الوقائع التي تثبت صحة الموضوعات (الفروض) المطلوب برهانها أو تعميمها. أما بيكون

فيعنى بالوقائع التي تدحض التعميمات وتتناقض معها. تلك هي « الامثلة السلبية »، التي يكفي واحد منها ليدحض تماما، أو جزئياً على الأقل، التعميمات المتسرعة. ويرى بيكون أن تجاهل « الامثلة السلبية » كان سبباً رئيسياً للأوهام والضلالات والاحكام الخاطئة.

والشرط الآخر لاصلاح العلم هو « تنظيف » العقل من الاوهام. ويميز بيكون أنواعاً أربعة من الاوهام، أو المعوقات التي تعترض طريق المعرفة الحقة، يسميها « أصنام العقل »:

١ ـ « أوهام الجنس »، وتنبع من الطبيعة البشرية عامة، ولذا فانها مشتركة بين جميع الناس. فالانسان ميّال إلى أن يسبغ على الطبيعة من النظام والاطراد أكثر مما هو متحقق فيها فعلاً، وإلى أن يتصور فعل الطبيعة على غرار الفعل البشري، فيتوهم أن لها غايات وعـللاً غائية، ويعود السبب في هذا كله إلى عدم كمال حواس الإنسان، ووقوعه تحت سيطرة مختلف النزعات والاهواء.

٢ ـ « أوهام الكهف »، وهي ليست عامة، بل تقتصر على بعض الناس، وذلك نتيجة لأهوائهم الذاتية، ولأمزجة العلماء من سخط ورضى: فمنهم من يركز الانتباه على تباين الاشياء، بينما يهتم آخرون بأوجه الشبه بينها ؛ قسم يميل إلى الايمان بعصمة مفكري الماضي، وآخر لا يعترف بغير الحاضر.

٣ ـ « أوهام السوق »، وتنشأ من الالفاظ والجمل التي يتداولها الناس عادة. ففي كثير من الحالات تتضمن العبارات معاني، لا تنبع من طبيعة الاشياء، بل تأتي صدفة، نتيجة انطباع عابر.

٤ ـ « أوهام المسرح »، وتنشأ في العلم نتيجة للنظرة غير النقدية إلى الآراء والمذاهب المتوارثة. وهذا النوع من الاوهام ليس فطرياً في عقلنا، بل تأتيه من الانقياد للآراء الخاطئة.

تلك هي « الأوهام »، أو المعوقات، التي يجب التحرر منها للوصول إلى الحقيقة. ولكن هذه المهمة السلبية لا تكفي بحد ذاتها، بل لا بدّ من منهج جديد في البحث. وهنا يلتفت بيكون إلى تاريخ العلم، فيميز فيه منهجين متباينين: دوغمائي وتجريبي. فالعالم، الذي يتبع المـنهج الدوغمائي، ينطلق في بحثه من مبادىء عامة، يحاول أن يستنبط منها جميع الحالات الجزئية والخاصة. إنه أشبه ما يكون بالعنكبوت، ينسج خيوطه من ذاته. أما العالم التجريبي فيسعى إلى جمع أكبر عدد ممكن من الوقائع، شأنه في ذلك شأن النملة، التي تحمل إلى وكرها كل ما تستطيع حمله مما تصادفه في طريقها. ويرى بيكون أن المنهج الصحيح يقوم في المعالجة النظرية للمادة التي تقدمها التجربة. وبذلك يكون العالم أشبه بالنحلة، فهي تمتص من الزهور عصيرها الحلو، لكنها لا تبقيه على حاله، بل تحيله عسلاً.

ويذهب بيكون إلى أن الاكتشافات العلمية كانت، حتى الآن، تأتي بطريق الصدفة. وكم كانت هذه الاكتشافات أكثر وأهم لو توفر، منذ البداية، منهج صحيح للبحث! ان المنهج هو طريقة البحث، وأداته الرئيسية، وهو ينطوي على ١ ـ الادوات والوسائل التي تزيد من قدرتنا على الادراك؛ ٢ ـ الوسائل التي تساعد على اكتمال الفكر البشري ذاته. والتجربة، أي دراسة الطبيعة دراسة فعالة هادفة، هي التي تدفع بالعلم إلى الامام، فبواسطتها نستخلص الاجابة على الاسئلة، المطروحة على الطبيعة.

نزعته المادية

مذهبه في الصورة

في معرض الحديث عن آراء بيكون حول المادة وحركتها كتب ماركس يقول: «الحركة، عنده، أولى القرائن الاساسية للمادة، وأهمها اطلاقاً. وهي ليست قصراً على الحركة الميكانيكية أو الرياضية، بل هي طموح المادة وتوترها وروحها الحياتية، أو وجدها، على حد تعبير جاكوب بيومه. ان الاشكال الاولى للمادة هي قوى جوهرية، قوى حية، ملازمة داخلياً للمادة، تهبها فرديتها وتنوعها وغناها»[4].

يرى بيكون ان دراسة الصور (الاشكال) الملازمة داخلياً للمادة هي المهمة الرئيسية للاستقراء الحقيقي. والصورة، عنده، جوهر مادي لصفة من صفات الشيء. فصورة الحرارة، مثلاً، شكل من أشكال الحركة. ولكن صورة أية صفة من صفات الشيء المعني ليست معزولة عن باقي الصفات. ولذا فإن إيجاد صورة صفة ما يتطلب أن نحذف، من دائرة اهتمامنا، كل الجوانب الثانوية، التي ترتبط عرضاً بالصفة المعنية. ولكن مثل هذا الحذف لا يمكن أن يكون واقعياً، لان جميع السمات والخواص تتداخل وتتشابك في الشيء ذاته؛ إنه حذف ذهني، منطقي، أي تجريد.

هذه الآراء المادية عن الصورة صاغها بيكون من خلال الصراع ضد الفهم النظراني للصورة عند كل من افلاطون وأرسطو. فهو يذهب إلى أن الصورة، من وجهة النظر الفيزيائية، ضرب من حركة الدقائق الاولية المؤلفة للأشياء. كما أن خواص الاشياء، وكيفياتها مادية أيضاً. ان المادة، في فلسفة بيكون، تحتضن كافة الكيفيات الحسية، بغناها وتنوعها اللامحدودين. «ولقد انطوت المادية، عند بيكون، على بدايات جنينية لعملية التطور الشاملة. وعلى يديه تبتسم المادة للانسان بسناها الحسي الشاعري»[5].

---

(٤) ماركس والجلس، المؤلفات، المجلد ٢، ص ١٤٢.

(٥) المصدر السابق، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

وإلى جانب النظرية المادية في الاستقراء وضع بيكون نظاماً جديداً لتصنيف العلوم وترتيبها، ينطلق من اختلاف قدرات المعرفة البشرية. وهنا يميز بيكون قدرات ثلاثاً: الذاكرة، ويرتكز إليها التاريخ، بشقيه الطبيعي والمدني؛ والمخيلة، ويقوم عليها الشعر؛ والفهم، أو الفكر، وتستند إليه الفلسفة والرياضيات وعلوم الطبيعة.

إن المهمة المباشرة للمعرفة تقوم في البحث عن علل الاشياء. وهذه الاخيرة تنقسم إلى علل فاعلة (وهي ما اعتدنا على تسميته بالعلل) وعلل غائية أو أهداف. والفيزياء علم العلل الفاعلة، بينما تعنى الميتافيزيقا بالعلل الغائية. وان مهمة علوم الطبيعة هي دراسة العلل الفاعلة، ولذا تشكل الفيزياء لب علوم الطبيعة، وأهمها اطلاقاً. ثم أن معارفنا عن الطبيعة تستخدم للمنافع العملية. فعلم الميكانيك يهدف إلى تطبيق معارفنا عن العلل الفاعلة. أما استخدام معارفنا الغائية فهو ما يرمي إليه «السحر الطبيعي». والرياضيات، عند بيكون، علم بلا هدف ذاتي؛ فهي مجردة أداة مساعدة لعلوم الطبيعة.

وبعد هذه العلوم يأتي العلم الخاص بالانسان: الانتروبولوجيا. وتنظر الانتروبولوجيا إلى الانسان أما باعتباره شخصية مفردة، أو باعتباره عضواً في المجتمع. والانسان، بالاعتبار الثاني، موضوع العلم السياسي. ولكن العلم السياسي، عند بيكون، وقف على من نذر نفسه لتسيير أمور الدولة. ويتفرع بحث الشخصية البشرية إلى الفيزيولوجيا، وتتناول الجسم، والسيكولوجيا، وتدرس النفس. ويعتبر بيكون النفس ماهية مادية. ولكنه يستسلم للآراء السائدة في عصره، فيفرق بين النفس، التي هي موضوع البحث العلمي، وبين الروح، التي تأتي معرفتها عن طريق الوحي فقط.

وفي «اطلنطس الجديدة» يدعو بيكون إلى تغيير قاعدة المجتمع الانتاجية اعتماداً على العلم والتكنيك. وهنا يؤكد على الدور البارز، الذي يلعبه العلم في التطوير السريع لوتائر الانتاج. ويضم كتابه «مقالات اخلاقية واقتصادية وسياسية» آراءه الاجتماعية والسياسية. وفيه ينيط بيكون بالنبلاء مهمة التخفيف من حدة الحكم المطلق، في الوقت الذي يحذر فيه من مغبة التنازلات المفرطة لصالح الزعامة الاقطاعية.

لم يكن بيكون منسجماً حتى النهاية في ماديته. وقد تجلت تنازلاته للفكر المثالي في اعترافه، ولو شكلياً، بوجود علم «خاص» عن الاله (علم اللاهوت Theology)، وتسليمه بوجود مظهرين للحقيقة ـ علمي وديني، ورفضه توجيه أي نقد مباشر للمعتقدات الدينية الغيبية.

رينيه ديكارت

منذ النصف الأول من القرن السابع عشر راحت فرنسا، التي كانت متأخرة بالمقارنة مع البلدان

الرأسمالية الطليعية- هولندا وانكلترا، تسير في طريق التطور الرأسمالي. أما مقدمات هذا التطور فكان ما تم في القرن السادس عشر من قضاء على تجزئة البلاد إلى دويلات اقطاعية متفرقة، ومن تطور للصناعات والحرف والمواصلات، ونجاحات للتجارة الخارجية، وغدت الملكية المطلقة الشكل السياسي للسلطة التي قامت، استناداً إلى طبقة النبلاء الكثيرة العدد. باحباط جميع محاولات كبار الاقطاعيين وقف التطور البرجوازي أو اعاقته. ولكن الاقطاع كان لا يزال يحتفظ بنفوذ قوي، اقتصادي وإيديولوجي. وهكذا وجدت العلوم والتكنيك نفسها في وضع سيء للغاية بالمقارنة مع هولندا وانكلترا. فقام كثير من النبلاء الشبان، المختصين بالفن العسكري، بالسفر إلى هولندا، التي كانت تملك جيشاً متطوراً من الناحية التكنيكية.

في هذا الجو الاقتصادي والفكري ولد وعاش الفيلسوف الكبير رينيه ديكارت. ولد عام ١٥٩٦ في اسرة نبيلة، حيث كان أبوه مستشاراً في برلمان الرين. وتلقى علومه في مدرسة «لافليش» اليسوعية (بمدينة انجو)، التي كانت من أشهر مدارس اوروبا قاطبة. تطوع للخدمة في الجيش منذ بداية حرب الثلاثين سنة. لكنه ترك الخدمة العسكرية عام ١٦٢١، ليطوف في انحاء اوروبا سنوات عديدة، تعرف خلالها على مشاهير علماء عصره. وقد أمضى أكثر من عشرين سنة من حياته في هولندا. وكان انتشار افكاره الجريئة التجديدية في الجامعات الهولندية سبباً للحملة العنيفة، التي شنها عليه رجال اللاهوت البروتستانت. انتقل عام ١٦٤٩ إلى استوكهولم، حيث توفي في شباط (فبراير) من عام ١٦٥٠.

ينطلق ديكارت، في فلسفته، من ثنوية النفس والجسم. فهو يسلّم بوجود جوهرين مستقلين: مادي، وغير مادي. وللجوهر غير المادي صفة أساسية، هي التفكير، أما الجوهر المادي فيتصف بالامتداد. ولكن ديكارت، كما أشار ماركس، «فصل نهائياً فيزياءه عن ميتافيزيقاه. ففي إطار الفيزياء تشكل المادة الجوهر الوحيد، الاساس الوحيد، للوجود والمعرفة»[٦]. كان ديكارت مادياً في رؤيته لبنيان العالم وأصله وتطوره، وفي مباحثه الفيزيائية والبيولوجية. وقد وضع فرضية عن الارتقاء الطبيعي للكون، حتى وعن تطور الحياة على الارض وفقاً لقوانين الطبيعة. وهو ينظر إلى أجسام الحيوانات والبشر على أنها آلات معقدة، تسير وفقاً لقوانين الحركة الميكانيكية.

وبالمقابل كان ديكارت مثالياً في مباحث النفس وعملية المعرفة والوجود. فهو يبدأ، على غرار بيكون، بالتشكيك بيقينية جميع المعارف، التي كانت تعتبر من قبل حقيقةً لا يرقى اليها الشك. فالمعرفة اليقينية، عنده، لا تأتي عن طريق الحواس، حتى ولا عن طريق العقل. فأنا أشك في الحواس لأنها خدعتني أحياناً، ولعلها تخدعني دائماً. كما أن اخطاء الاستدلالات العقلية تجعلني

(٦) ماركس وانجلس، المؤلفات، المجلد ٢، ص ١٤٠.

أشك في صحة استنتاجات العقل. ولذا يجب الانطلاق من الشك، الشك المطلق، الكلي والرادبكالي. ولكن ديكارت لم يكن لاأدرياً ولا ريبياً. انه ينتقد المعارف القائمة، وذلك بهدف البحث عن معرفة أكثر يقينية، يدفعه إلى ذلك الايمان بوجود مثل هذه المعرفة. وليس الشك، عنده، إلاّ وسيلة لامتحان معارفنا وقدراتنا المعرفية، ومنهجاً للوصول إلى اليقين. فمهما اتسعت دائرة الشكوك يبقى هناك، في النشاط المعرفي، شيء لا يطاله الشك. ففي كل الحالات يبقى وجود الشك نفسه أمراً يقينياً. فأنا أستطيع أن أشك في أي شيء، اللهم ما عدا وجود الشك ذاته. وبما اني أشك، فانني أفكر. ولذا فان وجود شكي دليل على تفكيري. وان من الممكن الاّ يكون جسمي موجوداً فعلاً، فيجوز أن يكون ثمة جني خبيث، أوجدني على حالة أظن بها أن لي جسماً، بينما لا أملكه في الواقع، ولكني أعلم يقيناً بأنني أنا، الذات المفكرة والشاكة، لست وهماً، بل أنا موجود: cogito ergo sum، أنا أفكر، إذن، أنا موجود (٧).

ذلك هو المبدأ الذي يجب أن تستند المعرفة اليقينية إليه، وهنا يجنح ديكارت نحو المثالية. ولكن مثاليته هذه ليست في القول بأن الفكر علة وجود الجسم (فمثل هذا الرأي غير وارد عنده)، بل في الاعتقاد بأن وجود الفكر أبعد عن الشك وأكثر يقينية من وجود الجسم، أو المادة. وبعبارة أخرى: ان دعم ديكارت للمثالية دعم غنوصيولوجي (معرفي)، لا انطولوجي (وجودي). وفي مذهبه في الوجود لا يكتفي ديكارت بالقول بوجود جوهر روحي، جنباً إلى جنب مع المادة، بل ويؤكد أن ثمة حقيقة يقينية، أسمى وأرفع من الجوهرين كليهما، هي الاله.

تشغل الفيزياء، لا الميتافيزيقا، المكانة الأولى في فلسفة ديكارت. وقد أعطت آراؤه الفيزيائية دفعاً قوياً للمادية في العصر الحديث. ثم انه ساعد، بطرحه لمبدأ التطور في الكون، على احراز النجاحات اللاحقة في علم الفلك، بالرغم من أنه كان يفهم التطور فهماً ميكانيكياً خالصاً. لقد اشتغل ديكارت في ميادين الفيزياء والفلك والرياضيات اشتغال العالم الطبيعي والرياضي، لا اشتغال الفيلسوف وحسب، وكان من أوائل واضعي الهندسة التحليلية، فله يدين العلم الحديث بإدخال الاحداثيات، في شكلها العام، إلى الهندسة التحليلية. وتشير أعماله في هذا المجال إلى أنه امتلك ناصية المفهوم الرياضي الجديد ـ مفهوم التابع (الدالة). كما أدخل منظومة الرموز الجبرية، التي تستخدم ـ مع تعديلات طفيفة ـ في الرياضيات المعاصرة كلها. وفي الميكانيك نوّه ديكارت بنسبية الحركة والسكون، وصاغ القانون العام عن الفعل ورد الفعل، وقانون حفظ كمية الحركة الكلية عند اصطدام جسمين مرنين. وفي البصريات برهن على ثبات نسبة الجيوب (sines) اثناء انكسار

---

(٧) ذلك هو مبدأ «الكوجيتو» الشهير، الذي ارتبط باسم ديكارت. وجدير بالذكر أن اوغسطين قد سبق أن صاغه على النحو التالي: si fallo sum أي: إذا كنت أشك، فأنا موجود (المعرب).

الضوء. كما ساهم في تطوير النظرية الرياضية عن قوس قزح.

وفي مبحث الكون (الكسموجونيا) طرح ديكارت فكرة تطور المجموعة الشمسية تطوراً طبيعياً، مشروطاً بخواص مادة وحركة الدقائق المكونة لها. هنا، كما يقول ماركس، «اسبغ ديكارت على المادة قوة ذاتية خلاقة». واعتبر ديكارت الحركة الانشوطية شكلاً أساسياً لحركة الاجرام السماوية.

وبالارتباط مع اتجاهه الفيزيائية والرياضية يصوغ ديكارت رؤيته الفلسفية للمادة، للجوهر الجسمي، وهو يطابق بين المادة وبين الامتداد، أو المكان، وينفي أن يكون للكيفيات الحسية (اللون والطعم والصوت والرائحة وغيرها) أي وجود موضوعي. ولقد أدى هذا الفهم - برغم نزعته الهندسية المجردة - إلى عدد من الاستنتاجات، التي قامت لاحقاً في صلب التصورات العلمية عن الكون، منها لامحدودية المادة الكونية (أي المكان)، وتجانسها، وانتفاء الخلاء فيها وقابليتها للتجزئة إلى ما لا نهاية. وقد كان الاستنتاجان الأوليان ضربة لتصورات العصر الوسيط حول محدودية العالم ومراتبية العناصر الفيزيائية المكونة له[8]. وكان الاستنتاجان الاخيران ضربة لمحاولات بعث المذاهب الذرية اليونانية، التي تعتبر العالم كله مؤلفاً من دقائق صغيرة، غير قابلة للتجزئة، يفصل الخلاء بينها.

وجاءت فيزياء ديكارت، المستندة إلى هذه الموضوعات، ميكانيكية النزعة تماماً. فبالتناقض الحاد مع فيزياء العصر الوسيط يرد ديكارت تنوع ظواهر الطبيعة إلى: ١ - المادة، التي هي المكان؛ ٢ - حركة المادة. وهو يعتبر ان حركة جسم ما إنما تتم بفعل الدفعة التي يعطيه اياها جسم آخر. كما يشير ديكارت إلى نسبة حركة الاجسام. وقد كان هذا الفهم لطبيعة الحركة، وبرغم طابعه الميكانيكي المحض، تقدمياً في ظروف القرن السابع عشر.

وفي طرحه لقضية العلة الأولى للحركة يستند ديكارت إلى الإله، الذي خلق العالم، كما يقول، ويحفظ في المادة ما أودعها إياه عند الخلق من كمية الحركة والسكون.

ويختتم ديكارت طبيعياته بمذهبه في الانسان. والانسان، عنده، وحدة للجسم، باعتباره امتداداً لا حياة فيه ولا نفس، وللنفس العاقلة، التي تتمتع بالارادة والتفكير. ويذهب ديكارت إلى أن التجربة ترينا أن النفس والجسم متضامنان، يؤلفان كياناً واحداً، وأن حالات الجسم مشروطة بحالات النفس، والعكس بالعكس. وفي الفيزيولوجيا استوعب ديكارت نظرية هارفي في الدورة

(٨) أي كون الارض تتركب من العناصر الاربعة - التراب والماء والهواء والنار، في حين تتكون السماء من عنصر خامس، أشرف منها، هو الاثير (المعرب).

الدموية فور نشرها، ووقف على أهميتها العلمية الكبيرة. وقام بأبحاث عديدة في هذا المجال، استخدم فيها طريقة تشريح جثث الحيوانات والبشر. كما وضع لوحة للحركات الانعكاسية، تعد أولى الاكتشافات العلمية في وصف الفعل الانعكاسي. والاعصاب، عنده، نواقل، بعضها ينقل الافعال الجاذبية المركزية، أي المتجهة من المؤثر الخارجي إلى الدماغ، وأخرى طاردة، تقوم بالنقل من الدماغ إلى الاعضاء المحرّكة. وجسم الانسان آلة، ليس فيها نفس «حاسة» أو «نامية»؛ فما من علة للحركة أو للحياة سوى الدم والمادة الشفافة.

لقد جاءت مادية آراء ديكارت الفيزيولوجية متناقضة مع قوله بنفس مفارقة، غير جسمية. وكان الفيلسوف يرى أن الإله نفسه هو الذي أضفى النفس على الجسد، وذلك ليميز الانسان عن الحيوان. والحيوان كائن لا وعي له، وإن كان بعضه يفوق الانسان مهارة في جملة من الأفعال. فإن كافة حركات الحيوان لا تتعدى كونها حركات جسمية وميكانيكية.

مشكلة المنهج

يرى ديكارت، كسالفه بيكون، أن المهمة الاساسية للمعرفة هي ضمان رفاهية الانسان وسعادته بمد سلطانه على الطبيعة وتسخير قواها لصالحه. ولذا عمل جاهداً للوصول إلى منطلق يقيني عام ومنهج صحيح يؤدي به إلى المعرفة الحقة. وقد وجد هذا المنطلق في مبدئه الشهير: «أنا أفكر، إذن، أنا موجود». ويتكشف هذا المبدأ بالعيان intuition العقلي، الذي يتميز بتصوره للموضوع تصوراً بيناً، متميزاً وواضحاً. بحيث ينتفي أي شك، وهكذا يخطىء ديكارت في اعتماده بساطة المبادىء ووضوحها معياراً ليقينية المعارف المحصلة. فإن معيار اليقين، عنده، هو الوعي البشري، لا الممارسة.

وتتعمق النزعة المثالية عند ديكارت بالمنطلقات الدينية التي اتخذ منها أساساً لمذهبه: لاثبات وجود العالم يجب، أولاً، أثبات وجود الاله. وهو يرى أن فكرة الإله موجودة في دماغنا، كسائر الافكار الاخرى، ولكن فكرة الإله تتميز عن غيرها بأنها فكرة عن كائن لامتناه ومطلق الكمال، ولذا كانت أكثر واقعية من سائر الافكار. كما يذهب الفيلسوف إلى أن العلة يجب ألاّ تقل واقعية عن معلولها. وبما أننا موجودون، ومعلولون للعلة الأولى، التي هي الإله، كان الإله موجوداً. والإله غاية في الكمال، فمن المستحيل أن يخدعنا. ومن هنا يكون وجود العالم المحسوس يقينياً أيضا.

ثم ان صدق الإله هو السبب في أن المعرفة ممكنة. فإذا استخدمنا قدراتنا المعرفية استخداماً صحيحاً فاننا لن نضلّ أبداً. فما الضلال إلاّ نتيجة الاستعمال الخاطىء لملكاتنا المعرفية، ولا سيما

منها الارادة (وهي، عنده، حرة، مطلقة، غير مقيدة بأية بواعث)، التي تنقاد، في اختيارها، للاهواء، لا للحقيقة.

وتعود امكانية معاينة الحقيقة، في رأي ديكارت، إلى وجود أفكار، أو حقائق، فطرية، تأتي في مقدمتها الاوليّات (axioms ـ كقضايا الرياضيات وقوانين المنطق). ولكن ديكارت يؤكد أن فطرية هذه الحقائق لا تعني أنها جاهزة، مكتملة، بل تعني استعداد العقل لتقبل الاوليّات والمبادىء. والعقل، لا الحواس، يلعب الدور الاساسي في المعرفة. وبذلك كان ديكارت من دعاة **العقلانية** (Rationalism)، التي ترى أولوية العقل في المعرفة، وتؤكد أن العقل لا يتوقف على المدركات الحسية.

ولكن هذا التأسيس الديكارتي ـ المعرفي ـ للعقلانية يجب ألاّ ينظر إليه من زاوية صراع المثالية والمادية فحسب. ففي الوقت ذاته لعبت هذه النزعة العقلانية دورها في الدفاع عن العلم في وجه الردات الرجعية الفكرية، التي كانت تحاول أن تعيد للكنيسة نفوذها السابق، الذي أضاعته بعد الاكتشافات العلمية الهامة في ميادين الفيزياء والفلك. كما كانت عقلانية ديكارت محاولة لتفسير ماتتسم به المعارف الرياضية من كلية وضرورية. ولكن الفيلسوف لم يستوعب دور الممارسة في التفكير النظري، فجعل من العقل ذاته مصدراً وحيداً للمعرفة اليقينية..

وفي عملية المعرفة يعلق ديكارت اهمية كبرى على استنباط (deduction). وهو يرى في الأوليّات مبادىء أساسية للعلوم كافة. كما يؤكد على يقينية جميع حلقات الاستنباط، التي تأتي بعد الاوليّات. ولكن الإحاطة بكافة حلقات الاستنباط يتطلب ذاكرة قوية، لا تكل، ولذا كانت «العيانيات»، أي المبادىء البسيطة والواضحة، التي ننطلق منها، أكثر يقينية بالمقارنة مع احكام الاستنباط النهائية.

وهكذا يصبح بامكان العقل، المسلح بهاتين القدرتين المعرفيتين الامينتين ـ العيان (الحدس) والاستنباط ـ الوصول إلى المعرفة اليقينية في جميع المجالات، شريطة إتباع المنهج الصحيح. ويعرض ديكارت الخطوط العامة لهذا المنهج في مؤلفه «مقالة في المنهج»، الذي نشر عام ١٦٣٧. ويستند المنهج الديكارتي إلى قواعد أربع، هي: ١ ـ عدم التسليم بأي شيء على أنه حقيقي إلاّ إذا بدا للعقل بيناً، واضحاً ومتميزاً[٩]، لا تثير يقينيته أي شك؛ ٢ ـ تحليل كل مشكلة إلى الاجزاء التي يحتاج إليها من أجل حلها على أحسن وجه؛ ٣ ـ الانتقال المرتب من المعروف، والمبرهن إلى

(٩) أي إذا كان من البساطة بحيث لا يستطيع العقل أن يقسمه إلى أشياء أقل بساطة، وذلك مثل الشكل والامتداد والحركة وغيرها (المعرب).

المجهول الذي يتطلب البرهان؛ ٤ ـ عدم اغفال أي من الموضوعات التي تنتسب إلى الفرض الذي يراد الوصول إليه [١٠].

لقد كان لافكار ديكارت العلمية والفلسفية أثرها الكبير على تطور الفلسفة اللاحق. وتحاول الفلسفة البرجوازية المعاصرة ألا تبرز إلاّ الثغرات المثالية في فلسفته، كالتسليم بوجود الإله والجوهر الروحي وبعض آرائه المثالية عن عملية المعرفة. أما الفكر التقدمي، وان كان ينكر على ديكارت مثاليته وثنويته، فيرى فيه مفكراً فذاً وعالماً مجدداً في ميادين الرياضيات والفلك والفيزياء والفيزيولوجيا، وأحد مبدعي الفهم المادي للطبيعة.

فلسفة هوبس المادية

كان الفيلسوف الانكليزي الكبير توماس هوبس (١٥٨٨ـ ١٦٧٩) من معاصري الثورة البرجوازية الانكليزية، التي فتحت عهداً جديداً في تاريخ انكلترا. وبالرغم من أن الثورة سرعان ما انتكست، فان الرجوع إلى الماضي الاقطاعي لم يكن ليستمر طويلاً. فقد تدعمت مواقع البرجوازية، فراحت تطور إيديولوجية جديدة، معادية للاقطاع. وفي تلك الفترة كان النضال الثوري يجري تحت راية النزعة الدينية البروتستانتية. كما تميزت حياة انكلترا الفكرية في ذلك العهد بالدور الهام، الذي لعبته فئة طليعية من الارستقراطية، بدأت تربط مصيرها بالبرجوازية الفتية الصاعدة، وكان منظروها يرون أن المعرفة النموذجية المثلى هي معرفة العلوم، التي تستخدم ـ إلى هذا الحد أو ذاك ـ في المنافع العملية.

وفي خضم الصراع ضد الإيديولوجية الاقطاعية انبرى مفكرو البرجوازية لطرح المسائل المتعلقة بالدين والتسامح الديني والقانون (الحق)، وعملوا على تفسير ظهور المجتمع والدولة انطلاقاً من قوانين الطبيعة البشرية وسماتها. وكان هؤلاء يعتبرون الطبيعة البشرية نتاجاً للعالم الخارجي، فسحبوا فهمهم الميكانيكي لظواهر الطبيعة ليشمل الحياة الاجتماعية أيضاً. هذه الاتجاهات والنزعات كلها انعكست جلية في فلسفة هوبس.

تلقى هوبس تعليمه بجامعة اوكسفورد، حيث انكب على مطالعة منطق أرسطو ومؤلفات الفلاسفة الاسميين. وبعد جولة، طاف خلالها انحاء فرنسا وايطاليا، عمل سكرتيراً لفرنسيس بيكون. وفي باريس، التي كانت مركز البحوث الرياضية في ذلك العصر، انصرف إلى دراسة العلوم الرياضية والفيزيائية، وكان يجتمع باستمرار بالفيلسوف المادي الفرنسي غاسندي، الذي اشتغل بتبسيط فلسفة ابيقور ونشرها. وقد لعبت مذاهب كوبرنيق وكبلر وغاليليه وهارفي دوراً

(١٠) وتعرف هذه القواعد بقاعدة البداهة، والتحليل، والتركيب، والاحصاء (المعرب).

كبيراً في تطوره العلمي. وخلال الثورة البرجوازية الانكليزية اضطر هوبس ـ وكان من انصار النظام الملكي ـ إلى مغادرة انكلترا إلى القارة الاوروبية، فلم يعد إليها إلاّ عام ١٦٥١. وفي باريس أنجز مؤلفيه الرئيسيين: «في المواطن» (١٦٤٢) و «لوياثان»[11] (١٦٥١) الذي أثار نشره هجمات عنيفة من قبل الاوساط الكنسية. وقد عني هوبس بمسائل المجتمع والدولة. ولقد قال عنه ماركس بأنه واحد من علماء العصر الحديث، الذين حاولوا فهم ماهية الدولة والحق لا في ضوء التعاليم الكنسية، بل انطلاقاً من الطبيعة البشرية، باعتبارها جزءاً من الطبيعة ككل. ولذا جاءت آراؤه الاجتماعية امتداداً لآرائه المادية في الطبيعة وقوانينها.

الطبيعة

أشار ماركس إلى أن هوبس قام بصياغة آراء بيكون المادية مذهباً فلسفياً متسقاً ومتكاملاً. وهو يرى أن العالم هو مجموعة من الاجسام، فلا وجود لغير الجسمي. فالقول بجوهر غير جسمي هو من التناقض تناقض القول بجسم غير جسمي. ومن المتعذر فصل التفكير عن المادة المفكرة. والمادة ذات (حاملة) التغيرات كافة. وللأجسام كلها، وللكيفيات التي تلازمها، وللتغيرات التي تطرأ عليها، علة وحيدة، هي الحركة. والحركة تخضع لقوانين الميكانيك، فلا يمكن أن تنتقل من جسم إلى آخر إلاّ عن طريق الدفعة. وتحت تأثير الدفعة يحدث في الجسم جهد، لا يلبث أن يتحول إلى حركة إذا لم يقاوم بجهد معاكس. ولكن الجهد بحد ذاته لا يُدرك (حسياً)، وإنما تجتمع الجهود في مجرى واحد، فتصبح مدركة، لكنها تبدو لنا حركةً، لا جهداً.

وإلى الحركات والجهود تردّ جميع مظاهر الحياة النفسية عند الانسان والحيوان والحياة النفسية مركبة من الاحاسيس. ولكن أحاسيس الإنسان لا تؤثر أبداً على الجهود والحركات الجارية في الدماغ والقلب. فهي ليست أكثر من تعبير ذاتي عن هذه العمليات الموضوعية. والإنسان، كالحيوانات كلها، آلة معقدة، تتحدد كافة أفعالها بالتأثيرات الخارجية، غير أن هذه الآلات تختلف عن الجمادات بأنها تملك أعضاء تحتفظ بالإنطباعات السابقة، وبأنها تملك القدرة على مقارنة الانطباعات الجديدة مع السابقة. وهذه المقارنة شرط ضروري للتمييز، الذي يشكل، بدوره، شرطاً أساسياً للمعرفة.

ومن هذه المنطلقات يخلص هوبس إلى الاستنتاجات التالية: ١ ـ لا وجود للأنفس، كجواهر خاصة متميزة، ٢ ـ الاجسام هي الجواهر الوحيدة الموجودة في العالم؛ ٣ ـ ليس

---

(١١) «لوياثان، أو في المجتمع (الكومنولث) الكنسي والمدني مادة وصورة وسلطة». و «لوياثان» هو التنين، الذي أتي على ذكره في سفر ايوب، ويكني به هوبس عن الحكم المطلق (المعرب).

الايمان بالاله سوى نتاج للخيال البشري.

نظرية المعرفة

وهذه المبادىء المادية والالحادية حددت الطابع العام لنظرية هوبس في المعرفة. فالمعرفة تتم من خلال «المعاني» (الافكار ideas)، والاحاسيس هي المصدر الوحيد لمعانينا. وهنا يرفض هوبس المبدأ الديكارتي «أنا أفكر، إذن، أنا موجود»، ومعه القول بوجود أفكار فطرية في الدماغ. فالتجربة ترينا أن الناس، المستسلمين لنوم عميق بدون أحلام، لا يفكرون، مما يعني أنه ليس ثمة افكار لديهم في ذلك الوقت. وبذلك يبطل القول بأفكار فطرية، فان ما هو فطري يجب أن يكون ماثلاً دوماً للعيان. وعلى هذا النحو لا تكون حواسنا الخارجية مصدر افكارنا فحسب، بل وأصل معرفتنا عامة. تؤثر الاجسام الخارجية على الحواس فتتولد عند الإنسان المعاني الاولية. فاهتزازات الاثير تولد معنى الضوء، واهتزازات الهواء ـ معنى الصوت. ثم أن محتوى هذه المعاني يرتبط دوماً بوعي الإنسان. ولكن هذا المحتوى يخضع، في مرحلة لاحقة، للمعالجة الذهنية. وعلى هذا الطريق يميز هوبس قدرات للذهن: مقارنة المعاني، والتأليف بينها، وتقسيمها.

وعلى أساس هذا الفهم لطبيعة المعاني ولطريقة معالجتها من قبل الذهن يبني هوبس آراءه في المعرفة. وتنحصر العمليات المعرفية كلها في اثنتين: الاحساس والتخيل. ولكن حصيلة هذه العمليات لا يمكن أن تكون إلاّ التجربة، أي معرفة الوقائع الفردية الحاضرة أو الوقائع الفردية الماضية. أما معرفة العلاقات، التي تربط بين هذه الوقائع، فلا تتعدى الظن (الاحتمال). ولكن ظنية هذه المعرفة لا يعني استحالة المعرفة اليقينية عن العام والمجرد. فهذه المعرفة اليقينية ممكنة بفضل اللغة. ففي حين لا يمكن للمعاني أن تكون إلاّ جزئية، يمكن للالفاظ (للكلمات) أن تكون عامة أيضاً. إن الاسم العام هو اسم، يرمز إلى شيء معين من زمرة معينة، كما ويرمز إلى أي شيء آخر من نفس الزمرة. وعلى هذا النحو تكتسب المعارف الجزئية طابعاً عاماً. وهذه نظرة اسمية (nominalism)، لأنها لا تسلّم بموضوعية العام.

ويرى هوبس أن ما نلاحظه تجريبياً من ارتباط بين الشيء وصفة من صفاته (وبالمقابل: ارتباط الموضوع والمحمول في الحكم) ليس ارتباطاً ضرورياً. أما في الرياضيات والفلسفة فتغدو معرفة الروابط الضرورية ممكنة بفضل البرهان. وبهذا يوضح هوبس الاختلاف الجوهري بين التفكير النظري والمشاهدة العملية.

الدولة والحق

لاقت آراء هوبس عن الدولة والحق شهرة واسعة للغاية. وهنا يبدأ الفيلسوف بإرجاع الظاهرة

المعقدة ـ ظاهرة الدولة ـ إلى العناصر البسيطة المكونة لها ، ثم يعمل لتفسير هذه العناصر بالاعتماد على قوانين الطبيعة. ومن ذلك يخلص إلى ضرورة التمييز بين حالتين يكون عليهما المجتمع البشري: طبيعية ومدنية. فالحالة الطبيعية تعني مجمل العلاقات البشرية إذا طرحنا منها ما يتصل بوجود الدولة. وفيها يتصرف الناس وفقاً ، لقانون حفظ البقاء ، ويحق لكل فرد الاستئثار بما يستطيع أن يأخذه ، أن يستولي عليه. وهنا الحق يعني القوة ، مما يجعل من هذه الحالة حالة « حرب الكل ضد الكل »[١٢] ، ولكن هذه الحرب تتناقض مع نزعة حفظ البقاء ، مما يدفع الناس إلى طلب السلم. وهذا ، بدوره ، يتطلب أن يتنازل كل فرد عن قسم من حقه المطلق في تملك كل شيء. ويتم هذا التنازل بواسطة العقد ، الامر الذي يعني انتقال المجتمع من الحالة الطبيعية إلى المدنية.

ولتوجيه الافراد إلى الهدف المشترك ، ولمنعهم من الافعال التي تهدد الوئام والسلم ، لا بد من سلطة مركزية ، تعبر عن إرادة الجميع. ولذلك ينبغي على كل فرد أن يخضع إرادته الشخصية لفرد ، أو لمجموعة من الافراد ، الذين يجب أن تعتبر إرادتهم إرادة للجميع. وعلى هذا النحو تظهر الدولة. ويعتبر هوبس الملكية المطلقة أفضل أشكال الحكم. وهنا تجدر الإشارة إلى أن الملكية المطلقة كانت في أيام هوبس الصيغة السياسية للمساومة التي تمت بين النبلاء والبرجوازية. ويذهب هوبس إلى أن حق السلطة المطلق لا يقتصر على سلوك الفرد ، وإنما يشمل معتقداته أيضاً: الدينية ، والاخلاقية ، حتى والعلمية منها. كما أن السلطة الروحية يجب أن تخضع للسلطة الدنيوية ، وعلى الفرد أن ينصاع لتوجهات الدولة حتى ولو تعارضت مع الدين. فالمؤمن يجب أن يخضع لقوانين الوطن خضوعاً تاماً. ولكن هوبس يضطر إلى التسليم بامكانية ظهور تعارض ، في بعض الاحيان ، بين إرادة السلطة وبين نزعة الفرد الطبيعية إلى حفظ البقاء. وعند الحاجة القصوى يسمح حتى بانتفاضة الرعية ضد السلطة التي تنتهك حقهم الطبيعي ، فلكل مواطن الحق في الدفاع عن النفس. وعندما يكف المواطن عن التمتع برعاية السلطة السابقة ، يكون حراً في الخضوع لسلطة جديدة. وقد كانت هذه التحفظات على مطلقية السلطة تنازلاً من جانب هوبس لصالح المبادىء الثورية التي كان يعارضها كل المعارضة ، وطرح نظريته بهدف مجابهتها. ولذا فان هوبس ، وبرغم كونه بقي حتى آخر حياته نصيراً متحمساً للملكية وعدواً للديمقراطية ، كان إيديولوجي البرجوازية ، لا الاقطاع. فان ما يرمي إليه ليس الحكم الملكي بذاته ، بل سلطة حكومية مطلقة ، بغض النظر عن شكل الحكم. وكانت حقوق سلطة الدولة ، كما فهمها هوبس ، تتفق تماماً مع مصالح الطبقات التي قامت بالثورة البرجوازية في انكلترا أواسط القرن السابع عشر.

---

(١٢) ففيها « الإنسان للإنسان ذئب ؛ والكل في حرب ضد الكل ؛ والواحد في حرب ضد المجموع » (المعرب).

لقد كانت القيمة التاريخية لآراء هوبس الاجتماعية عظيمة للغاية. فهو يعارض الفهم الاقطاعي الديني للدولة بنظرية، ترى في ظهور الدولة تعبيراً عن ضرورة طبيعية في تطور المجتمع ذاته، لا تجسيداً لمشيئة الإله على الأرض. كما كان هوبس على صواب في نظرته إلى الدولة على أنها جهاز للقسر (للعنف)، وان كان لم ينتبه إلى أن هذا القسر ليس إلاّ سيطرة طبقة على أخرى.

كانت آراء هوبس تقدمية في ظروف القرن السابع عشر، فقد عمل، كما أشار ماركس، على تنقية مادية بيكون من شوائبها الدينية. كما ساهمت فلسفته في تحرير عقول الناس من اسر الاوهام الدينية، وتضمنت بدايات جنينية للفهم المادي للظواهر الاجتماعية.

فلسفة سبينوزا المادية

في أواسط القرن السابع عشر كانت هولندا، كانكلترا، احدى أكثر بلدان القارة الاوروبية تقدماً. هنا انتصرت الثورة البرجوازية منذ النصف الأول من القرن السادس عشر، وتمكن الشعب، بنضاله الدموي، من خلع نير الاقطاع الاسباني، واقامة أول جمهورية برجوازية في أوروبا. وقد أعطى تطور سلوب الانتاج الرأسمالي، ولا سيما نجاحات التجارة والملاحة البحرية، دفعاً قوياً للبحوث العلمية، التي لاقت في هولندا ظروفا مشجعة وآفاقاً أرحب منها في البلدان الاوروبية الاخرى. كما كان للظروف الطبيعية (كالحاجة إلى إقامة السدود) أثرها في تطوير التكنيك والفن المعماريين، اللذين ارتبطا، بدورهما، بنجاحات الميكانيك والفيزياء. وكان هذا كله وراء النهضة العلمية والتكنيكية والفكرية التي شهدتها هولندا في القرن السابع عشر. فقد تحولت إلى بلد متقدم للغاية من الناحية التكنيكية (العسكرية والمدنية) والعلمية (في الرياضيات والفلك والميكانيك والفيزياء) والفنية (الاتجاه الواقعي). وقد خلّد تاريخ العلم اسماء لامعة، أمثال الرياضي والفيزيائي هيوكنز، والفيزيائي سينليوس، وليفنهوك- أحد مخترعي المجهر. كما ذاعت شهرة المدرسة الهولندية في الرسم (رمبرانت وغيره). وقد ساهمت هذه النهضة العلمية والتكنيكية في تطوير الفلسفة ودفعها إلى الأمام. وفي هولندا قضى ديكارت عشرين عاماً من حياته العلمية. ولم يقتصر نشاط خلفه الفذ هنري دي روا على العرض الرائع لمذهب معلمه، بل تجاوزه - كفيزيولوجي - باتجاه المادية.

وفي هذه الظروف عاش المفكر الكبير باروخ (بنديكيست)[١٣] سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧)، الذي تشكل فلسفته أحد الاتجاهات الرئيسية في مادية القرن السابع عشر. ولد بأمستردام من أسرة يهودية، وأراد له والده أن يصير من رجال الدين. ولكن تعرفه على الأفكار

---

(١٣) «بنديكيت» هو المقابل اللاتيني لاسم «باروخ» بالعبرية، يعني مبروك، مبارك (المعرب).

العلمية التقدمية آنذاك، وخصوصاً فلسفة ديكارت، دفعه إلى ترك اليهودية، فكان ذلك سبباً في طرده من الطائفة اليهودية، وحرمانه من الكنيس. فاضطر للعيش بقية عمره في شبه عزلة، يكتسب رزقه بشحذ العدسات وصقلها. وكان ينصرف، في اوقات فراغه، إلى العلم والفلسفة. ولكن التدرن الرئوي، الذي عاجله باكراً، لم يسمح له إلاّ بانجاز مؤلفين كبيرين، هما «الرسالة للاهوتية السياسية» (١٦٧٠).و«الاخلاق»(١٦٧٥).

يحاول سبينوزا، بالاتفاق مع ديكارت، إقامة الفلسفة على دعائم من المبادىء اليقينية المطلقة. وهو يرى في الهندسة، بمسلماتها والاستنباط الصارم لنظرياتها، نموذجاً للمعرفة الحقة والبرهان الدقيق. ولذا يتبع، في كتابه «الاخلاق»، النهج الهندسي، فيبدأ بالتعاريف، ثم بالمسلمات، ليبرهن -انطلاقاً منها- على نظرياته الاخلاقية، والمسلمات (الأوليّات)، عنده، مبادىء يقينية عيانياً (حدسياً). أما باقي الحقائق فيجب أن تستخلص منطقياً من هذه الأوليات والتعاريف.

وعلى غرار بيكون وديكارت يؤكد سبينوزا على أن رسالة الفلسفة تقوم في تعزيز سيطرة الانسان على الطبيعة، وجعل الطبيعة البشرية أكثر كمالاً. وفي إطار تطويره لأفكار سالفيه التقدمية هذه يعالج الفيلسوف قضية الحرية. وهو ينطلق، في فهمه للحرية، من الاقرار بالحتمية (العلية Determinism) الطبيعية الصارمة في الكون، من جهة، ومن القول، من جهة ثانية، بالحرية البشرية، ولكن ضمن إطار هذه الحتمية، وبدون تعارض معها. أما أساس حله لهذه المشكلة فكان مذهبه في الطبيعة.

الطبيعة

في العلم جوهر واحد، هو الطبيعة، التي هي علة ذاتها (Causa Sui)، أي لا تفتقر في وجودها إلى كائن آخر. وعلى هذه الأرضية يبني سبينوزا آراءه المادية والالحادية كلها. وهذه الطبيعة - «طبيعة طابعة»، أي خالقة، من جهة، و«طبيعة مطبوعة»، أي مخلوقة، من جهة أخرى. وهي، كطبيعة خالقة، جوهر، أي إله. ويطابق الفيلسوف بين الطبيعة والإله («الإله أو الطبيعة») لينفي أي وجود للكائنات الخارقة، وليحل الإله في الطبيعة. وبذلك يدعم فهم الطبيعة المادي والالحادي في صورته البانتيئية (= مذهب وحدة الوجود). والطبيعة، عند سبينوزا، سرمدية، لانهائية؛ هي وحدة للعلة والمعلول، للماهية والوجود.

ويطور سبينوزا قول ابن سينا بتمايز الماهية والوجود. ولكن التمايز بين الماهية والوجود، الذي يبدو جلياً في الأشياء الفردية والجزئية، المحدودة والزائلة، سرعان ما يتلاشى حالما ننتقل إلى الجوهر، بلا محدوديته ولانهائيته، فوجوده يلزم من ماهيته. وهكذا يمكن اثبات وجود «الإله»

(أو الجوهر) انطلاقاً من مفهوم ماهية «الإله» (الذي هو الطبيعة). ثم ان وجود الجوهر ضروري وحر في آن معاً، فليس ثمة علة تدفع بالجوهر إلى الفعل إلاّ ماهيته. والاشياء الفردية الجزئية لا تصدر مباشرة عن الجوهر، كعلة قريبة لها؛ فعلة وجودها هي اجسام أخرى متناهية مثلها. ولذا لا يمكن لأي من الاجسام الفردية أن يكون حراً.

عن الجوهر، كوجود مطلق غير مشروط، يتميز عالم الاشياء الفردية المحدودة، أو جملة «الأحوال» (modi، ومفردها modus). والجوهر واحد، لا كثرة فيه، أما «الأحوال» فكثرة لامتناهية. وهي ترتبط بالجوهر ارتباط نقاط المستقيم بالمستقيم ذاته. ولما كانت الطبيعة جوهراً فإنها، بكل صفاتها، موجودة بذاتها، خارج الذهن، وبصورة مستقلة عنه. ولو كان العقل غير متناه لأمكنه الوقوف على حقيقة الجوهر اللانهائي، بجميع أشكاله ومستوياته. ولكن العقل البشري محدود، فلا يدرك ماهية الجوهر اللانهائي إلاّ من ناحيتين: ١ - كفكر؛ ٢ - كامتداد. ويدعو سبينوزا الفكر والامتداد صفتين (attributs) للجوهر، تتجلى فيهما الماهية اللانهائية «على نحو خاص»، أي في علاقة معينة، مغايرة لبقية العلاقات. وقد جاء هذا الفهم للصفات، الذي ينطوي على منحى مادي، رداً على ثنوية ديكارت، الذي اعتبر الفكر والامتداد جوهرين مستقلين. وهنا تجدر الإشارة إلى أن سبينوزا لم يقل بالحركة صفةً من صفات الجوهر.

والإنسان، بوصفه موضوعاً للمعرفة، لايشذ عن هذه القاعدة العامة التي تحكم العالم بأسره. فهو مركب من «حال» امتدادي، هو جسمه، و«حال» فكري، هو نفسه. وكيفما نظرنا إلى الإنسان - كشيء جسمي أو روحي - فإنه يكون، في الحالتين كلتيهما، جزءاً من الطبيعة. ولذا فإن عالم الانسان النفسي، أهواءه ورغباته، دوافعه وأهدافه، يشكل هو الآخر، موضوعاً للمعرفة، ويستوي، في ذلك، مع سائر الظواهر الطبيعية.

الأخلاق

يحاول سبينوزا أن يقيم للأخلاق علماً، لا يستنبط مبادئه ومعاييره من تقديرات الناس وأهوائهم الذاتية، بل من القوانين الموضوعية، التي تحكم سلوكهم وافعالهم. إنه «يطبعن» الاخلاق، أي ينظر إليها من ذات منظاره إلى الطبيعة. وقد كان هذا تقدمياً في حينه، إذ جاء محاولة لفهم الحياة الاخلاقية فهماً مادياً. ولكن هذا الفهم كان ميكانيكياً، مجرداً وغير تاريخي. فليس الإنسان، عند سبينوزا، عضواً في منظومة اجتماعية تاريخية معينة، وإنما هو مجرد «شيء» من أشياء الطبيعة.

يذهب سبينوزا إلى أن الشرط الضروري لوضع علم الاخلاق هو المعرفة المسبقة بالعمليات والروابط الجسمانية عند الانسان. وهكذا يقرّب منهج علم النفس من منهج الميكانيك والفيزياء،

ويرد الحياة النفسية، بكل تنوعها وغناها، إلى مبدأين بسيطين اثنين: ١ - العقل؛ ٢ - الانفعالات (affects). وهو يطابق بين الإرادة والعقل، ويميز اشكالاً ثلاثة من الانفعالات: الفرح، والألم، والرغبة. وهذه الانفعالات الاساسية، وكل ما ينبع منها من انفعالات، تعود إلى نزعة حفظ البقاء. فالإنسان لا يطلب الأشياء لعلمه انها خير أو شر، بل انطلاقاً من حب البقاء، من المنفعة الشخصية. ولذا فليست الفضيلة إلاّ القوة البشرية، وهي تتحدد بالجهد الذي بواسطته يسعى الإنسان لحفظ بقائه.

وعلى هذه الارضية الطبيعانية (naturalistic) يقيم سبينوزا صرح مذهبه في الحرية. وهو يفصل بين مسألتين، الأولى: هل الحرية ممكنة بالنسبة للإنسان؟؛ والثانية: هل الإرادة الإنسانية حرة؟ وهو يرفض كل التصورات المثالية عن حرية الإرادة، ويرى أن السمة العامة، الملازمة للطبيعة البشرية، هي تبعية الإرادة للأهواء، أو للانفعالات. بيد أن رفضه للآراء المثالية حول استقلالية الإرادة عن الدوافع لا يؤدي إلى نفي إمكانية الحرية بالنسبة للإنسان. فالحرية، كما يبين سبينوزا، لا تتناقض مع الضرورة. فالشيء، الموجود بحكم الضرورة، يمكن أن يكون حراً إذا كانت ضرورة وجوده نابعة من طبيعته فحسب. وبهذا المعنى يكون الجوهر - أو الطبيعة - حراً، فوجوده مشروط بماهيته وحدها. وبهذا المعنى أيضاً يكون الإنسان حراً. وإذا كان سبينوزا يتحدث، في الجزء الرابع من «الاخلاق»، عن عبودية الإنسان، بمعنى تبعيته للانفعالات وانقياده لها، فإنه يعرض، في الجزء الخامس، الوسائل التي من شأنها مساعدة الإنسان على التخلص من هذا النير، ويشرح معنى الحرية التي يكون عليها بعد ذلك. فهو يرى أن أي انفعال (affect)، أية حالة سلبية، يتحول عن سلبيته حالما نكوّن عنه فكرة واضحة وجلية، أي حالما نعيه. وان الحرية هي وعي الضرورة، أي تصور واضح جلي عما هو ضروري. وكانت فكرة سبينوزا الديالكتيكية هذه انجازاً بارزاً للفلسفة المادية.

ويذهب سبينوزا إلى أن ثمة درجات مختلفة من الحرية، تتفاوت بتفاوت الافراد. وهو يرى أن فرح المعرفة، الذي يمكن أن يتغلب على سائر الانفعالات، يمكن أن يؤدي بالانسان إلى الحرية العظمى. وهكذا يقصر الفيلسوف الحرية على وعي الضرورة والقبول بها؛ فلم يدرك دور الممارسة المادية في تحقيق الحرية. فما الحرية، عنده، إلاّ سيطرة العقل على الحواس، وقهر الانفعالات الحسية بالتوق إلى المعرفة. وبهذا المعنى ليس الإنسان الحر، في نظره، إلاّ ذاك الحكيم، الذي نفض يديه من كل ما يمت بصلة إلى الحياة العملية، وراح يهوم أبداً بـ«حب الله حباً عقلياً»، أي بمعرفة الطبيعة. ولكن هذا الفهم للحرية فهم مجرد، لا تاريخي، بعيد عن ملامسة المضمون الغني الذي تحفل به حياة الناس الاجتماعية.

نظرية المعرفة

تتسم نظرية سبينوزا في المعرفة، كمذهبه عموماً، بطابعها المادي والعقلاني. وهو يميز مستويات مختلفة للمعرفة، ادناها[١٤] المعرفة القائمة على «الخيال». تلك هي التصورات المستندة إلى الادراك الحسي للعالم الخارجي[١٥]. ولكن التجربة الحسية، التي نستقي منها مثل هذه المعرفة، «غامضة»، عشوائية ومهلهلة. وبعدها تأتي المعرفة القائمة على العقل، المعرفة العقلية الاستدلالية. وفي هذا النوع من المعرفة تستنتج الحقائق بالبرهان. وتعود أفضلية المعرفة، القائمة على العقل، إلى كونها يقينية، وإلى وضوح وتميز الحقائق المحصّلة بواسطتها. أما محدوديتها فتكمن في أنها ليست معرفة مباشرة. وثالث أنواع المعرفة، وأرفعها، هو المعرفة، التي تستند إلى العقل أيضاً، ولكن بدون توسط البرهان. إنها حقائق عيانية (حدسية)، يدركها العقل مباشرة[١٦]. وهي يقينية، كالحقائق البرهانية، ولكنها أكثر منها وضوحاً وتميزاً. والشكل الأول من المعرفة حسي، أما الثاني والثالث فعقليان. وتتجلى نزعة سبينوزا العقلانية واضحة في تقييمه لكل من هذه الاشكال. فهو يحط من قيمة المعرفة الحسية ليرفع من شأن العقل، وينكر أن يكون بوسع التجربة اعطاء معرفة يقينية. وهو لا يرى في التجربة، في الممارسة العملية، معياراً ليقينية المعارف. ومن هذه الناحية تبدو نزعة سبينوزا العقلانية اشد جلاء منها لدى سالفه ديكارت.

لو استطاع سبينوزا استيعاب دور التجربة والممارسة في عملية المعرفة لما بالغ في الفصل بين شكلي المعرفة الحسي والعقلي، ولادرك أن التجربة والممارسة هما، بالذات، ما يمنح بعض الحقائق طابعها العياني الحدسي (أي كونها حقائق يقف عليها العقل مباشرة). غير أن هذا الفهم لدور التجربة (الممارسة) كان غريباً عن التفكير السبينوزي. ناهيك عن أن سبينوزا لم ينتبه إلى أهمية التطور بالنسبة لعملية المعرفة.

نزعته الالحادية

لعب سبينوزا دوراً بارزاً في تطوير الفكر الالحادي والحر في العصر الحديث. وهو يعرض آراءه حول الدين في «الرسالة اللاهوتية السياسية». وهنا يطرح القضيتين التاليتين: ١ ـ حرية البحث الفلسفي والعلمي؛ ٢ ـ طبيعة التوراة وأصلها.

---

(١٤) وذلك بعد أن يطرح سبينوزا المعرفة «السماعية»، كمعرفة الوالدين، وتاريخ الميلاد... (المعرب).

(١٥) كمعرفة الإنسان بأنه سيموت لأنه رأى أناساً مثله ماتوا، وأن الزيت وقود للنار، وأن الماء يطفئها... (المعرب).

(١٦) كمعرفة خصائص الشكل الهندسي من علمنا بتعريفه، وأن الخطين الموازين لثالث متوازيان فيما بينهما، وأن النفس متحدة بالبدن... (المعرب).

يؤكد الفيلسوف، بخصوص القضية الأولى، أن على الكنيسة أن تعطي العلماء كامل الحرية في الدراسة والبحث. فالفلسفة واللاهوت ميدانان مستقلان، لا جامع بينهما. والدين يهدف إلى إرشاد الناس للعيش والسلوك القويمين. ولذا فإن موضوعات الفلسفة والعلم لا يمكن أن تتناقض مع الدين، ولا أن تشكل خطراً على الفضيلة الدينية وحالة المجتمع الاخلاقية. فإن الخطر الحقيقي، الذي يتهدد الخلق القويم والنظام الاجتماعي، لا يأتي من حرية الفكر، بل من محاولات الكنيسة والدولة الحد من هذه الحرية.

وفيما يخص القضية الثانية يدحض سبينوزا مزاعم رجال الدين عن قدم التوراة وأصلها الالهي. فليست التوراة وحياً منزلاً. وإنما هي مجموعة من الكتب، التي وضعها أناس مثلنا (وان كانوا ليسوا هم من تنسب إليهم هذه الكتب الآن). وقد عكس هؤلاء فيها تصوراتهم ومثلهم الاخلاقية، فجاءت تتلاءم جيداً مع المستوى الأخلاقي للعصر الذي ألّفت فيه.

وقد أثار نشر « الرسالة اللاهوتية السياسية » ضجة كبيرة للغاية. فشنت الاوساط الدينية اللاهونية، بمختلف طوائفها وشيعها، هجوماً مستعراً على صاحبها. فلقد كان منحى الرسالة الالحادي، وردّها الدين إلى النعاليم الاخلاقية، ونظرتها التاريخية إلى « الكتاب المقدس »، وانكارها لأصله الإلهي، واشارتها إلى تناقضاته الجمة، كانت كلها أفكاراً جديدة وجريئة، تمثل دعوة مكشوفة للتخلص من عبودية الدين. ولم تفلح كافة المحاولات في منع آراء سبينوزا هذه من أن تصل إلى الجمهور. وبقي إسم سبينوزا ،ولردح طويل من الزمن، رمزاً للالحاد وللفكر الحر في هولندا وخارجها.

كان سبينوزا أقل أصالة واستقلالية في آرائه الاجتماعية والسياسية. فهو يسير على نهج هوبس في التفريق بين حالتي المجتمع « الطبيعية » و« المدنية » (أو السياسية). وبالاتفاق معه يطرح غريزة حفظ البقاء أساساً لعيش الافراد المشترك ، ويرى أصل الحق في القوة، ويؤكد أن الحالة « الطبيعية » كانت حالة « حرب الكل ضد الكل »، ثم جاءت الدولة لتحل السلم والوفاق بين الناس. وهو ينادي - مع هوبس - بمطلقية السلطة الحكومية، التي يجب أن يمتثل لها الجميع، والكنيسة ضمناً.

ولكن سبينوزا يفترق عن هوبس في أنه يعتبر الحكم الديمقراطي أرفع أشكال الحكم. وهو يؤكد أن المشاركة في السلطة العليا حق من حقوق المواطنين الاساسية، لا منّة من الحاكم. كما يختلف عن هوبس بأنه يحد مطلقية السلطة الحكومية بمتطلبات الحرية والعقل. فهو يرى أن سلطة، تقود الشعب بالارهاب، لا يمكن أن تعتبر سلطة طوعية. فالناس يجب أن يُسيَّروا بحيث يتبدى لهم

وكأنهم لا يُسيَّرون، بل يشعرون بأنهم يعيشون وفقاً لتفكيرهم الشخصي ورغبتهم الخالصة.

فلسفة لوك المادية

كان جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) من كبار ممثلي المادية الانكليزية، ومن مطوري مذهب بيكون وهوبس. عمل على اثبات صحة النزعة الحسية (Sensualism) المادية، التي ترجع كافة ضروب المعرفة إلى الإدراك الحسي للعالم الخارجي. شهد عصر عودة الملكية في انكلترا، عصر الثورة البرجوازية الثانية (١٦٨٨) وبعدها. وكانت هذه الثورة قد انتهت بمساومة بين البرجوازية الانكليزية وفئة «النبلاء الجدد»، فتحت الطريق أمام تطور الرأسمالية في انكلترا. ثم راحت البرجوازية الانكليزية، بعد النجاحات التي احرزتها، تناضل لتوسيع نطاق حقوقها السياسية، ولتصفية رواسب الاقطاعية. وقد ساهم جون لوك في هذا النضال فيلسوفاً واقتصادياً وكاتباً، عمل لاضفاء الشرعية على الصفقة التي تمت بين الطبقتين الاساسيتين المسيطرتين في المجتمع الانكليزي آنذاك.

وقد كانت مسألة المنهج الجديد في المعرفة احد المحاور الرئيسية في النضال الذي بدأه كل من غاليليه وبيكون، وهوبس ضد السكولائية. ثم جاء لوك ليجعل من هذه المسألة المضمون الرئيسي لكتابه «مقالة في العقل الانساني» (١٦٩٠).

يبدأ لوك «مقالته» بانتقاد المذهب الفطري، الذي قال به ديكارت، فهو يرفض وجود أية افكار فطرية في الذهن، فالتجربة هي المصدر الوحيد لكافة الافكار (المعاني). وهنا يميز بين نوعين من التجربة: ظاهرية وباطنية، ويفرق، تبعاً لذلك، بين مصدرين تجريبيين لأفكارنا: الاحساس والتأمل. تظهر المعاني الحسية نتيجة لتأثير الاشياء الخارجية على الحواس. تلك هي المعاني، التي نكتسبها بالسمع والبصر والذوق والشم وغيرها [١٧]. والمعاني (الافكار) الحسية أساس أفكارنا كلها. أما أفكار التأمل (Reflection) فتتكون لدينا عندما ينصب العقل على الحالات الباطنية للنفس ونشاطها. تلك هي، على سبيل المثال، الافكار الخاصة بمختلف العمليات الذهنية، والعواطف والرغبات، الخ.

وبواسطة المعاني الحسية ندرك كيفيات (صفات) الاشياء. والمعاني نوعان: ١ ـ معاني **الكيفيات الأولية**، ٢ ـ **معاني الكيفيات الثانوية**. والكيفيات الاولية واقعية موضوعية، ملازمة للاشياء، فلا تنفك عنها أياً كانت حالاتها، وتحضر فيها كما تبدو لنا في الحس. ومن هذه الكيفيات ـ الامتداد والصلابة والشكل والحركة (أو السكون) والعدد. وان معاني الكيفيات

(١٧) مثل معنى اللون الأصفر أو الحرارة... (المعرب).

الاولية هي نسخ من هذه الكيفيات. أما الكيفيات الثانوية فهي الصفات، التي تبدو لنا أنها ملازمة للأشياء، بينما هي في الواقع على خلاف ذلك: معاني اللون والصوت والطعم والرائحة وغيرها. وهذه الكيفيات ليست قائمة في الاجسام ذاتها، فالأجسام لا تحوي إلا القدرة على اثارة تلك الأحاسيس فينا. فما يبدو لنا جميلاً، رمادياً أو دافئاً، ليس أمراً حاضراً في الاشياء نفسها، بل هو مجرد انفعال ذاتي، ينجم عن شكل وحركة الدقائق الصغيرة غير المحسوسة، التي تتألف الأشياء منها. ولكن، وبالرغم من كافة الفروق بين هذين النوعين من الكيفيات، ثمة قاسم مشترك بينهما، فكلاهما يثير فينا المعاني (الافكار) عن طريق «الدفعة». فزهرة البنفسج تثير في النفس - بواسطة «دفعات» الدقائق غير المحسوسة المكونة لها، والتي تختلف فيما بينها حجماً وشكلاً وحركة - معاني اللون اللازوردي، والرائحة المميزة لهذه الزهرة. وهكذا يأتي مذهب لوك في التفريق بين الكيفيات الاولية والثانوية تطويراً لافكار، سبق أن ألمح اليها في حينه الفيلسوف اليوناني الذري ديمقريطس، وشهدت بعثاً جديداً في العصر الحديث، وذلك على يدي ديكارت وغاليليه. وهذا المذهب يقوم على المبالغة في المعارضة بين الذاتي والموضوعي.

وقد لعب لوك دوراً بارزاً في ارساء المنهج الميتافيزيقي (غير الديالكتيكي). وكانت عناصر هذا المنهج قد تشكلت تدريجياً خلال تطور الفلسفة السابق. ولكن هذا المنهج لم يكتمل في صورته النهائية إلاّ بظهور اسلوب الانتاج الرأسمالي. فتطور القوى المنتجة في المجتمع البرجوازي وضع أمام العلم مهمة تحليل ظواهر الطبيعة، تفريقها وتصنيفها ودراسة كل منها على حدة. كما كان التجريب العلمي أيضا وراء هذا العزل المؤقت للظواهر.

ففي المراحل الأولى من التجريب العلمي يأتي تحليل ظواهر الطبيعة، ودراستها منفصلة احداها عن الاخرى، ليشغل المرتبة الأولى في البحث، ولتتراجع إلى المرتبة الثانية طرق التأليف (التركيب)، ودراسة الظواهر في ترابطها ووحدتها. وانسحبت غلبة المنهج التحليلي، الذي يتناول الظواهر في انفرادها وانعزالها، لتشمل الطبيعة كلها. فراح العلماء ينظرون إلى الطبيعة كما لو كانت مجموعة من عناصر معزولة ومستقلة أحدها عن الآخر، بدون رابطة بينها. وقد نعت ماركس وأنجلس هذا المنهج بالميتافيزيقية، وأشارا إلى أنه ظهر، أول الأمر، بشكل عفوي في الاوساط العلمية، ثم نقله بيكون ولوك إلى الفلسفة، حيث أصبح، ولردح طويل من الزمن، المنهج السائد في الفكر الفلسفي.

يذهب لوك إلى أن الأفكار المكتسبة، بالاحساس أو بالتأمل، ليست إلاّ مادة أولية للمعرفة، لا أنها المعرفة ذاتها. فلتحصيل المعرفة لا بد أن تعالج هذه المادة بواسطة قدرات النفس الثلاث: المقارنة، والتأليف، والتجريد؛ بفضلها تتحول الافكار (المعاني) البسيطة - الحسية والتأملية - إلى

أفكار مركبة. فبفضل المقارنة، مثلاً، نحصل على أفكار العلاقات. وبعد توضيح مصدر الافكار، البسيطة منها والمركبة، ينتقل لوك لدراسة دورها في عملية المعرفة. وهو يرى أن قيمة الافكار هنا ليست واحدة، وإنما تختلف من فكرة إلى أخرى. فقد تكون الافكار واضحة متميزة، وقد تكون غامضة مشوشة. وهي تتوزع، تبعاً لاهميتها في عملية المعرفة، إلى طوائف ثلاث: ١ - حقيقية (أو وهمية). ٢ - صادقة (أو كاذبة)؛ ٣ - مكافئة (Adequate) أو غير مكافئة. والطبيعة أساس الأفكار الحقيقية، التي تتفق إلى حد كبير مع ماهية الأشياء الطبيعية. أما الأفكار الوهمية فلا أساس تستند إليه في الطبيعة، فلا تتفق وماهية الأشياء والأفكار المكافئة نسخٌ، أو صور، عما جردت منه من أشياء. وتنضوي تحت لوائها جميع الأفكار البسيطة، وليس الصدق أو الكذب، في نظر لوك، صفة للأفكار (للمعاني)، بل للقضايا (للاحكام). فالصدق (أو الكذب) يفترض دوماً وجود قول يؤكد أو ينفي.

وتحتل مسألة اللغة، التي يُعنى بها لوك في «مقالته»، مكاناً هاماً في نظرية المعرفة عنده. وترتبط بهذه المسألة مسألة أخرى، هي نظرية التجريد. فالألفاظ (الكلمات) رموز حسية، ووسيلة للتفاهم بين البشر. وليس معظم الالفاظ رموزاً فردية جزئية، بل هي مصطلحات عامة كلية. وهنا يبرز سؤال: الاشياء لا توجد إلاّ فردية، فأين توجد تلك الماهيات العامة، التي يرمز إليها بمصطلح عام؟ ان اللفظ (الكلمة) يغدو عاماً لأننا نجعله رمزاً لمعان (لأفكار) عامة.

ويطرح السؤال نفسه من جديد: وكيف تتشكل هذه المعاني العامة؟ هنا تأتي نظرية لوك في التجريد لتقدم الجواب على هذا السؤال. فنحن نلحظ في تجربتنا كثيراً من الأشياء، التي تشبه بعضها بعضاً في عدد من الخصائص والأحوال. وبفضل التجريد نستخلص الخصائص المشتركة بين الجزئيات، ونسقط الاعراض الذاتية والثانوية، فنحصل على المعاني الكلية، التي ندل عليها بلفظ واحد، يغنينا عن ألفاظ لا تحصى للدلالة على كل جزئي. وعلى هذا النحو تتكون المعاني العامة: «الانسان» و«الحيوان»، «النبات» و«الكائن الحي»... إن المعاني العامة جميعها تأتي نتاجاً للعقل، وتقوم على تشابه الاشياء. وعلى هذا الاساس يبني لوك نظريته في المعرفة وأشكالها. وبالاتفاق مع هوبس يعرّف لوك المعرفة بأنها رصد التوافق (أو عدم التوافق) بين معنيين.

وفي مجال البحث عن يقينية الافكار (المعاني) يميز لوك بين شكلين من المعرفة: حقة، يقينية، دقيقة، وأخرى- ظنية، احتمالية. وتشمل المعرفة اليقينية كافة الوان المعرفة العقلية، أي المعرفة التي تنبع من دراستنا العقلية لتصوراتنا ولعلاقة هذه التصورات بعضها بالآخر. أما المعرفة الظنية فهي المعرفة التجريبية، أي المعرفة التي تبرهن موضوعاتها استناداً إلى وقائع التجربة. وتتوزع المعرفة اليقينية، تبعاً لدرجة دقتها، إلى مستويات ثلاثة: عيانية (تاتي عن طريق العيان، أو الادراك

المباشر intuition)[١٨]، وبرهانية استدلالية، وحسية (تأتي عن طريق الحواس، وتستند إلى الاعتقاد بوجود الأشياء الفردية). وهذه الاخيرة -أي المعرفة الحسية- ترتفع قليلاً فوق مستوى المعرفة الظنية، لكنها أقل مرتبة من ضربي المعرفة العقلية المذكورين -العياني والاستدلالي.

ولكن لوك، وبرغم كل تحفظاته التي تحد من نطاق المعرفة، كان بعيداً عن النزعة اللاادرية (agnosticism)، التي غدت فيما بعد سمة مميزة للفلسفة البرجوازية المثالية في انكلترا وألمانيا. فاذا كان العقل، عنده، غير قادر على تحصيل المعرفة الواضحة والمتميزة فان هذا لا يعني أبداً أن الإنسان محكوم بالبقاء أسير الجهل المطبق. فإن ما ينبغي معرفته ليس كل شيء، بل ما يلزمنا في سلوكنا وحياتنا. ومثل هذه المعرفة يكون دوماً في متناول أيدينا. وقد أشار ماركس إلى القيمة التاريخية لحسية (sensualism) لوك بقوله: «لقد أقام لوك فلسفة العقل السليم، أي نوّه، بطريقة غير مباشرة، بأنه لا وجود لفلسفة إلاّ فلسفة العقل المستند إلى الحواس السليمة»[١٩].

المجتمع والسياسة

وضع لوك مذهباً في الدولة والسلطة والحق، يعتبر من أهم نظريات القرن السابع عشر في «الحق الطبيعي». فقد أنكر على هوبس تصويره «الحالة الطبيعية» على أنها حالة توحش، يسيطر فيها قانون الأقوى. ففي الحالة الطبيعية يتمتع الانسان بحقوق، منها -إلى جانب الحرية- حقه في الملكية المكتسبة بالعمل.

أما الدولة فتظهر عندما يتنازل الافراد الاحرار عن حقهم الطبيعي في أن يدافع كل عن نفسه، وأن يقتص من الآخرين، ليوكلوا هذه المهمة إلى المجتمع ككل. فالحق الطبيعي أمر لا يركن إليه، ولذا تنشأ ضرورة الانتقال من «الحالة الطبيعية» إلى «الحالة المدنية». وبما أن مهمة الدولة هي صيانة الحرية والملكية فانه لا يمكن لها أن تقوم إلاّ على العنف والقسر. فعلى الدولة أن تسن القوانين، وأن تعاقب المتطاولين على حقوق الآخرين، وأن تحمي المواطنين من هجمات الاعداء الخارجيين. وتبعاً لذلك تتوزع السلطة إلى تشريعية وتنفيذية واتحادية. ويطالب لوك بالفصل التام بين السلطتين التشريعية والتنفيذية. وهو يرى أنه إذا كانت السلطة التشريعية لا تحتاج، بعد أن تسن القوانين، إلى مجلس تشريعي، فإنه لا غنى للسلطة التنفيذية عن جهاز دائم لتنفيذ أوامرها.

ان آراء لوك عن التنظيم السياسي للمجتمع تتكشف عن نزعة إلى تكييف النظرية مع شكل الحكم الذي ساد في انكلترا بعد ثورة ١٦٨٨ البرجوازية. وقد جاءت افكاره السياسية، عموماً،

(١٨) كإدراك أن الأسود ليس هو الأبيض، وأن المثلث ليس هو الدائرة (المعرب).

(١٩) ماركس والجلس، المؤلفات، المجلد ٢، ص ١٤٤.

تبريراً وتدعيماً نظرياً لمشروع حزب الليبراليين، حزب الويغ.

وكان لنظرات لوك التربوية تأثيرها الكبير. وهو يذهب إلى أن جميع الأفكار تحصل من التجربة فقط، ولذا فان نجاح المربي يتوقف على مدى توفيقه في عرض الانطباعات والأفكار بالترتيب، الضروري لتنشئة الطبع والعقل تنشئة صحيحة. وترتبط بهذا نظرة هامة، تنطوي على تبرير الثورة البرجوازية: إذا كان النظام الاجتماعي السياسي لا يؤمن للفرد الانطباعات والافكار الضرورية لتربيته كان على الناس أنفسهم أن يغيروا هذا النظام[٢٠].

٢ ـ الفلسفة الانكليزية في أواخر القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر ذاتية بيركلي ولاأدرية هيوم

لعبت فلسفة لوك دوراً كبيراً في ظهور وتطور التنوير الانكليزي في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد دعا أنصار هذا التيار الواسع، المناهض للإيديولوجية الاقطاعية، إلى الحد من الدين والإيمان لصالح العلم والعقل، وإلى تحرير الأخلاق من وصاية الدين. ونادى المنورون بـ«النور الطبيعي للعقل» وسيلةً رئيسية، مستقلة عن الدين، لتحسين أوضاع المجتمع، وكانوا يرون في نشر الثقافة والعلم بين الجماهير قوةً محركة للتطور التاريخي، وشرطاً لانتصار العقل.

لقد كان تنوير القرن الثامن عشر أداة بيد الطبقة البرجوازية الغنية في نضالها ضد دعائم الحياة الفكرية الاقطاعية، التي وقفت عائقاً كبيراً على طريق تقدم العلم والرؤية العلمية، وكانت تبريراً نظرياً للسيطرة الروحية للكنيسة وللسلطة السياسية للطبقات السائدة. وقد عارض المنورون هذه السيطرة، وعملوا لتحرير الناس ذهنياً، وبالتالي ـ سياسياً. وبانتصار البرجوازية في بلدان اوروبا الغربية لقيت أفكار التنوير انتشاراً واسعاً في انكلترا، أولاً، ومن ثم في فرنسا، وبعدها في ألمانيا.

ان المسألة الاساسية، التي شغلت بال فلاسفة التنوير، كانت مسألة العلاقة بين العلم والإيمان، بين الرؤية الجديدة، العلمية، وبين النظرة الميثولوجية التي يقدمها الكتاب المقدس. فقد كان رجال اللاهوت ينظرون إلى حكايات الكتاب المقدس على أنها تمس وقائع تاريخية جرت فعلاً، ويرون في

---

(٢٠) ودعا لوك إلى التسامح الديني. فالإيمان، عنده، لا يفرض بالقوة. والتسامح هو وحده الذي يكفل تحقيق السلام بين البشر. فكل من النصارى واليهود والمسلمين والوثنيين يؤمنون بصحة أديانهم، ولهذا لا بد من التسامح الشامل، طالما ظل قائماً هذا الخلاف بين الناس في أديانهم ومذاهبهم. وقال لوك بضرورة الفصل بين الدولة والكنيسة. فهدف الدولة هو الحياة الارضية الدنيوية، وهدف الكنيسة هو الحياة السماوية الاخروية، والمواطنون يولدون ملكاً للوطن، لا للكنيسة. ولذا فليس للدولة أن تراعي العقيدة الدينية في التشريع؛ ولا محل للقول بدولة مسيحية (المعرب).

توصياته وتعاليمه تشريعات منزلة، ترسم للناس حياتهم الاخلاقية، وتنظيمهم السياسي وقوانينهم وعلاقاتهم الحقوقية. وعلى النقيض من ذلك راح مفكرو الطبقة البرجوازية الطليعيون ينظرون إلى مضمون الكتاب المقدس ، والدين عموماً، نظرة نقدية. ولكنهم لم يمضوا أبعد من ذلك. فكافة الحركات الثورية البرجوازية، وعلى امتداد القرنين ١٦ - ١٧ كليهما تلونت بصبغة دينية، فلم يكن المساهمون فيها يعون كون صراعهم صراعاً سياسياً بين الطبقات، بقدر ما كانوا يعتبرونه صراعاً بين الكنائس والاحزاب والفرق الدينية، بين مختلف رجال اللاهوت.

ومن هنا انصب الاهتمام على المسائل الدينية التي لا اجماع حولها. وقد كان تاريخ التنوير الانكليزي، في معظمه، تاريخاً للتحرر الفكري من أسر الدين. واتخذ هذا التحرير شكل الديئية (Deism) التي تقصر الإيمان على الاعتراف بالإله علة أولى للعالم، وتنكر العناية الإلهية والوحي والآخرة، وغيرها من العقائد الدينية، التي تعتبرها أموراً منافرة للعقل. وغالبا ما كانت الديئية، في ظروف القرنين ١٧ - ١٨، صيغة متسترة لرفض رؤية العالم الدينية.

بلغت الديئية الانكليزية أوجها في الربع الأول من القرن الثامن عشر، ثم شهدت نهوضاً جديداً في أواخر القرن. وقد تردد الفلاسفة الديئيون بين المادية غير المتسقة وبين المثالية. وهنا تنبغي الاشارة إلى بعض العناصر الدبئية، التي تضمنتها مذاهب عدد من المفكرين الذين كانوا ماديين في فهمهم للوجود والوعي، أمثال لوك وتولاند (في المرحلة الأولى من تطوره الفكري). ولكن نعت هؤلاء الفلاسفة بالديئية، كما يفعل عادة بعض المؤرخين البرجوازيين، إنما يعني -بكل بساطة- تجاهل المحتوى الاساسي المادي لفلسفاتهم.

سار جون تولاند (١٦٧٠ - ١٧٢٢) من الديئية إلى المادية. ففي كتابه «المسيحية بلا خفايا» كان لا يزال يعترف بالمعتقدات المسيحية وحياً إلهياً منزلاً. ولكنه يبرهن هنا ان الافكار المسيحية لا يمكن أن تسمو فوق العقل، أو تتناقض معه.

وفي «رسائل إلى سيرينا» (١٧٠٤) يبسط تولاند مذهبه المادي، ويدخل تعديلات وإضافات هامة على فلسفة سبينوزا. فلم يعد الدين وحياً إلهياً منزلاً، بل صار، عنده، وليد الوهم والخرافة. وينتقد تولاند رأي سبينوزا في الجوهر. فينطلق من قول نيوتن- «سكون المادة هراء محض»، ليرفض ما يذهب إليه سبينوزا من سكونية الجوهر، ويرى الفيلسوف ان العالم، ككل، قديم أبدي، لكنه يتغير باستمرار، وأن الحركة والسكون صفتان، لا تلحقان الأشياء الفردية وحدها، بل وتصحان على الجوهر أيضاً. وكان تولاند أول من صاغ أحد المبادىء الاساسية في الفلسفة المادية: «الحركة خاصية داخلية للمادة، ملازمة لطبيعتها ملازمة الكتامة والامتداد»[٢١]. والفكر،

(٢١) «ماديو القرن الثامن عشر الانكليز» مختارات، المجلد الأول، موسكو، ١٩٦٧، ص ١٥٢.

عنده، بقوم على اساس المادة؛ وهو حركة جسمية، تتوقف على تركيب الدماغ وعمله. ولذا فان مرض الدماغ بسندعي مرض الفكر، وتوقف الدماغ عن العمل يعني غياب الافكار.

وكان نولاند حاداً في نقده للدين. فليس الدين، في رأيه، إلاّ خديعة، دبرها الكهنة والحكام بهدف الابقاء على فاقة الجماهير وبؤسها. ولكن هذا النقد، مهما بلغ من الراديكالية عند تولاند وغيره من المنورين الانكليز، كان مشوباً بضيق الافق، حتى ويعاني من الازدواجية أحياناً. وقد تجلى ضيق الافق هدا في محدودية قاعدته الاجتماعية. فكانت النزعة الديئية، والنقد المتحرر للدين، قصراً على نخبة من الناس، على الفئة الارستقراطية. فلم تكن البرجوازية الانكليزية ترغب في القطيعة النهائية مع الاوهام الدينية، فصبغت بها أفعالها ومثلها السياسية. ولكن حتى في هذه الصيغة الخجولة كانت الديئية، والتنوير الانكليزي أوائل القرن الثامن عشر، يشكلان خطراً جدياً على الإيديولوجية الاقطاعية، التي لم يكن المدافعون عنها مستعدين لاخلاء مواقعهم دونما مقاومة. وكان هؤلاء بالذات وراء ظهور فلسفة بيركلي، الخصم العنيد لحركة التنوير.

مثالية بيركلي الذاتية

ولد جورج بيركلي (١٦٨٤ - ١٧٥٣) في ايرلندا، من اسرة نبيلة انكليزية الأصل. وقد تلقى دراسته العليا في جامعة دبلن، التي سيطرت فيها الروح السكولائية (المدرسة)، وكان اللاهوت والميتافيزيقا والاخلاق والمنطق المقررات التدريسية الاساسية فيها. ولكن قاعات الجامعة حفلت أيضاً بآراء ديكارت ولوك. كما احتدم فيها الجدل بين أنصار فيزياء ديكارت الانشوطية وبين اتباع فيزياء الجاذبية النيوتنية.

تابع بيركلي، وباهتمام بالغ، تطور العلوم الطبيعية المعاصرة له. وقرر، ولما يزل في مقتبل العمر، ان يتصدى للعلم وللفلسفة التقدمية. وهو لم يرغب في توجيه الضربة إلى تيار مادي بعينه، بل إلى المنطلق الأساسي لكافة التيارات المادية - إلى مفهوم المادة، باعتبارها أساس كثرة الاجسام وكيفياتها جميعاً. وبمفهوم المادة تتصل وثيقاً فكرة المكان، الذي تصوره فيزياء نيوتن شيئاً منفصلاً عن الاجسام ومستقلاً عنها؛ أي متسعاً عاماً، يضم كافة الاجسام الطبيعية. وإذا كانت فلسفة لوك، المادية عموماً، تنطلق من القول بأن أصل الاحاسيس هو العالم الخارجي، الموجود بصورة مستقلة عن الوعي، فإن بيركلي يطرح جانباً هذه الموضوعة الأساسية في مذهب لوك، ويعلن الاحاسيس (أو المعاني ideas - كما يسميها) الواقع الوحيد، الذي يمكن للانسان أن يدركه. ويعارض بيركلي حسية لوك المادية بالحسية المثالية.

لقد حاول لوك أن يفسر الطريقة، التي بواسطتها نصل إلى معنيي (فكرتي) المادة والمكان. وقد وجد هذه الطريقة في التعميم. فالذهن، عنده، يصرف الانتباه عن جميع الخصائص والسمات الجزئية للأشياء، ويركز على السمات العامة، المشتركة بين الاشياء كافة، فيصل إلى معنى المادة بما

هي مادة، وإلى معنى المكان بما هو مكان، وهلم جرا ... أما بيركلي فيسعى لاثبات أن العقل قاصر عن إدراك المجردات التي يقول بها لوك. فالمعاني العامة المجردة، كمعاني «الامتداد» و «المكان»، ممتنعة، باطلة ومتناقضة داخلياً، فلا نستطيع تمثلها أو تخيلها. وينسحب هذا الفهم على معنى «المادة» أيضاً. ويعرض بيركلي البرهان على ذلك في مؤلفيه «رسالة في مبادىء المعرفة الانسانية» (١٧١٠) و«ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس» (١٧١٣). وهو لا يخفي هنا أن هدفه هو محاربة المادية، والكفاح ضد كافة تجلياتها في العلم.

يرى بيركلي أن مفهوم «المادة»، كمفهوم «المكان»، يعتمد على التسليم بأننا حين نتجرد عن كيفيات الاشياء، المدركة بالحواس، نستطيع تشكيل معنى الجوهر المادي، القائم في أساسها جميعاً. ولكن هذا ممتنع، على حد زعمه. فليس لأحاسيسنا أن تدرك المادة بما هي مادة، بل تقتصر على الأشياء الفردية الجزئية. وهذه الاشياء الفردية ليست سوى جمل من الاحاسيس المفردة، أو «المعاني»، كمعنى اللون أو الرائحة أو الصوت أو الحرارة أو اللمس، وغيرها. إن وجود الموجود يعني أن يُدرَك (Esse est Percipi). فنحن نرى الالوان المفردة الملموسة، ولكننا لا نرى «المادة» الملونة؛ نحن نسمع الاصوات المفردة، ولكننا لا نسمع «المادة» التي تصدر الصوت، إلخ...

وهكذا تمتنع المعاني المجردة، كمعنى المادة والامتداد والمكان وغيرها. فالكلمة تصبح عامة لا لأنها ترمز إلى معنى عام مجرد، بل لأنها تصلح لأن تكون رمزاً لعدد من المعاني الجزئية، التي يمكن لهذه الكلمة اثارة أي منها في الذهن. وبوسع ذهن الانسان تكوين معنى كلي عن الشيء، ولكنه لا يستطيع أن يكوّن معنى عاماً مجرداً. ثم ان مفهوم «المادة» العام المجرد لا يمكن أن يضيف إلى الأشياء أية صفة جديدة، زيادة عما يقدمه الإدراك الحسي.

ويقف بيركلي ضد القول بالكيفيات الاولية والثانوية للمادة. وهو يشير إلى تناقض لوك بخصوص هذه المسألة، ليؤكد أنه إذا كانت الكيفيات «الثانوية» ذاتية فان الكيفيات «الاولية» ذاتية أيضاً لا محالة. ويخلص بيركلي من هذا إلى القول بأن المعاني كلها لا توجد إلاّ في النفس؛ فهي ليست نسخاً copies عن الاشياء الخارجية، التي يظن أنها موجودة خارج النفس. فالمعنى يمكن أن يشبه معنى آخر، لكنه لا يمكن أن يشبه شيئاً مغايراً.

تلك هي المثالية الذاتية بعينها. فبيركلي ينكر وجود المادة، ولا يعترف بوجود إلاّ المعرفة البشرية، التي يميز فيها بين «المعاني» و«النفوس». فالمعاني كيفيات، معطاة لنا في الادراك الذاتي، أما النفوس فذوات للنشاط الروحي، مدرِكة وفعالة وغير مادية. المعاني سلبية عاطلة، أما النفوس

فإيجابية وفعالة. وهذه التفرقة بين « المعاني » و «النفوس» ضرورية جداً لبيركلي، وذلك لحماية المثالية الذاتية من الاعتراضات الطبيعية، التي لا مفر منها. فهو يحاول إثبات أن مذهبه لا يؤدي إلى القول بأن الاشياء، تتولد، للمرة الأولى، بفضل الادراك (الحسي) وحده، وأنها تختفي حالما يتوقف الادراك.

ولكن بيركلي، المخلص للمثالية الذاتية، يسعى للابتعاد عن الاناوحدية (solipsism)، أي القول بوجود الذات (الأنا) المدركة وحدها. ولذا فإنه يؤكد، على النقيض من منطلقه المثالي الذاتي، أن الذات ليست وحيدة في العالم. فالشيء، الذي تعجز ذات ما عن ادراكه، يمكن أن يُدرَك من قبل ذات أخرى، أو ذوات أخر. فحتى لو اختفت الذوات جميعاً فان هذا الشيء لا يتحول إلى عدم، بل يتابع بقاءه، كجملة « معان » في ذهن الإله. والإله ذات، لا يمكن أن تختفي بأي حال من الأحوال. ولذا فإن عالم الاشياء، التي احدثها الإله، لا يمكن أن تختفي: عالم الكواكب والنجوم والأرض وما عليها. ثم إن الإله هو الذي « يضمّن » وعي الذوات الفردية محتوى الاحاسيس، المتولدة من تأمل العالم والأشياء الفردية. وبهذا الصدد يقول لينين: « حين يرجع بيركلي « المعاني » إلى تأثير الإله على ذهن الإنسان فإنه يقترب من المثالية الموضوعية: إن العالم لم يعد تصوري، بل نتيجة لعلة روحية سامية، تخلق « قوانين الطبيعة »، وكذلك قوانين تمييز المعاني « الأكثر واقعية » عن المعاني « الأقل واقعية »... »[٢٢].

وهكذا فإن بيركلي، الذي انطلق من المثالية الذاتية، وسعى إلى تجنب الوقوع في أحضان الأناوحدية عن طريق التسليم بقوة روحية خالقة، بالإله، قد سار باتجاه المثالية الموضوعية. كما قام بيركلي لاحقاً بالتلطيف من آرائه الحسية المثالية، ليقترب نحو نمط من المثالية الموضوعية، ذي طابع أفلاطوني جديد. وقد قدم لينين في مؤلفه « المادية ومذهب نقد التجربة » تفنيداً شاملاً لمثالية بيركلي الذاتية، باعتبارها أساساً نظرياً للاهوت. واعتبر لينين بيركلي أحد الينابيع الاساسية، التي نهلت منها الفلسفة البرجوازية الرجعية أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

نزعة هيوم اللاأدرية

كان الفيلسوف والسيكولوجي والمؤرخ والاقتصادي الانكليزي **دافيد هيوم** (١٧١١ - ١٧٧٦) من معاصري بيركلي، تأثر به، ولكنه افترق عنه في استنتاجاته النهائية. ففي حين وقف بيركلي مدافعاً متحمسا عن المثالية والدين ينزع هيوم نحو الريبية واللاأدرية. وقد أشار لينين إلى أن هيوم يستبدل البيركلية المتسقة (العالم الخارجي هو جملة أحاسيس عنه) بوجهة نظره الخاصة:

---

(٢٢) لينين، المؤلفات الكاملة، المجلد ١٨، ص ٢٤.

إنه يرفض السؤال ذاته عما إذا كان ثمة شيء وراء أحاسيسي. « وهذه النظرة اللاأدرية تؤدي، لا محالة، إلى التأرجح بين المادية والمثالية »[٢٣].

ولد هيوم في اسرة اقطاعية اسكوتلاندية. حاول، بعد إنهاء الدراسة في جامعة ادنبره، مزاولة المحاماة، والتجارة، ولكن محاولاته باءت بالفشل. فرحل إلى فرنسا، ومكث فيها ثلاثة أعوام (١٧٣٤ - ١٧٣٧)، عاد بعدها إلى انكلترا، حيث نشر « كتاباً عن الطبيعة الإنسانية » و « مقالات اخلاقية وسياسية ». وفي عام ١٧٦٣ عاد من جديد إلى فرنسا، ليشغل منصب سكرتير السفارة الانكليزية. وقد قوبل بحفاوة بالغة من قبل علماء وفلاسفة التنوير الفرنسي (دالامبير وهيلفيتيوس وديدرو وآخرين)، الذين كانوا معجبين بتفسيره البرجوازي للمسائل الاخلاقية والفلسفية، وبنقده للدين. وقد قضى هيوم سنواته الاخيرة في وطنه.

يرى هيوم أن مهمة النشاط المعرفي ليست تحصيل المعرفة المكافئة للوجود، بل هي توجيه الإنسان في حياته العملية. فالأشياء الوحيدة، التي يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة الحقة والبرهان المنطقي، هي المقادير الرياضية، الكم والعدد؛ أما ما عداها فوقائع، يتعذر إقامة البرهان المنطقي عليها، فلا تستخلص إلاّ من التجربة. ولكن هيوم، بتأكيده على الأصل التجريبي للاحكام الخاصة بالوجود، يفهم التجربة ذاتها فهماً مثالياً. فما الواقع، عنده، إلاّ تيار من « الانفعالات » (الانطباعات impressions). أما العلل، المسببة لهذه الانفعالات، فمجهولة، متعذرة على الإدراك. وليس لنا أن نعرف أبداً ما إذا كان العالم الخارجي موجوداً أم لا. والانفعالات أما أن تكون انفعالات الحواس الظاهرة، أو انفعالات النفس الباطنة (« انفعالات التأمل »). وعلى هذين النوعين من الانفعالات الاولية تتوقف كافة معاني الذاكرة والمخيلة. فلا يتشكل معنى ما إلاّ إذا سبقه انفعال معين. والذاكرة تسترجع المعاني في نفس الترتيب التي حصلت فيه، أما المخيلة فتؤخر فيها أو تقدم.

إن جميع العلاقات، التي تثبتها التجربة، تعود إلى السببية، بوصفها الاساس الذي تقوم عليه. ويرفض هيوم إمكانية استنتاج الرابطة بين السبب والنتيجة (العلة والمعلول)، حدسياً كان هذا الاستنتاج أو منطقياً. فهو يذهب إلى أن التجربة السالفة لا يمكن أن تقدم معلومات دقيقة وصحيحة إلاّ عن الموضوعات والاوقات المتعلقة بالماضي. ولكن هذا لا يعطينا الحق في أن نعتبر تعاقب الاحداث الزمني تعاقباً سببياً. فإذا حدثت ظاهرة بعد أخرى فإن هذا لا يعني كون الأولى سبباً للثانية. فمن الخطأ المنطقي التفكير وفقاً لقاعدة: « بعده، إذن، بسببه » (« Post hoc ergo propter hoc»). فمهما بلغ تكرر العلاقة الزمنية بين الأحداث لا يعطينا هذا أية معرفة عن تلك

(٢٣) لينين، المؤلفات الكاملة، المجلد ١٨، ص ٦٣.

القوة الخفية، التي بمساعدتها يحدث احد الأشياء شيئاً آخر.

العلاقه السببية ممكنة الوجود. فمن حادثتين، تأتي احداهما زمنياً بعد الأخرى، يمكن أن تكون السابقة سبباً، واللاحقة نتيجة. ولكن هل هذا صحيح أم لا؟ ذلك أمر لا يمكن التأكد منه. ومع هذا يميل الناس إلى الاعتقاد بأن أفعال بعض الاشياء في الماضي يمكن أن تتكرر في المستقبل أيضاً. فالناس لا يعلمون فقط من التجربة أنه بعد الربيع يأتي الصيف، وبعد الصيف يحل الخريف، ثم الشتاء، بل ويتصرفون كما لو أنهم واثقون تماماً من أن هذا التعاقب سوف يستمر في المستقبل.

ولكن لماذا يتصرف الناس على هذا النحو؟ وما الذي يدفعهم إلى فعل ذلك؟ إنها **العادة**. فالعادة، في رأي هيوم، تقوم وراء كافة الاستنتاجات التي يستخلصها الناس من التجربة، وتمثل المقياس والموجه في الحياة الإنسانية. والعادة، وحدها، هي التي تربط بين المعاني الفردية، التي ينكون منها إدراكنا للكون. غير أنه ليس للتجربة، مهما اوتيت من قوة، أن تحوّل انتظارنا لنظام معين، لتسلسل معين، للأحداث، إلى معرفة حقة يقينية. وهنا تتكشف فلسفة هيوم عن ريبيتها: إن القول بضعف الإنسان وجهله الابدي نتيجةٌ، يقود إليها مذهبه كله.

ولكن انفعالاتنا ليست واحدة، وليست جميع تصوراتنا، أو انفعالاتنا، على نفس القدر من الاهمية بالنسبة لنا. فبعض الأشياء تبدو لنا جلية، حية، مستقرة، وهذا يكفينا تماماً لنهتدي به في حياتنا العملية. ولكن مصدر هذا ليس المعرفة النظرية، بل **الايمان**. فالإنسان، ككائن نظري، قاصر وجاهل، ولكنه، ككائن عملي، يجد في الإيمان ضمانة كافية للنجاح في تصرفاته العملية.

وهكذا يأتي هيوم، اللاأدري في مجال النظرية، ليدافع، على الصعيد العملي، عن وجهة نظر «العقل السليم» البرجوازية. وإن مثل هذا التناقض نتيجة حتمية لأية فلسفة مثالية ذاتية.

ومن هذا المنطلق الريبي يمضي هيوم لبناء مذهبه في الوجود والفلك والنفس والمعرفة والاخلاق والدين. ففي فلسفة الوجود (الانطولوجيا) ينكر مقولة «الجوهر»، ويردّ معنى «الجوهر» إلى جلة الكيفيات الفردية. وفي مبحث الفلك (الكسمولوجيا) ينتقد كافة المنظومات التي طرحها تطور الفلسفة. وهو يرد الحياة النفسية إلى التغير المستمر للتصورات، أو الادراكات (perceptions)، ويرجع تطابق الظواهر النفسية وتنوعها إلى فعل مبادىء الترابط (association). وفي الاخلاق يتبنى النزعة النفعية (Utilitarianism)، إذ يرى في المنفعة معياراً للسلوك الاخلاقي.

وفي فلسفة الدين يكتفي هيوم بافتراض وحيد، يذهب إلى أن لأسباب النظام في الكون ما يحاكيها في العقل الإنساني. وباستثناء هذا «الدين الطبيعي» يرفض هيوم كافة الديانات

الوضعية »، وينكر اللاهوت (Theology) وكل المذاهب الفلسفية عن الإله. ولا يمكن للدين، في رأيه، أن يكون أساساً للأخلاق. ثم ان الرجوع إلى التجربة التاريخية يرينا التأثير السيء للدين على الاخلاق، وعلى الحياة المدنية عامة. وقد عني هيوم بدراسة الاوهام والخرافات، وفسر ظهور الدين بجزع الإنسان أمام الأحداث الجسيمة الرهيبة، وأمله في تجنب نتائجها المهلكة.

إذا كان لوك قد وضع نصب عينيه، في القرن السابع عشر، مهمة اضفاء التبرير النظري على النظم الاجتماعية الجديدة، التي قامت في انكلترا أيام الثورة البرجوازية، فإن هيوم قد اعتبر هذه النظم أمراً بديهياً بحد ذاته. إن ريبية هيوم تلعب دور الأساس النظري للذهنية البرجوازية النفعية، التي « أغرقت، في جليد حساباتها الانانية... رعشات النشوة الدينية والحمية الفروسية والعاطفية الجامحة »[٢٤].

٣ ـ الفلسفة الالمانية في القرن السابع عشر
مثالية ليبنيتز الموضوعية

كـانت ألمانيا في النصف الثاني من القرن السابع عشر بلداً متأخراً بالمقارنة مع هولندا وانكلترا. فبعد خسارة الحرب الفلاحية (عام ١٥٢٥) جاءت « حرب الثلاثين سنة » في القرن السابع عشر لتعود على البلاد بالدمار والخراب، وهلاك المدن والبشر. ولم تكن أي من طبقات المجتمع الألماني آنذاك قادرة على أن تصبح مركز استقطاب وتوحيد القوى الاجتماعية الثورية والتقدمية. ولذا كانت المانيا تلك الأيام مجزأة سياسياً إلى عدد كبير من الدويلات والاقطاعيات الصغيرة، المشتتة والمتناحرة.

وفي هذه الظروف حافظت الإيديولوجية الدينية على سيطرتها. أما المادية، التي كانت قد انتعشت لحين من الزمن بفضل النجاحات التي اصابتها العلوم الفيزيائية والبيولوجية والطبية، فسرعان ما خبت شعلتها، دون أن تتحول إلى قوة فكرية هامة، كما حدث في البلدان الاوروبية المتقدمة. وفي هذا الوضع، الصعب بالنسبة لألمانيا، شهد العلم والفلسفة الألمانيان ظهور عالم فذ موهوب، هو **جوتفريد فيلهلم ليبنيتز** (١٦٤٦ ـ ١٧١٦).

تلقى ليبنيتز علومه الجامعية في ليبزغ، حيث درس المحاماة. ولكنه رفض الشهرة الاستاذية، وآثر العمل مؤرخاً وديبلوماسياً في بلاط دوق هانوفر. وبالرغم من الظروف الصعبة، التي كانت تفرض عليه اللجوء إلى المراوغة والتملق والتزلف، استطاع أن يقوم بنشاط علمي ونظري واسع.

(٢٤) ماركس وانجلس، المؤلفات، المجلد ٤، ص ٤٢٦.

وفي مختلف ميادين العلم حاول وضع نظريات شاملة، تجمع أحياناً ما يستحيل جمعه: العلم مع الدين، المادية معَ المثالية، القبْلية (apriorism) مع التجريبية (empiricism).

تميز نشاط ليبنيتز العلمي بسعيه الحثيث لقرن النظرية بالممارسة. وقد توصل - وبصورة مستقلة عن نيوتن، وفي نفس الوقت تقريباً - إلى اكتشاف حساب التفاضل والتكامل، واخترع آلة حاسبة، تقوم بعدد من العمليات على الاعداد الكبيرة، بما فيها استخراج الجذور. وفي مناجم الفضة في هارتس اخترع وشيّد عدداً من الطواحين والمضخات المائية، ودرس كيفية استخراج الخامات، وحارب روتين ادارة المناجم، ونثر حوله، كما يقول انجلس، «أفكاراً عبقرية، دون أن يفكر أبداً فيما إذا كان سينسب إليه، أم لغيره، فضل اكتشافها»[٢٥]. كما طرح، في رسالة إلى العالم الفيزيائي دينيس بابن، فكرة التنظيم الذاتي للآلات. وكان يتناول مسائل التكنيك والتكنولوجيا في ارتباطها بالقضايات الاساسية المبدئية للعلم وللرؤية العلمية.

هذا الفهم لعلاقة النظرية بالممارسة قاده إلى رؤية جديدة لكيفية تنظيم النشاط العلمي ككل. وقد أشار، في مذكرته حول تأسيس أكاديمية برلين، إلى أن هذه الأكاديمية يجب أن تضع نصب عينيها مهمة قرن النظرية بالممارسة، والارتقاء لا بمستوى الفنون والعلوم فحسب، بل وبالزراعة والمانيفاكتورة والتجارة أيضاً.

كما اهتم ليبنيتز بالقضايا الاجتماعية. فقد وضع رسالة في اصلاح نظام الاتاوة، والغاء السخرة والحق الاقطاعي، وفي تغيير الادارة المشاعية. كذلك صاغ مشروعاً لإقامة مؤسسات للضمان، واتخاذ تدابير تؤمن العمل للفقراء. وفي مجال تحسين الخدمات العامة وضع خطة لطريقة جديدة في إنارة فيينّا، ومشروعاً لتنظيم عمل محلات بيع الخبز والحلويات، وغيرها.

مبادىء الوجود

مذهب الذرات الروحية

اقتفى ليبنيتز اثر ديكارت وسبينوزا، فقام بصياغة مذهبه في الوجود من خلال مفهوم «الجوهر» (substance). وكان ديكارت قد أرجع المادية، أو الجسمية، إلى الامتداد. أما ليبنيتز فيرى أنه لا يمكن أنْ نستنتج من الامتداد خصائص الجسم الفيزيائية، كالحركة والفعل والمقاومة والعطالة وغيرها، فلا تستخلص منه إلاّ صفاته الهندسية فقط. ولذا كان لزاماً علينا، كما يقول، أن نفترض في الجوهر تلك الصفات، التي يمكن أن ترد إليها مؤشرات الجسم الفيزيائية الاساسية.

وعلى هذا الطريق يرفض ليبنيتز ثنوية مذهب ديكارت حول الجوهر، كما يرفض قول

(٢٥) ماركس وانجلس، المؤلفات، المجلد ٢٠، ص ٤٣١.

سبينوزا بالجوهر الواحد الوحيد. فلو كان الجوهر واحداً لكانت الأشياء كلها سلبية، عاطلة. وبما أن الأشياء تملك فعلاً ذاتياً، كانت الأشياء، في حقيقتها، قوّى كلها. كل شيء ـ جوهر، ولذا فإن عدد الجواهر غير متناه. ثم إن كل جوهر، أو قوة، هو «وحدة»، أو «موناد» [٢٦]. ولكن المونادة ليست عنصراً مادياً للوجود، بل هي عنصر روحي، «ذرة روحية». وكل مونادة مفردة تتألف من نفس وجسم. ويحل ليبنيتز المسألة الفلسفية الأساسية حلاً مثالياً، فيؤكد أن العدد هـو تعبير خارجي عن سلبية المونادة ومحدوديتها. ولكن هذه السلبية ليست، عنده، إلاّ جانباً ثانوياً من المونادة، بكيفياتها الاولية ـ الاستقلالية، والفعالية الذاتية. وبفضل المونادات تتحرك المادة حركة سرمدية، أزلية، لا تفنى. ويقول ليبنيتز إنه لم يعثر أبداً على تلك الأجسام العاطلة، التافهة والحقيرة، التي يتحدثون عنها عادة. فكل ما حولنا مفعم بالنشاط، فلا جسم بدون حـركـة، ولا جوهر بدون نزوع. وبهذا الصدد يشير لينين إلى أنه من الممكن القول بأن ليبنيتز «وصل من خلال اللاهوت (theology)، إلى مبدأ الترابط المحكم (والشامل، المطلق) بين المادة والحركة» [٢٧].

إن كل مونادة هي صورة ومادة معاً، ذلك أن لأي جسم مادته وصورته. ولكن الصورة، عند ليبنيتز، غير مادية، بل هي قوة تفعل على نحو هادف، بينما الجسم قوة ميكانيكية. وبذلك يتعذر تفسير الطبيعة بالميكانيك وحده، فيتوجب إدخال مفهوم الغائية. فإن كل مونادة هي، في الوقت ذاته، أساس كافة أفعالها، وهدف لها.

وعلى هذا النحو يحاول ليبنيتز الجمع بين مذهب أرسطو في الغائية الباطنية الفاعلة في الطبيعة، وبين مذهب سبينوزا في السببية الميكانيكية. وهذه المحاولة لضم الغائية والميكانيكية تبدو جلية في آرائه عن علاقة النفس بالجسم. فالنفس غاية الجسم، لكنها غاية باطنية، إليها ينزع الجسم نفسه. والجسم، في علاقته بهذه الغاية الباطنية، ليس إلاّ أداة للنفس. إن العلاقة بين النفس والجسم لا تؤول، في رأي ليبنيتز، إلى تفاعلها، ولا إلى التأثير، أو الدعم الدائم، من قبل الإله. إنها «تناسق مسبق». فقد حدد الإله، مرة واحدة وإلى الأبد، التوافق بين الجسم والنفس، شأنها في ذلك شأن ساعتين، وفّق الصانع بينهما، فظلتا متوافقتين.

والمونادات، من حيث هي جواهر، تكون مستقلة بعضها عن الآخر، ولا وجود لأية تأثيرات فيزيائية فيما بينها، «فليس لها نوافذ، يمكن أن يدخل منها شيء أو يخرج»، على حد تعبير ليبنيتز. ولكن استقلاليتها هذه ليست عزلة مطلقة. ففي كل مونادة ينعكس النظام الكوني برمته، تنعكس

---

(٢٦) من الكلمة اليونانية «موناس»، وتعني الواحدة أو الماهية البسيطة (المعرب)

(٢٧) لينين، المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص ٦٧. (ونشير إلى أن ماجاء في هذا المقطع من حديث عن «مثالية» ليبنيتز، وعن «اللاهوت» في مذهبه، ليس واضحاً تماماً) (المعرب).

جملة المونادات كلها. وبذلك تكون المونادة « مرآة حية » للكون. وبما أن أفعال المونادة أفعال جسمية، فإن هذه الأفعال تتوقف على طبيعة الجسم، ولذا يجب تفسيرها تفسيراً ميكانيكياً، أي من خلال « العلل الفاعلة ». ولكن هذه الافعال هي، في الوقت ذاته، أفعال المونادة المتطورة، ولذا فإنها تتوقف على طبيعة النفس، فتتطلب تفسيرها من خلال « العلل الغائية ».

والتطور، عند ليبنيتز، مفهوم واسع للغاية، فكل شيء في الطبيعة يتطور. ولكن هذا التطور ليس ظهور أشياء جديدة، بالمعنى الدقيق للكلمة، ولا فناء لأخرى. إنه مجرد تغير، يطرأ على الصور السابقة، وينجم عن تحولات لا متناهية في الصغر. وهكذا ينفي ليبنيتز، من حيث المبدأ، وجود أية قفزات، أو انقطاعات، في عملية التطور المستمرة. ويبقى ليبنيتز أميناً لنظرته هذه في تناوله لمسائل التطور البيولوجي. وهنا ارسى أسس تلك النظرية الميتافيزيقية المثالية، التي عرفت فيما بعد بنظرية « التشكل المسبق » (Preformationism) والتي تعتبر أن الفرد (individual) البيولوجي لا يولد، بكل ما في الكلمة من معنى، بل يتطور من جنين، سابق عليه. ثم ألحق ليبنيتز بها نظرية « التحول » (Transformation)، التي تقول بعملية تغير متواصلة لكافة الاشياء الطبيعية. أما مسألة القوة المحركة للتطور فيحلها ليبنيتز بمحاكاة مستعارة من علم النفس. فالمونادة في تطور مستمر، ينبع من طبيعتها الباطنية ذاتها. والتنوع الكبير في الجوانب، التي يتكشف تطور المونادة عنها، يكمن فيها نفسها، ولكن ليس على نحو « مادي »، بل « مثالي »، أي على شكل تصور.

وهكذا فإن القوة، الكامنة وراء تطور المونادات جميعها، هي قوة التصور، التي يسميها ليبنيتز « بيرسيبتيا ». ولكن ليبنيتز، إذ يؤكد على أن المونادات كلها حاصلة على قوة التصور هذه، لا يطابق بين التصور والوعي. وهو يرفض قول ديكارت بأن النفس حاصلة دوما على الوعي، أو التفكير. فالوعي، في رأي ليبنيتز، لا يضاف إلى المونادات جميعاً، بل هو حصر بالكائن الذي يملك القدرة على وعي الذات على « ابيرسيبتيا »، ألا وهو الإنسان.

ومن الافتراض بأن للمونادات كلها القدرة على التصور يستنتج ليبنيتز أن الطبيعة كلها ذات نفس. وهنا يعتمد على اكتشافات عالم العضويات الدقيقة، التي تم التوصل إليها بمساعدة المجهر، الدي كان قد اخترع قبل فترة قصيرة من ذلك الحين. فإن مونادة ليبنيتز ليست شبيهة بالذرة فقط، بل وتحاكي الأجسام العضوية الدقيقة. إنها « عالم صغير »، أو « كون مركز ».

وفي مبحث التطور يقدم ليبنيتز عرضاً لكيفية الانتقال من الجماد إلى العالم الحي. فهو يرى أن المونادات تكون في درجات متفاوتة من التطور، تتحدد بالتفاوت في قدرة التصور. ففي الدرجات السفلى تقف المونادات، ذات التصور المبهم والغامض. وهذه المونادات لا تفرق موضوع

التصور لا عن ذاتها، ولا عن باقي الموجودات. وفي درجات أعلى-تتوضع المونادات، ذات التصور المشوش المضطرب، التي تميز موضوع التصور عن سائر الموجودات، ولكنها لا تميزه عن ذاتها. وعلى قمة السلم تتربع المونادات ذات التصور الواضح المتميز، فهي تميز موضوع التصور عن ذاتها، وعن كل ما عداه.

ويشكل مفهوم «الادراكات (بيرسيبتيات) الصغيرة»، أي الفوارق المتناهية في الصغر بين درجات التصور المتطور الصاعد، المفهوم المركزي في نظرية التطور عند ليبنيتز. فالانتقال من المعرفة الغامضة إلى الوضوح غير الواعي يحدث، في رأيه، على نحو مستمر متواصل، ويتم من خلال فوارق صغيرة للغاية. ومن هنا يخلص ليبنيتز إلى القول بأن كل حالة حاضرة للمونادة هي أبداً ١ ـ مفعمة بمستقبلها؛ ٢ ـ حبلى بماضيها كله. فمستقبل المونادة (تماماً كماضيها) متضمن فيها ذاتها؛ فما التطور إلاّ تفتح متعاقب لمحتواها الأولي الكامن. وفي هذا تتجلى ميكانيكية مذهب ليبنيتز. فقد كان بعيداً تماماً عن فهم التطور على أنه ظهور كيفيات جديدة، لم تكن موجودة من قبل.

نظرية المعرفة

انعكس مذهب ليبنيتز في المونادات على نظريته في المعرفة. فهو يعتبر الـ «بيرسيبتيا» حالة لا شعورية للمونادة. أما الـ «أبيرسيبتيا» فهي على العكس، وعي المونادة لحالتها الباطنية، أو، بتعبير آخر، «تأمل» (Reflection)، إن ظهور التأمل يعني الانتقال إلى عملية المعرفة. ولكن هذه القدرة ليست لجميع المونادات، بل هي وقف على أرفعها ـ على النفوس.

ويحاول ليبنيتز في نظريته المعرفية تجاوز عيوب النزعة التجريبية، وكذلك تذليل مثالب العقلانية في صيغتها الديكارتية. ولكنه ينتقد هذين النمطين من نظرية المعرفة من مواقع المثالية والقبْلية (Apriorism). فهو يسلم بمبدأ النظرية التجريبية في أصل المعرفة، والتي تعتبر الاحاسيس شيئاً لا غنى للمعرفة عنه، كما ويعرب عن موافقته على المبدأ القائل بأنه لا يوجد شيء في العقل إلاّ وسبق وجوده في الاحاسيس. ولكنه يرى ان التجربة، والاحاسيس معها، لا تستطيع أن تفسر جوانب أساسية في المعرفة، ألا وهي ضرورية بعض الحقائق وكليتها. فلا تعميم معطيات التجربة، ولا الاستقراء (induction) بقادر على أن يكون مصدراً لمثل هذه الحقائق. ولذا فإن ليبنيتز، إذ يأخذ بمبدأ التجريبية الشهير، القائل أنه لا يوجد شيء في العقل إلا وسبق وجوده في الاحاسيس، يضيف عليه: باستثناء العقل ذاته.

ويسعى ليبنيتز، الذي يسلم بوجود بعض الافكار (المعاني) الفطرية في العقل، إلى التنصل من

المذهب العقلاني المتطرف في الأفكار الفطرية، الذي ظن أن ديكارت جاء به. ونظراً لعدم اطلاعه على جميع آراء ديكارت حول هذا الموضوع، ينسب إليه، خطأ، القول بأن الأفكار الفطرية توجد في الذهن جاهزة وكاملة تماماً منذ البداية. ويرفض ليبنيتز هذا الرأي ليؤكد أن الأفكار الفطرية لا تكون جاهزة، بل توجد على شكل بدايات، أو استعدادات، يتوجب نقلها إلى حيز التحقيق. ولذا فإن الدماغ البشري لا يشبه، في رأيه لوحاً مصقولاً، بقدر ما يشبه قطعة من الرخام، عليها عروق ترسم ملامح التمثال، الذي سينحته الفنان منها.

وبالاتفاق مع مذهبه في أصل المعرفة يصوغ ليبنيتز نظريته عن شكلي الحقائق: حقائق الوقائع، والحقائق الميتافيزيقية (الأزلية). الحقائق الازلية تستخلص عقلاً، ولا تحتاج لدعم تجريبي. ويكفي للتسليم بصحتها أن نرى عدم وجود ما يناقضها. أما حقائق الوقائع (facts) فمصدرها التجربة، ولا يمكن اثباتها بالاستدلالات المنطقية وحدها. إنها تستند إلى واقعية تصوراتنا عن موضوع البحث. ولكن هذه الواقعية لا تستثني وجود وقائع مناقضة. وهنا نكون محدودين بفهم الرابطة السببية، التي بموجبها تتوضح بعض وقائع تجربتنا بالنسبة لغيرها. والقانون الأعلى لحقائق هذا النوع هو «قانون العلة الكافية»، الذي ينص على أنه لا بد لكل واقعة من أساس كافٍ، يوضح لماذا هي موجودة، وعلى أن هذا الأساس متضمن دوماً واقعة أخرى.

وإلى جانب القضايا المعرفية اهتم ليبنيتز بمشكلات المنطق. وفضلاً عن تطويره للمنطق الارسطي كان الرائد الحقيقي للمنطق الرياضي. ولكن آراءه في هذا المجال لم تنتشر إلاّ على تخوم القرنين التاسع عشر والعشرين، فلم يكن لها تأثير مباشر على تطور المنطق الرياضي المعاصر.

لم يعرض ليبنيتز آراءه العلمية والفلسفية على شكل رسائل أكاديمية جافة، بل صاغها في صورة محاورات ومحاجات، تتدفق سلاسة وحيوية. وقد أمضى أكثر من عشرين سنة في الجدل مع نيوتن حول السبق في اكتشاف حساب التفاضل والتكامل. كذلك صاغ آراءه المعرفية في صورة جدالية أيضاً، ففي عام ١٦٩٠ ظهر مؤلف لوك «مقالة في العقل الإنساني»، الذي لاقى شهرة واسعة للغاية، وكان أداة قوية لنشر افكار المادية والتجريبية المادية، بالرغم مما تضمنه من تراجعات باتجاه العقلانية. ولذا قرر المثالي ليبنيتز معارضة لوك بنظريته الخاصة، التي تدافع عن المثالية والقَبْلية في نظرية المعرفة. وعلى هذا النحو ظهر مؤلف ليبنيتز «مقالات جديدة في العقل الإنساني»، الذي يعرض فيه محتوى كتاب لوك، وينتقد موضوعاته الرئيسية. صحيح أن ليبنيتز يأخذ برأي لوك في الاصل التجريبي للمعرفة، ولكنه يستثني منها الحقائق الكلية والضرورية، التي هي، عنده، ذات منشأ قبْلي، يعود إلى العقل ذاته.

واشتهرت عن ليبنيتز نظريته في التفاؤل. فقد وضع مؤلفه « تيوديسيا » (« العدالة الإلهية ») ، في محاولة لاثبات أن عالمنا، الذي خلقه الإله، هو، بالرغم مما فيه من شرور، أحسن العوالم الممكنة. فما نراه في العالم من نقص، أو شر، هو شرط ضروري للتناسق والانسجام في الكون ككل.

وقد تضمنت فلسفة ليبنيتز، برغم ميكانيكية رؤيته للطبيعة الفيزيائية، بدايات فهم ديالكتيكي للطبيعة وللمعرفة البشرية، ساعدت على تكونها دراسته العميقة للآراء الديالكتيكية في مذاهب افلاطون وافلوطين وأرسطو. كما قاده إلى الديالكتيك فهمه الديناميكي لعمليات الطبيعة، وسعيه ـ في مبحث المعرفة ـ إلى المزج بين التجريبية والعقلانية. ولكن هذه النزعات والارهاصات الديالكتيكية لم تتطور لاحقاً، حتى وخبت وتلاشت على أيدي كريستيان فولف واتباعه الكثيرين في المانيا.

٤ ـ التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر

يقدم تاريخ فرنسا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر مثالاً كلاسيكياً على نمو وتطور اسلوب الانتاج الجديد، الاسلوب الراسمالي، في احشاء المجتمع الاقطاعي وضمن إطاره السياسي. فإن تعزز الملكية الاستبدادية المطلقة في فرنسا على امتداد القرنين السابع عشر والثامن عشر قد ساهم في تطوير القوى المنتجة ودفعها إلى الأمام. ولكن هذا الازدهار، الذي أصاب الحكم المطلق، أشاع نوعاً من العطالة في حياة « النظام القديم » السياسية، الأمر الذي زاد من حدة التناقضات بين العلاقات البرجوازية الصاعدة، التي تشق طريقها بحزم، وبين العلاقات الاجتماعية الاقطاعية، التي تقف عائقاً على طريق النظام الاجتماعي الناشيء.

وانعكس هذا التناقض جلياً في حياة المجتمع الفرنسي الفكرية. فقد أعطى الاسلوب الجديد، البرجوازي، في الانتاج والتجارة دفعاً قوياً لتطوير الرياضيات والعلوم الطبيعية، وارتبط، إلى حد كبير، بنجاحات هذه العلوم. ومع الافكار العلمية الجديدة، أفكار الرياضيات والفيزياء والميكانيك والفيزيولوجيا والطب، بدأت الآراء الفلسفية المادية تشق طريقها إلى أذهان الناس. ولكن هذه الموجة سرعان ما اصطدمت بمعارضة القوى الرجعية، وخصوصاً رجال الكنيسة الكاثوليكية، وسدنتها من رجال العلم والادب، الذين روجوا لتعاليمها.

وكانت الكنيسة لا تزال تتمتع بتأثير قوي، لا يستهان به أبداً. ومع ذلك كان الفكر التقدمي يسير إلى الأمام، برغم كل العوائق. وشهدت فرنسا، قبيل الثورة البرجوازية الفرنسية (١٧٨٩)

بأربعة عقود ، حركة فكرية واسعة وقوية ، عرفت بحركة التنوير . وقد وضع المنورون نصب اعينهم مهمة نقد ركائز الإيديولوجية الاقطاعية ، وتفنيد الاوهام والمعتقدات الدينية ، والنضال من أجل إشاعة روح التسامح الديني وحرية الفكر والبحث العلمي والفلسفي ، واعلاء شأن العقل والعلم .

قام التنوير الفرنسي ، كالتنوير الانكليزي ، على أرضية نجاحات العلم الجديد . وكان ، بدوره ، قوة نضالية ، ساهمت في انتصار الفكر العلمي . فكان بين رجال التنوير علماء بارزون (دالامبير ، مثلاً) ، دفعتهم الرغبة في اشاعة الثقافة والتنوير إلى أن يعملوا كتاباً ، وان كانت مبادىء التنوير ، التي ناضلوا من أجلها ، قد جعلت منهم فلاسفة .

ولكن التنوير الفرنسي لم يكن تياراً متجانساً في فلسفته . فإلى جانب المادية كانت هناك المثالية ، وإلى جانب التوجه الالحادي كان فيه منحى ديني . كذلك لم نكن المنابع الفكرية ، التي نهل منها المنورون الفرنسيون ، واحدة . وكان التنوير الانكليزي أحد أهم تلك المنابع . وتعود إمكانية هذا التوارث إلى أن التنوير الفرنسي ، كالانكليزي ، كان يمثل ، في جملته ، حركة الفكر الاجتماعي البرجوازي الصاعد . وقد وجد المنورون الفرنسيون في انكلترا مفاهيم ونظريات ، تعبّر خير تعبير عن أفكارهم الذاتية ، لكنها تتقدم عليهم زمنياً ، فتصلح لأن تغدو ، بمعنى معين ، مثالاً للمحاكاة .

وعلى أيدي فولتير ومونتسكيو بدأ المثقفون الفرنسيون يتعرفون على انكلترا الجديدة وثقافتها . فقد قام فولتير بنشر آراء نيوتن الميكانيكية والفيزيائية في فرنسا ، وأطلع العلماء الفرنسيين على النظم والمؤسسات الدستورية الانكليزية . وعمل مونتسكيو على تعريف الفرنسيين بالحقوق الانكليزية . كذلك تأثر الفرنسيون بأفكار لوك ، التي اطلعوا عليها أما من قراءة مؤلفاته مباشرة ، أو عن طريق المفكر الفرنسي كونديّاك .

ولكن التنوير الانكليزي ، والمادية الانكليزية خاصة ، لم تكن المصدر الفكري الوحيد للتنوير الفرنسي . فقد أفاد المنورون الفرنسيون أيضاً من التقاليد التقدمية في الفكر الفرنسي ، حيث مهد غاسندي وديكارت لظهور التنوير الفرنسي في القرن السابع عشر . كما هيأت أعمال بيير بيل لازدهار التنوير أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر .

كان غاسندي (١٥٩٢ ـ ١٦٥٥) داعية لفلسفة ابيقور المادية ومروّجاً لها . وكانت ماديته الذرية ، وتفنيده للاوهام والخرافات الدينية ، ونقده للفهم السكولائي (المدرسي) الدوغمائي لفلسفة أرسطو ، وقرنه المادية بالخلقية الصارمة ـ كانت كلها تربة خصبة ، تغذى منها التنوير الناشيء .

كما ساهم ديكارت، بفيزيائه المادية وعقلانيته المعرفية وطروحاته المنهجية، في الاعداد الفكري لحركة التنوير. وقد أفاد المنورون الكثير من الجوانب المادية في آراء ديكارت الفيزيولوجية والبيولوجية، ومن نظريته الميكانيكية في الدورة الدموية، واكتشافه للانعكاسات اللاشرطية. فمن هذه الآراء بالذات انطلق أول مفكري التنوير الفرنسي البارزين - **جولين لامتري**

ولعب **بيير بيل** (١٦٤٧ - ١٧٠٦) دوراً ملحوظاً في ظهور حركة التنوير. كان ريبياً في الفلسفة. ولكن ريبيته لم تصدر عن إيمان بعجز العقل، بقدر ما كانت أداة لنقد الدوغمائية، لا سيما في المسائل الدينية. وقد استحق، بذلك، لقب رائد التنوير الفرنسي. لقد سعى بيل، بموسوعيته النادرة، إلى إشاعة نور العلم في المجتمع الفرنسي المعاصر له. ولتحقيق هذا الهدف قام باصدار مجلة علمية، تعنى بأخبار العلم، ووضع، بمفرده، «المعجم التاريخي النقدي» (١٦٩٥ - ١٦٩٧) في مجلدين، تضمنا عرضاً للعلوم الاساسية.

تمحورت فلسفة بيل حول قضية العلاقة بين الإيمان والعقل. وقد برهن، بذكاء وحزم نادرين، على تعذر التوفيق بين مبادىء العلم وموضوعات الإيمان المستمدة من «الوحي المنزل». وكان يرى أن الافكار الدينية لا يمكن أن تستخلص بواسطة العقل، ولا يمكن أن تتفق معه. كما وتجدر الإشارة هنا إلى فكرة بيل القيمة، التي كانت جريئة إلى حد بعيد في حينها، حول ارتباط الاخلاق بالدين. فالاخلاق، عنده، لا تقوم على الدين، ولا تتوقف عليه. فمن الممكن تماماً قيام مجتمع، افراده ملحدون، ويتمتعون، مع ذلك، بأخلاق سامية للغاية.

مونتسكيو

كان **شارل مونتسكيو** (١٦٨٩ - ١٧٥٥) من أوائل رجال التنوير الفرنسي. **قوبلت مؤلفاته** الأولى - «رسائل فارسية» (١٧٢١) و«تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم» (١٧٣٤) - بحفاوة بالغة من قبل معاصريه. ثم جاء مؤلفه «روح القوانين» ليضعه في عداد كبار المفكرين السياسيين والحقوقيين، لا في فرنسا وحسب، بل وفي العالم كله.

في «التأملات» يشيد مونتسكيو بالرواقية اليونانية. وهنا يتشابك مفهوم التفاني الرواقي بمثل النظام الجمهوري الروماني، المناهض لطغيان الأباطرة. وكان امتداحه لتفاني ملاك الارض الجمهوريين يخفي وراءه استهجاناً للحكم الاستبدادي، الذي كان قائماً في فرنسا آنذاك، وادانة لفساد اخلاق المجتمع الفرنسي وانحطاطها. وفي «روح القوانين» يطرح مونتسكيو نظرية شاملة في ارتباط المعايير الحقوقية للدولة والمجتمع بالقوانين التي يحددها نمط الحكم - جمهوري، أو ملكي، أو دكتاتوري.

تتسم الأفكار الاساسية لـ« روح القوانين » بنزعتها العقلانية ومنحاها الطبيعي . ومن ذلك فهم مونتسكيو للقوانين على أنها علاقات ضرورية ، تلزم عن طبيعة الاشياء . ولكن مونتسكيو لم يحصر بحثه التفصيلي لقوانين الاجتماع في إطار مثل هذه التعميمات الطبيعية المجردة . فالمهمة ، التي يضعها نصب عينيه ، هي مهمة حقوقية ، تقوم على المقارنة بين التشريع والنظام السياسي في انكلترا وفرنسا وبين النظامين الجمهوري والامبراطوري في روما القديمة . وبذلك كان مونتسكيو أول عالم يستخدم المنهج المقارن في دراسة مسائل القانون وفقه الحق .

هذا المنهج المقارن وفرّ لمونتسكيو مادة غنية لوضع نظريته في الاشكال الاساسية للحكم وشروط ازدهارها وانحطاطها . وهو يتبع في عرضه طريقة الاستنباط (Deduction) . فمن فهم معين لأحد الانظمة ـ الجمهورية (بنوعيها : الارستقراطية والديمقراطية) أو الملكية أو الدكتاتورية (الطغيان) ـ يمضي إلى استنتاج أصلح القوانين والتشريعات في إطاره ، وكذلك صلاحيات السلطة وحدودها ، الخ . ولكن هذا البحث الحقوقي كان يعاني من نزعة طبيعية جلية . فامكانية قيام أشكال الحكم المختلفة لا تعود ، في رأي مونتسكيو ، إلى الظروف الاجتماعية التاريخية ، بل إلى التوافق بين شكل الحكم وبين ظروف البلاد الطبيعية وامتدادها الجغرافي ومناخها ، أولاً ، ومن ثم يأتي ـ بعد ذلك كله ـ نمط حياة الشعب وأشغاله الرئيسية (التجارة أو الزراعة) ودرجة رخائه (غناه أو فقره) ومعتقداته الدينية ونظراته الاخلاقية ، وغيرها .

وفي دراسته لكل من أشكال الحكم المذكورة ينظر مونتسكيو في الشروط التي تكفل له تأدية المهمة المناطة به ـ ضمان حرية الفرد ، كما ويبحث في الظروف التي يتحول فيها الحكم إلى طغيان . أما الضمانة الأساسية للحرية فتقوم في المؤسسات التي تحد من التعسف وتكبح جماحه . وهو يرى في التفاني ، أي حب الجمهورية واخلاص كل فرد للمصلحة العامة وتضحيته من أجلها ، قوةً محركة للنظام الديمقراطي ، وأساساً لازدهاره وتقدمه .

ولكن مومنتسكيو كان بعيداً كل البعد عن القول بالتغيير الثوري للمجتمع . فجميع التحولات التي يقترحها لا تتطلب تغييراً جذرياً في اسس الحياة الاجتماعية . وهو لا يكتفي بالقول بامكانية تعايش انظمة الحكم المختلفة ، التي يتحدث عنها ، ، بل ويبالغ في تقدير أمذ بقائها ودرجة استقرارها . غير أنه ضمن إطار هذه النظرة المحافظة يطرح عدداً من الآراء ، التي ارتقت به فوق مستوى الفكر الاخلاقي السياسي في عصره . فعلى النقيض من هوبس ينادي مونتسكيو بالسلم ، لا بـ« حرب الكل ضد الكل » ، قانوناً أولياً في « الحق الطبيعي » . أما القانون الاسمى للحق الدولي في المجتمعات ، التي خرجت من المرحلة « الطبيعية » البدائية ، فهو القانون ، الذي يلزم الشعوب جميعاً بأن تسعى بعضها لبعض بأكبر قدر من الخير ـ في حالة السلم ، وبأن تسبب لها أقل قدر من الشر ـ في حالة الحرب .

وفي « رسائل فارسية » يسخر مونتسكيو من طغيان الحكم المطلق في فرنسا ، ليعلن ، في« روح القوانين » ، الحكم المطلق شكلاً مناقضاً للطبيعة الإنسانية ذاتها ، مناقضاً لحقوق الشخصية وحصانتها وأمنها . وفي مجال العقوبات يضع مونتسكيو حداً فاصلاً بين الفعل العملي وبين نمط التفكير . فالعقاب يستحق على الافعال التي يقترفها الإنسان، لا على أفكاره وآرائه التي قد تتعارض مع المعتقدات السائدة. أما أن يعاقب المرء على أفكاره فامتهان فاضح للحرية. وقد وقف مونتسكيو ضد التعصب الاعمى، ونادى بالتسامح الشامل. ورفع صوته عالياً ضد اساليب التعذيب الوحشية البغيضة. وكان من أوائل الاوروبيين، الذين انبروا للدفاع عن الزنوج، واستنكر سوقهم جماعات إلى أميركا ، وطالب بمنع استرقاق العبيد .

لقد بالغ مونتسكيو في اشادته بالحكم الملكي الدستوري. وجاءت مبالغته هذه، وكذلك نظريته في الفصل القاطع بين السلطات الثلاث ـ التشريعية والتنفيذية والقضائية ، حصيلة المحدودية وضيق الافق التاريخي. ولكن هذه النظرية بالذات هي التي جعلت من صاحبها أحد أشهر كتاب عصره اطلاقاً .

فولتير

شغل فولتير (واسمه الحقيقي فرانسوا ماري أروي، ١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) مكانة خاصة في حياة فرنسا الفكرية في ذلك العصر. وقد خلد تاريخ الثقافة اسمه كاتباً كبيراً وعالماً نفسياً وفيلسوفاً للحضارة والتاريخ. وكان محاجاً موهوباً وأديباً ساخراً وهجاء لامعاً ، رفع اسم الصحفي والاديب والعالم إلى مرتبة، لم يعرفها المجتمع الاقطاعي أبداً. وقد بقي حتى آخر حياته مناضلاً حازماً ضد الكنيسة والكهنوت والتعصب الديني. وكان يمقت طغيان الملوك ورجال الكنيسة على حد سواء. وكان ذلك سبباً لما تعرض له من ملاحقات، فاضطر ـ ولما يزال شاباً ـ لمغادرة البلاد إلى انكلترا ، حيث امضى ثلاث سنوات (١٧٢٦ - ١٧٢٩)، عاد بعدها إلى الوطن، ليحرر «رسائل عن انكلترا » ، ثم أخرج عام ١٧٣٨ « مبادىء فلسفة نيوتن». وبعد إقامة قصيرة في برلين (في بلاط فربدريك الثاني، ملك بروسيا) انتقل لسكنى جنيف، حيث عاش على ضفاف بحيرتها الهادئة حتى آخر حياته. هنا ، في جو من الهدوء والوحدة، ولكن على اتصال دائم بالحياة الثقافية في فرنسا ، وضع عدداً من الاعمال الفلسفية، بينها« كانديد » (١٧٥٩) و« القاموس الفلسفي» (١٧٦٤). وقد قصد فولتير، قبيل وفاته، إلى باريس، حيث أقيم له استقبال حافل لم تشهد له العاصمة الفرنسية مثيلاً من قبل. وقد تأثر له تأثيراً بالغاً ، تسبب في مرضه، ثم في وفاته.

صحيح أن فولتير لم يبدع آراء فلسفية جديدة، ولكنه أسهم بقسط جليل في اشاعة التنوير الفلسفي بالمجتمع الفرنسي. وكان النضال ضد الكنيسة وخرافاتها، وفضح التعصب الديني، من أهم جوانب نشاطه الفلسفي. عارض الإيمان، المستند إلى «الوحي المنزل»، بالنزعة الدينية العقلانية (Deism). فرفض الدليل «الانطولوجي»[٢٨] على وجود الإله، ولكنه سلم بالحجة، التي تستدل من التناسق والنظام في العالم، ومن عقلانية الإنسان، على وجود صانع عاقل، أو علة لهذا النظام. كما كان يرى أن وجود الإله ينبع من ضرورة وجود مبدأ أعلى للارادة والنشاط البشريين. وفي إطار هذا التوجه رفض فولتير كافة تعاليم الديانات «الوضعية» حول صفات الإله، واعتبرها طروحات تفتقر إلى البرهان. ولكنه رفض، بالمقابل، الالحاد أيضاً، لكونه يشكل، في رأيه، خطراً على النظام الاجتماعي القائم على الملكية الخاصة. ولذا لم يكن يشارك بيل قوله بإمكانية قيام مجتمع من الملحدين الخلوقين.

وكانت قضية الألوهية في عصر فولتير ترتبط بقضية أخرى، ثار جدل كبير حولها، هي قضية تبرير الشر الموجود في العالم، ومسؤولية الإله عن هذا الشر. وراح فولتير في «كانديد» يسخر من تفاؤلية الدين الرسمي التقليدية، ليؤكد أن كافة سفسطات الفلاسفة ورجال اللاهوت عاجزة عن تبرير الشر القائم في العالم، عن تبرير المآسي والآلام، التي لحقت بأناس لم يقترفوا أي ذنب. فمن يستطيع أن يبرر زلزال لشبونة (عام ١٧٥٥)، الذي أودى ـ في دقائق معدودة ـ بحياة عشرات الآلاف من البشر، بينهم الاطفال والشيوخ؟! ان من الأفضل اعتبار مشكلة الشر مستعصية على العقل، بدلاً من التفنن في طرح السفسطات وانتحال الاعذار للإله، كما يفعل ليبنيتز وأمثاله.

ويبدو تأثر فولتير بفلسفة لوك المادية واضحاً في آرائه النفسية. فهو يذهب إلى أنه ليس بامكاننا أبداً تحصيل أية معرفة عن طبيعة الجوهر الروحي. فنحن لا نستطيع إدراك النفس بما هي جوهر، فإدراكنا لا يتعدى الظواهر والصفات والقدرات النفسية. كما يستحيل، عقلياً، رد ظهور النفس إلى فترة زمنية معينة: لا إلى الأزل، ولا إلى لحظة الحمل، ولا إلى الطور الجنيني، ولا إلى لحظة الولادة. ثم ان القول بوجود النفس في البدن يعني ان نحشر، في داخلنا الهاً صغيراً، قادراً على تغيير النظام الكوني برمته. ولذا يكون أكثر حكمة وتواضعاً القول بأن الناس آلات عاقلة، أو حيوانات لها عقل، أفضل منه عند باقي الحيوان، ولها غريزة، أضعف منها عنده.

ومن زاوية تجريبية لوك المادية ذاتها يتناول فولتير مسألة حرية الإرادة. فالإنسان، عنده،

---

(٢٨) أنظر الهامش رقم (١٠) في الفصل الرابع، البند (ب) (المعرب).

حر، لأنه يعي حريته الذاتية. ولكننا لا نستطيع التحدث عن حرية الإرادة، لأن الإرادة تشبه الفكرة من حيث كونها مفهوماً مجرداً، لاحقيقة واقعية. فإن ما يوجد فعلاً هو الإنسان المفكر المديد؛ وهو لا يكون حراً إلا حينما يكون قادراً على تنفيذ مايريده.

وفي فلسفة الطبيعة كان فولتير من أتباع فيزياء نيوتن المخلصين. فمن هذه الفيزياء انطلق لتطوير الفكرة القائلة بالقانونية الشاملة في الطبيعة، وليؤكد على تفوق مبدأ العلية على مبدأ الغائية فيما يخص تفسير ترابط الظواهر الطبيعية.

وفي نظرية المعرفة يحاول فولتير مزج التجريبية الحسية ببعض عناصر العقلانية. فالاحاسيس، عنده، أصل المعارف جميعاً. ولكن ثمة معرفة مطلقة، هي المعرفة المنطقية الرياضية، والمعرفة المتعلقة بالأخلاق. وهي ذات قيمة بالنسبة للإله قيمتها للانسان، فالحقيقة واحدة.

وفي الاخلاق يناضل فولتير ضد القول بفطرية المبادىء الاخلاقية، من جهة، وضد القول بكونها مجرد أعراف وتعاقدات، من جهة أخرى.

ولعب فولتير دوراً هاماً في تطوير فلسفة الحضارة وفلسفة التاريخ. وهنا انتقد باسكال، وروسو خاصة، لمعارضتها الثقافة والمدنية بالطبيعة البشرية «النقية». وكان يرى أن الرجوع إلى الحالة البدائية أمر يتناقض مع الطبيعة الإنسانية؛ فالإنسان المتحضر يعيش حياة أكثر انسجاماً مع طبيعته، منها عند الإنسان المتوحش البدائي.

كونديناك

كان **ايتين بونو دي مابلي دي كونديناك** (١٧١٥ - ١٧٨٠) من أبرز رجالات التنوير الفرنسي أصالة وتنظيماً. مرت حياته الفكرية بأطوار ثلاثة. ففي الطور الأول كان يقف على أرضية فلسفة لوك، يكملها فحسب. ثم راح، في الطور الثاني، يصوغ مذهباً حسياً أصيلاً. وعني، في الطور الثالث، ببحث العلاقة بين اشكال التفكير، بين اللغة والحساب.

في مؤلفات الطور الأول (وأهمها - «رسالة في المذاهب»، ١٧٤٩) لا يمضي كونديناك أبعد من تكرار رفض لوك لنظرية الافكار الفطرية، ويأخذ بتقسيمه لمصادر المعرفة إلى الاحساس والتأمل (Reflection). وهنا يبين كونديناك دور الادراك والانتباه والتذكر، ويميز بين الذاكرة والتصور والتعرف، ويشرح كيف أنه من هذه القدرات، وبفضل الانتباه، تتولد المعرفة. وفي مؤلفات هذا الطور يبدأ كونديناك دراسته للدور الهام الذي تلعبه الرموز في الذاكرة والفكر.

وهو يقسم الرموز، تبعاً لقيمتها في عملية المعرفة، إلى عرضية وطبيعية واصطناعية (أو شرطية، كما هو الحال في اللغة والكتابة). ويؤكد الفيلسوف أن سر المعرفة يكمن في الاستعمال الصحيح للرموز. وهو يرى أن المفاهيم المجردة ليست سوى اختزالات لمضمون تجربتنا الغني، فلو كان عقلنا قادراً على استيعاب كل هذا المضمون لما كانت ثمة حاجة إلى هذه المفاهيم. ولتجنب الاخطاء والضلالات لا بد من تحليل المفاهيم المعقدة، وردها إلى عناصرها البسيطة. ولذا كان التحليل (analysis) شرطاً لكل معرفة ومنهجاً (method) لها. ويقدم الحساب مثالاً نموذجياً على المنهج التحليلي. ولكن المعرفة التحليلية لا ترقى، في نظر كونديياك، إلى استجلاء الماهية. وبالرغم من أن كونديياك لا ينكر وجود المادة والنفس، فانه يرى أنهما، بحد ذاتهما، متعذرتان على المعرفة، وأن كل محاولاتنا لتخطي حدود عجزنا المعرفي هذا ستقودنا حتماً إلى متاهات الضلال والميتافيزيقا.

وتمثل «رسالة في الاحاسيس» (١٧٥٤) العمل الرئيسي بين أعمال الطور الثاني. هنا لا يكتفي كونديياك باستعادة أفكار لوك، بل يتناولها تنقيحاً وتطويراً. فهو يأخذ على لوك كونه، حين فرّق بين الاحساس والتأمل كمصدرين للمعرفة التجريبية، لم يدرس عملية التأمل بكل جوانبها. ولذا يغدو التأمل، عند لوك، مصدراً للمعرفة موازياً للاحساس ومساوياً له في الاهمية. ويعارض كونديياك هذه النظرة، ليؤكد أن التأمل ليس مصدراً مستقلاً للمعرفة. فالتأمل ينبع من الاحساس، ولذا فإنه شكل ثانوي من المعرفة. ولهذا السبب بالذات لا يمكن لأي نشاط تأملي أن يكون فطرياً في الذهن، وإنما يكتسب من خلال التجربة وحدها: فالادراكات والانتباهات والاحكام والارادات ترجع كلها إلى الاحاسيس (٢٩). وفي حين يرد كونديياك جميع وظائف النفس، بما فيها الرغبات والاهواء والارادات، إلى الاحاسيس القائمة في صلبها، فإنه «يعقلن» الاحساس ذاته، والتجربة النفسية كلها. وهكذا يشوب نزعته الحسية الأصيلة لون من العقلانية.

وتزداد هذه النزعة العقلانية جلاءً كلما تقدمنا باتجاه الطور الثالث من حياة كونديياك الفكرية. ففي اعمال هذا الطور (وأهمها - «المنطق»، ١٧٨٠، و «لغة الحساب» الذي نشر عام ١٧٩٨، وذلك بعد وفاة المؤلف) صار التحليل، الذي كان حتى الآن منهجاً للبحث عند كونديياك، موضوعاً للدراسة. وفي «لغة الحساب» يؤكد كونديياك أن كل لغة تحليل، وكل تحليل نوع من اللغة. وفي «المنطق» يطوّر المذهب الاسمي (Nominalism). فالمنطق تفكير. والمعاني

(٢٩) يشرح كونديياك موضوعه عن اولوية الإحساس بمثال مشهور عنه. فلو تصورنا تمثالاً، وتخيلنا أنه يكتسب تدريجياً القدرات الحسية المختلفة - الشم والسمع والذوق والبصر واللمس، فإنه سيكتسب معها كافة الوظائف العقلية والقدرة على إدراك شتى ألوان الانطباعات (المعرب).

المجردة لا توجد في الاشياء ذاتها، بل توجد في دماغنا فقط، في صورة اسماء. لا أكثر، وهذه الاسماء (والكلمات عموماً) مجرد رموز، تستخدم للتمييز الدقيق بين عناصر الادراكات المعقدة. ثم إن اللغة ليست وسيلة للاتصال، بقدر ما هي اداة للفهم. فهي التي تعلمنا كيف أنه بفعل التمثيل (analogy) الذي هو تحليل منطقي، يتم الانتقال من المعلوم إلى المجهول.

وفي «لغة الحساب» يقطع كوندياك شوطاً أبعد في بحثه هذا. فهنا يبرهن أن العدد هو صورة التحليل الصرف، الذي كان يعتبره من قبل أداة للتعبير عن النطق والتفكير. وكان هوبس قد أشار في حينه إلى أن الحساب تفكير، والتفكير حساب. أما كوندياك فيمضي بهذا الرأي إلى حد التطرف، بحيث يرى العبارة البسيطة: ٢ = ١+ ١ سرّ التفكير كله. وهكذا يتحول التفكير عنده إلى مجرد سلسلة مستمرة من المعادلات. ويميز كوندياك مرحلتين من التفكير: ١ ـ في المرحلة الأولى تحدد شروط طرح المسألة؛ ٢ – وفي المرحلة الثانية تصاغ المعادلة صياغة صحيحة، توحي بالحل ذاته. وينوه كوندياك بوجود «لهجات» متعددة في لغة الحساب، هي ١ – لغة الاصابع، التي تنمي في الإنسان ملكة الحساب في المراحل الأولى من حياته؛ ٢ ـ لغة الاسماء؛ ٣ – لغة الاعداد بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ ٤ ـ لغة الرموز الحرفية.

وهكذا بدأ كوندياك باستبدال مسألة المذهب (المنظومة System) بنظريته في أصل المعرفة، ثم استعاض عن هذه الأخيرة ببحثه للمنهج. ومن تحت الغطاء الحسي الباكر راحت تظهر النزعة الاسمية، بحيث لم يعد الاحساس سوى رمز، يمكن استبداله برمز آخر خلال عملية المعرفة. إنه مجرد «رمز حسابي»، مهمته الوحيدة ـ توفير إمكانية تداول القيم الروحية في المجتمع.

إن فلسفة كوندياك تشير إلى وجود تناقض في نظرية المعرفة لدى المنورين الفرنسيين: بين النزعة الحسية الأصيلة وبين النزعة المنطقية الرياضية الصورية. وهذا التناقض يتضح جلياً، عند كوندياك، إذا قارنا مؤلفه الباكر «رسالة في الاحاسيس» بمؤلفيه اللاحقين ـ «المنطق» و«لغة الحساب». كما يبرز هذا التناقض عند دالامبير، وعند «الموسوعيين» الفرنسيين عامة.

روسّو

شغل جان جاك روسّو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) مكانة خاصة بين أعلام التنوير الفرنسي، وكان من أكثرهم تأثيراً. ولد في جنيف، موطن اللاهوت الكالفني والحياة الأخلاقية الكالفنية. عرف، في بداية عمره، حياة العوز والتشرد. وتلقى عام ١٧٥٠ جائزة اكاديمية ديجون لقاء رسالته «مقال في العلوم والفنون»، التي أجاب فيها، ببلاغة وقوة اقناع نادرتين، عن السؤال الذي كانت الأكاديمية قد طرحته: هل ساعد تقدم العلوم والفنون على إصلاح أخلاق الناس أم لا؟ وقد

أصاب بعد ذلك شهرة واسعة. ومن مؤلفاته اللاحقة، ذات الصلة بالفلسفة: «مقال في أصل التفاوت بين الناس» (١٧٥٥) و «العقد الاجتماعي» (١٧٦٢) و «اميل، أو في التربية» (١٧٦٢) وغيرها. وتدور تأملات روسو الفلسفية حول مسألة محورية، هي مصير الفرد في المجتمع المعاصر له، بثقافته المصطنعة المعقدة، وبتناقضاته الجمة الغفيرة.

إن أهمية روسّو لا تعود إلى أفكاره الفلسفية النظرية، بل تقوم في ما طرحه من آراء إجتماعية وسياسية واخلاقية ونفسية وتربوية. وقد امتاز روسّو عن معظم معاصريه بنفاذ بصيرته وعمق تفكيره ومدى جرأته في نقد النظام الاجتماعي القائم في فرنسا.

إن فلسفة القرن الثامن عشر الفرنسية، بما فيها الفلسفة الاجتماعية، لم تمض أبعد من نقد الاقطاعية والملكية المطلقة، وذلك من زاوية المصالح البرجوازية. ولقد صورت هذه المصالح على درجة عالية من الكمال، بحيث رأت في تطلعات الطبقة البرجوازية ومفاهيمها تطلعات طبيعية ومفاهيم ملازمة للعقل البشري. ولم تكن التناقضات بين مصالح الطبقات، التي بدأت بالتمايز في إطار «الفئة الثالثة»[٣٠]، قد لوحظت أو استوعبت بعد. وكان معظم منوري القرن الثامن عشر الفرنسيين، الذين ناضلوا ضد الإيديولوجية الإقطاعية الكنسية الرسمية وضد الملكية المطلقة وإيديولوجيتها السياسية، ويزدرون الجماهير العريضة، تطلعاتها ومتطلباتها الروحية. فكان فولتير ينظر بازدراء إلى «العامة»، إلى «السواد»، وكان يخشى مغبة تزايد وعيها السياسي. ولذا عمل المنورون على نشر أفكارهم في الصالونات والمنتديات، التي تربطها خيوط كثيرة بالنبلاء ورجال البلاط.

أما موقف روسّو فكان مغايراً تماماً، حتى أن «الموسوعيين»[٣١]، وفي أوج الصداقة والتعاون معه، لم يكونوا يعتبرونه واحداً منهم. فقد كانوا يرون فيه متطرفاً جامحاً، وراديكالياً دهماوياً، تعوزه اللباقة والحصافة. وهكذا كان روسّو حقاً. فلم يقف، كما يشير المؤرخون البرجوازيون، ضد السلطة القائمة فحسب، بل وضد القوى المعارضة أيضاً، لا ضد السوروبون (كلية اللاهوتيين) فحسب، بل وضد فرني (قصر فولتير) أيضاً. ولم يكن بين معاصري روسّو من يجاريه في عمق الاحساس بتناقضات المجتمع الفرنسي آنذاك. وقد استوعب روسّو هذه التناقضات من منظور الفئات البرجوازية الصغيرة المظلومة من فلاحين وحرفيين، أي من زاوية أكثر ديمقراطية، منها لدى سعظم المنورين. وكان أساس مواقف روسّو الفكرية هذا وراء التناقضات الحادة لفلسفته

---

(٣٠) انظر الهامش رقم (١) في هذا الفصل (المعرب).

(٣١) عن «الموسوعة» و«الموسوعيين» سوف يأتي الحديث في البند السادس أدناه (المعرب).

الاجتماعية. فقد كانت انتقاداته ديمقراطية راديكالية ورجعية في آن واحد؛ تدعو الجماهير للسير إلى الأمام، نحو تصفية النظم الاجتماعية التي تضطهد الإنسان، وبالمقابل ـ تشدها إلى الوراء، بأفكار يجب نصنيفها في عداد الأفكار الطوباوية والرجعية. ثم ان التناقض الأساسي في المجتمع الفرنسي يكتسب، عند روسّو، طابعاً مجرداً، فيتخذ صورة تناقض بين الحضارة والطبيعة، بين الحياة الحسية الطبيعية، المتوازنة والمنسجمة، على حد تعبيره، وبين الفكر (العقل)، بما يعانيه من التكلف والتصنع وآحادية الجانب.

كانت عقلانية القرنين السابع عشر والثامن عشر لا ترى في الشعور نشاطاً نفسياً، متميزاً عن العقل والارادة. وعلى النقيض من ذلك لا يعتبر روسّو الشعور شكلاً مستقلاً ومتميزاً من النشاط النفسي، فحسب، بل ويصوره الشكل الاساسي الأصيل منه. فقبل العقل يظهر لدى الإنسان الشعور باللذة ونقيضها. ثم أن الشعور يتقدم على العقل لا من حيث المنشأ فقط، بل ومن حيث الأهمية. ولكن مذهب روسّو في اولوية الشعور كان يعاني من الازدواجية. فهو يشير، بحق، إلى الطابع الآحادي الجانب والمجرد للتصور العقلاني عن الإنسان وحياته النفسية. وبالمقابل، فإنه ينطوي على نزعة خاطئة تماماً، استغلها لاحقاً أنصار الرجعية الفلسفية. ألا وهي المعارضة بين الشعور، الذي يرى فيه دائرة سامية ورفيعة من الحياة النفسية، وبين العقل، الذي يصوره ميداناً أدنى وأقل أهمية. ومن روسّو تتحدر النظرية، التي تنيط الاولوية في سلوك الإنسان وحياته النفسية بالحركات والافعال الغريزية، التي هي عفوية غير واعية. وهي، في الوقت نفسه، هادفة إلى أقصى درجة. وحتى الضمير والنبوغ يتحولان، عند روسّو، إلى غرائز عليا، تتعارض كلية مع من العقل. ويقارب روسّو بين الشعور والغريزة، ليقول بأن تطور ملكتي الذهن ـ التخيل والتفكير ـ قد شوّه في الانسان اتساقه وانسجامه الأصليين، وأخل بالعلاقة الصحيحة بين متطلباته وقدراته، وأضعف قواه الطبيعية.

ولكن هذه الأفكار كانت لا تزال عند روسّو نفسه بعيدة عن النزعة البرجوازية الرجعية اللاحقة، نزعة التبرؤ من المنطق (alogism). فوجهتها اللامنطقية لم تكن واضحة تمام الوضوح، ناهيك عن جملة التحفظات والتناقضات التي تخفف من حدتها. وبالرغم من انتقادات روسّو لآحادية الجانب في المذهب العقلاني، فإنه بقي، في كثير من الأحيان، على أرضية العقلانية؛ وبالرغم من تأكيده على شأن الشعور، فإنه يسلم بالدور الكبير الذي يلعبه **النشاط المعرفي** في تطور الشعور.

ومنذ الاطروحة، التي استحق بها جائزة اكاديمية ديجون، يحاول روسّو إثبات أن تطور العلوم والفنون في عصر النهضة لم يساعد على تحسين اخلاق المجتمع، بل أساء إليها. ولكن مؤلف روسّو،

وبرغم نطرفه ومبالغته والطابع المجرد لحججه، يعبر ـ بقوة وجرأة ـ عن النقمة العارمة للدهماوي، الذي لا يرى فقط أن ثمار التقدم الحضاري بعيدة عن متناوله، بل وأن هذه الثمار ذاتها ـ في ظروف الحياة الراهنة ـ بعيدة جداً عن أن تكون مطلقة، إذ تنطوي على جوانب سلبية. فتقسيم العمل، مثلاً، شرط أساسي للتقدم، ولكنه ـ بالمقابل ـ سبب في انهيار تكامل حياة الإنسان، تناسقها وانسجامها الطبيعيين. ويأتي التخصص، هو الآخر، سبباً في ازدهار الصنائع والفنون والحاجة إلى التبادل، ولكنه، في الوقت ذاته، يزيد من تبعية الإنسان لاعمال ذوي الاختصاصات الأخرى، ويحوّله إلى مجرد جزء صغير تافه في إطار كلٍ كبير، ويتسبب في المحدودية الضيقة وأحادية الجانب المتطرفة. وعلى هذه الارضية ينشأ التباعد والاغتراب بين أصحاب المهن المختلفة، ويظهر التناقض بين النشاط الفردي والنشاط الإجتماعي. ويذهب روسّو إلى أن احد الأسباب الرئيسية لآلام البشرية يقوم في التناقض بين أوضاع الناس ورغباتهم، واجباتهم وأهوائهم، طبيعتهم البشرية ومؤسساتهم الاجتماعية، بين كونهم بشراً وكونهم مواطنين. ومن هنا جاء نداؤه: «أعيدوا للإنسان تكامله السابق، وسترون كم سيكون سعيداً كأحسن ما تكون عليه السعادة!». وبذا كان روسّو من أوائل المبادرين إلى طرح مشكلة **الاغتراب**.

وقد كان بين معاصري روسّو من رأى في معارضته الحضارة بالطبيعة ودعوةً ساذجة لرجوع القهقرى، للعودة إلى حالة ما قبل الحضارة، إلى «الحالة الطبيعية». فسخر فولتير من موقف روسّو، وصوّره مطالبة بأن تعود البشرية للزحف على أربع قوائم في الغاب الأول. ولكن روسّو كان يعرف جيداً أن لا سبيل للعودة عن التطور الذي تم. ولذا قال بأن رفض الحضارة برمتها سيعود بالإنسان إلى حالة الوحشية، غير أنه لن يغدو أكثر سعادة. فتناسق الإنسان وتكامله ووحدته يجب أن تتحقق في المجتمع، لا في «الحالة الطبيعية». وكان روسّو يرى أصل تناقضات الحضارة في التفاوت الاجتماعي، الذي يعود، بدوره، إلى التفاوت في الاملاك ـ ملكية الارض وأدوات العمل. فالمؤسس الحقيقي للمجتمع المدني المعاصر هو، عند روسّو، ذلك الرجل، الذي وقف، للمرة الأولى، ليسيج قطعة من الأرض ويصيح: «هذا ـ لي»، ووجد أناساً، بسطاء بما فيه الكفاية، ليصدقوا ذلك.

يعرض روسّو النتائج الضارة للتفاوت الاجتماعي، ولاشكال تقسيم العمل القائمة، بفكر ثاقب، وبحماس من روّعه تردي أخلاق الناس. ولكنه كان أضعف بكثير في بسطه للوسائل، التي ينصح بها للخروج من تناقضات الحضارة. فهو يدعو، من جهة، إلى إبطاء وتائر التطور التاريخي، ويؤكد، من جهة أخرى، أن إزالة العوائق، التي تعترض طريق الإنسان إلى الاتساق والتكامل، لا تتم فقط بالتطور التدريجي، وإنما بالصراع أيضاً. غير أن هذا «الصراع»، الذي يتحدث عنه روسّو، ليس صراعاً اجتماعياً، ثورياً، بل هو صراع أخلاقي، صراع المرء مع سلبياته ونقاط

ضعفه، وانتصاره على اهوائه وتحكمه بمشاعره.

ومن هنا يرى روسّو في تغيير نظام التربية مخرجاً من تناقضات الحضارة. وهو يقتفي اثر لوك ليعرض، في كتابه الشهير «إميل»، خطة لتطوير الشخصية، بعيداً عن قهر الطبيعة البشرية. وفي نظام التربية هذا تكون الاولوية للشعور. وهو يعارض العقلانية والنظر الفكري الجاف بالقوة الخلاقة للشعور الصادق، الطبيعي. ويعوّل روسّو على الشعور في قضية الدين أيضاً. فهو يؤكد في «الاعترافات» أن معيار الايمان الديني وأساسه ليس العقل وحججه، بل القلب والشعور. ويعارض روسّو، على حد سواء، معتقدات الديانة الرسمية وقانون (codex) الدينية العقلاني. ويهاجم الالحاد بحدة أكبر. فقد كان روسّو، أول الامر، أحد رجال «الموسوعة»، ثم افترق عنهم، وكان بين الأسباب، التي دعته إلى ذلك، ترويج الموسوعيين النشيط والجريء للافكار الالحادية.

وفي «العقد الاجتماعي» يذهب روسّو إلى أن الإضافة الممكنة الوحيدة إلى التفاوت الاجتماعي القائم ـ التفاوت في الاملاك والتفاوت في الواجبات ـ هي ضمان الحرية التامة والمساواة المطلقة أمام القانون. وقد لقيت هذه الفكرة، التي تعكس الطابع البرجوازي لسوسيولوجيا روسّو، عالي التقدير من قبل رجالات الثورية الفرنسية، ولا سيما اليعاقبة.

ويعبق برنامج «العقد الإجتماعي» بأفكار الديمقراطية والجمهورية البرجوازية، إذ ينص على أن حياة المجتمع السياسية يجب أن تقوم على أساس سيادة الشعب المطلقة، التي لا تتجزأ أبداً. ولذا يرفض روسّو مبدأ تقسيم السلطة إلى تشريعية وتنفيذية، ويقترح، بدلاً منه، الاستفتاء الشعبي العام في كافة الأمور السياسية الهامة.

كان تأثير أفكار روسّو عظيماً للغاية. فقد ساهم بقسط كبير في الاعداد الإيديولوجي للثورة البرجوازية الفرنسية، بالرغم من أنه كان بعيداً عن تفهم حتمية الصراع الثوري. واستطاع روسّو، بفكره الثاقب وبصيرته النافذة، أن يقترب، في رؤيته للعملية التاريخية، من استيعاب دور التناقضات كقوة محركة للتطور الاجتماعي، وبهذا استحق (وديدرو) أن يسميه انجلس ممثل الديالكتيك في فلسفة التنوير الفرنسي.

٥ ـ التنوير الألماني

كانت المانيا في القرن الثامن عشر بلداً يسير في طريق التطور الرأسمالي. بيد أن هذا التطور كان أبطأ مما كان عليه في انكلترا وفرنسا، فكان يترتب عليه تذليل صعوبات كبيرة للغاية.

ولكن عصر التنوير حلّ في المانيا أيضاً. وفي البداية كان المنورون الالمان أقل أصالة وابداعا. فسواء في ميدان الفلسفة أو في نقد «الكتاب المقدس» أو في العلم تغذى هؤلاء، في المراحل الأولى، بالافكار التي سبق ظهورها في انكلترا وهولندا وفرنسا. ثم قاموا، بعد استيعاب هذه الافكار، بتكييفها مع أوضاع بلادهم وظروفها. وبذا كانت للتنوير الالماني بعض السمات الخاصة، التي تميزه عن سلفيه ـ التنوير الانكليزي والتنوير الفرنسي.

صحيح أن المنورين الألمان ناضلوا من أجل انتصار العقل والفلسفة القائمة على العقل، وسعوا إلى حل النزاع بين الإيمان والعقل لصالح الأخير، ودافعوا عن مشروعية النقد العلمي لمسائل كانت تعتبر، حتى ذلك الحين، وقفاً على اللاهوت. ولكن هؤلاء المنورين لم يكونوا يتمتعون بتلك الروح الثورية، التي كانت لدى رجال التنوير الفرنسي. ثم ان التنوير الالماني لم يكن يهدف إلى انتزاع الحقوق من الدين لصالح العقل، بقدر ما سعى إلى إيجاد حل وسط بين المعرفة والإيمان، بين العلم والدين.

وبين التيارات الفكرية الهامة في المانيا القرن الثامن عشر برزت مدرسة **كريستيان فولف** (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤)، الذي عمل على اذاعة فلسفة ليبنيز في الجامعات وفي الاوساط المثقفة. وقد قام فولف واتباعه بصياغة الفلسفة علماً، يعتمد «المنهج الهندسي» الذي اتبعه ديكارت وسبينوزا، كما طوروا فكرة المشروطية السببية لكافة ظواهر الطبيعة. وفي مجال المعرفة أكد هؤلاء على دور العقل وأهمية قوانين التفكير المنطقي وأشكاله. وتجلت هذه النزعة واضحة في التسمية الالمانية لكتب فولف، التي سميت جميعها بـ «الافكار العقلية». ولكن فولف وتلامذته، الذين انطلقوا من عقلانية ليبنيتز وسعيه إلى وضع فلسفة علمية شاملة، موسوعية، إنما عملوا على الحط من مساعي ليبنيتز، وعززوا روح المساومة لديه، وضيّقوا ـ حتى وشوهوا أحياناً ـ مذهبه في الوجود (مذهب الاحادات ـ المونادولوجيا).

ليسينغ

كان **غوتهولد ايفرايم ليسينغ** (١٧٢٩ ـ ١٧٨١) في طليعة رجال التنوير الالماني. وقد برز ليسينغ كاتباً ومسرحياً وناقداً وفيلسوفاً في وقت واحد. وعرف مناضلاً عنيداً ضد القوى الرجعية، ضد الإيديولوجية الإقطاعية والتعصب الديني، حتى كاد يختنق في جو بروسيا الفكري آنذاك.

في مقالاته حول المسرح («الدراماتورجيا الهامبورغية») ناضل ليسينغ من أجل فن مسرحي واقعي تقدمي. وفي «لاوكوون» حيث بحث في الفرق بين وسائل التعبير في الشعر والرسم، تطلع

إلى فن، لا يقلّد صور الرسم الساكنة ولا تماثيل الكلاسيكيين، وإنما يعكس، بوسائل الشعر الخاصة، دينامية العصر وصراع الناس.

وفي الفلسفة وقف ليسينغ ضد اللاهوت الرسمي المحافظ. فذاعت في المانيا كلها أخبار الصراع الذي خاضه مع غيوتسه ـ كبير اساقفة هامبورغ. وله، بعد سبينوزا، يعود الفضل في اعتماد التناول التاريخي للكتب المقدسة ـ للتوراة والانجيل. وكان ليسينغ يرفض كافة التصورات الدينية التقليدية عن الإله، وكونه موجوداً خارج العالم؛ فهو لا يسلم إلاّ بإله، يكون بمثابة «روح العالم». وكان يرى أن قيمة الدين هي، في نهاية المطاف، قيمة محض اخلاقية.

غوته

وبين كبار المفكرين، الذين لعبوا دوراً هاماً في تطوير التنوير الالماني، كان الشاعر العبقري **يوهان فولفغانغ غوته** (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢). كان غوته خصماً عنيداً للكهنوت والسكولائية (المدرسية) والمثالية النظرانية (speculative) واللاأدرية. وكان من المعجبين بفلسفة سبينوزا، وان لم يلمح الاستنتاجات الالحادية النابعة منها. كان مادياً في فلسفته عموماً. قال بكلية الحركة والتغير والتطور في الطبيعة، التي لا ينظر إليها على أنها حشد لأجسام ميتة، بل يراها وحدة عضوية، حية، متكاملة ومترابطة. ولكن غوته كان متردداً، فلم يمض بنظرته المادية والديالكتيكية إلى نهايتها المنطقية.

كما اشتهر بين اعلام التنوير الالماني الاديبان شيلر وهيردر، والديمقراطيون الثوريون فورستر وشوبارت وزيوميه

٦ ـ مادية القرن الثامن عشر الفرنسية

شهدت فرنسا منذ أواسط القرن الثامن عشر ظهور جماعة من المفكرين المنورين، كان بينهم عدد من رجال الفلسفة المادية المرموقين. وقد جاءت مادية القرن الثامن عشر الفرنسية هذه لتشكل مرحلة جديدة في تاريخ الفلسفة المادية، تتميز، في جوانب كثيرة، عن سابقاتها من المذاهب المادية.

كانت مادية القرن السابع عشر الانكليزية ارستقراطية الطابع عموماً، مخصصة لنخبة المجتمع. وفي هولندا كان سبينوزا يحرر مؤلفاته باللغة اللاتينية، التي لم تكن بمتناول الاوساط العريضة من الشعب. على النقيض من ذلك عمل ماديو القرن الثامن عشر الفرنسيون ـ لامتري وهيلفيتيوس

وديدرو وهولباخ ـ على اشاعة أفكارهم في الاوساط، المدينية الواسعة. فلم يتوجه هؤلاء مباشرة إلى حكام أوروبا (وان كانوا لم يضيعوا فرصة محاولـة استمالتهـم إلى جـانـب آرائهـم)، ولا إلى النبلاء وحدهم، بل وإلى جمهور القراء من الطبقة البرجوازية. ولم يعرضوا أفكارهم في صورة رسائل أكاديمية أو مقالات متخصصة، بل بسطوها، على الأغلب، على شكل مطبوعات سهلة التناول، من قواميس وموسوعات وكراسات ومقالات جدالية، حررت كلها باللغة القومية ـ الفرنسية، واتسمت، فضلاً عن روعة العرض، بقوة الاقناع ولذاعة الاسلوب.

وكان لتطور الفلسفة الانكليزية في القرن السابع عشر بالغ الأثر في ظهور المادية الفرنسية. كما اعتمد الماديون الفرنسيون على ازدهار الفكر المتحرر في انكلترا. فخلف الوجوه البارزة، وجوه لامتري وهيلفيتيوس وديدرو وهولباخ، كانت تقف وجوه، لاتقلّ عنها شأناً ـ وجوه المنورين الانكليز تولاند وتيندال وشفتسبري.

وكانت آراء لوك أكثر تأثيراً في فرنسا. فقد غدت «مقالته في العقل الانساني» أحد المصـادر الرئيسية التي استقى منها الماديون الفرنسيون. وفي هذا المجال تجدر الاشارة إلى قول لوك بالأصل التجريبي للمعرفة، ونقده لنظرية ديكارت في الافكار الفطرية، وفهمه للتجربة الذي كان مادياً في خطوطه العامة. كذلك كانت من الاهمية بمكان آراؤه السياسية والتربوية. فإذا كان الإنسان، في رأي لوك، يولد بمثابة «لوحة مصقولة» (tabula rasa)، تنقش عليها التجربة كتابتها، كان لزاماً علينا القول بأن اكتمال الشخصية البشرية مشروط بالتجربة وبالانظمة السياسية. وقد أخذ الماديون الفرنسيون بالنزعة الحسية والتجريبية المادية عند لوك، بعد أن خلّصوها من شوائبها اللاأدرية والعقلانية.

ولكن المادية الانكليزية لم تكن المعين الوحيد الذي نهل منه الماديون الفرنسيون. فبين المصادر الاخرى الهامة كانت فيزياء ديكارت بماديتها الميكانيكية وآراء سبينوزا المادية في الطبيعة، والجوهر وصفاته، وفي الانسان ونفسه وصلتها بالبدن.

ومع ذلك لم تأت المادية الفرنسية مجرد استمرار للتقاليد المادية التي أبدعها التطور الاجتماعي التاريخي لانكلترا وفرنسا وهولندا، بل طورت هذه التقاليد، وأغنتها بأفكار جديدة. وفي حين كانت علوم الميكانيك والفلك المرتكز العلمي الاساسي لكبار ماديي القرن السابع عشر، كانت الأرضية العلمية، التي استند إليها الماديون الفرنسيون في القرن الثامن عشر، أوسع وأغنى. ففضلاً عن الميكانيك اعتمد هؤلاء على علوم الطب والفيزيولوجيا والبيولوجيا، وغدت أفكار ونظريات نيوتن وايلر ولابلاس ولافوازييه وبيوفون وغيرهم من العلماء البارزين الأساس العلمي لتعميمات الماديين الفرنسيين الفلسفية.

ولكن الماديين الفرنسيين كانوا أقل أصالة في مذاهبهم الاخلاقية والاجتماعية السياسية. وفي هذا المجال أيضاً تابع الماديون الفرنسيون مسيرة كبار مفكري القرن السابع عشر ـ هوبس وسبينوزا ولوك. ولكن على أيدي الماديين الفرنسيين تحررت مذاهب اولئك المفكرين من نزعتها الطبيعانية (naturalistic) المجردة. ففي حين استخلص هوبس نزعة حفظ البقاء الموجّهة للإنسان من المحاكاة بالعطالة الميكانيكية للأجسام الفيزيائية، تغدو «المصلحة» (interest) عند هيلفيتيوس وهولباخ دافعاً انسانياً، مميزاً للسلوك البشري.

وفي حين كان مفكرو القرن السابع عشر يقصرون العلم والفلسفة على عدد محدود من العلماء، المتميزين عن الشعب والمتصبين فوقه، يعتبر الماديون الفرنسيون الفلسفة ملكاً عاماً للجميع. فأفكار هيلفيتيوس وهولباخ وديدرو لم تولد في سكينة المكاتب المنعزلة، بل ظهرت وهذبت وصبغت أدبياً في صالونات هولباخ وهيلفيتيوس السياسية، في خضم النقاش والصدام بين آراء متقاربة، ولكن غير متطابقة. هذا بالإضافة إلى الطابع الجماعي، الذي تميزت به فلسفة الماديين الفرنسيين، حتى غدت كلمة «فلاسفة» في الاوساط المناوئة للتنوير البرجوازي كناية عن حزب فلسفي أو جماعة فلسفية، وسمي المنورون «الفلاسفة». وكانت هذه الكلمة تقابل بالترحيب والثناء عند البعض، وبالحقد القاتل لدى آخرين.

في الطبيعة

تشتمل فلسفة المادية الفرنسية على رؤيتها المادية للطبيعة، وعلى مذهبها في الإنسان والمجتمع.

أعطى **جوليين أوفري لامتري** (١٧٠٩ - ١٧٥١)، رائد المادية الفرنسية، الصياغة العامة لمعظم الافكار، التي جاء هيلفيتيوس وديدرو وهولباخ، وبعض العلماء الطبيعيين - بيوفون وموبرتيوي وغيرهما، فتناولوها تطويراً واغناء، وزادوها تحديداً وتعييناً.

يرى لامتري أن الصور جميعاً لا يمكن أن توجد بمعزل عن المادة، وأن المادة، بدورها، لا تتعرى عن الحركة. فإن مادة ساكنة، عاطلة هي محض مفهوم مجرد. وليس الجوهر، في نهاية المطاف، إلاّ المادة، التي لا تنطوي فقط على القدرة على الحركة، بل وعلى إمكانية الاحساس أو الشعور. وبخلاف ديكارت لا يكتفي لامتري بالبرهان على أن لكل حيوان نفساً، بل ويمضي إلى القول بمادية هذه النفس ـ الحيوانية والبشرية، على السواء. صحيح أننا لم نصل بعد إلى فهم الآلية التي بواسطتها تحصل المادة على ملكة الاحساس، ولكن من المؤكد، عند لامتري، أن كافة أحاسيسنا تعود إلى ارتباط الحواس -عن طريق الاعصاب- بالدماغ المادي. ولذا فإن أي احساس، وأي تغير يصيب الاحساس المتوفر، لا يمكن أن يحدث دونما تغير يطرأ على الحاسة المقابلة.

لقد اكتفى لامتري بالتلميح إلى عدد من الافكار الأساسية، فلم يصغها في مذهب متسق. ولكن بعده جاء بول هولباخ (١٧٢٣ - ١٧٨٩) فكان أكثر رجال المادية الفرنسية احكاماً وتنظيماً في عرضه. وقد أسفر تعاون هولباخ مع زملائه عن ظهور مؤلفه الشهير «نظام الطبيعة»، الذي شارك فيه جزئياً ديدرو ونيجون وآخرون. وكان «نظام الطبيعة» أكبر أعمال هولباخ المكرسة للرؤية المادية.

إن الفكرة الأساسية لـ«نظام الطبيعة» هي القول بإمكانية ردّ كافة الظواهر الطبيعية إلى الاشكال المختلفة لحركة الأجسام والدقائق المادية، التي تشكل، بمجملها، الطبيعة السرمدية، الازلية الابدية. وعلى هذا الطريق يدحض المؤلف كافة التصورات اللاهوتية الغيبية والمثالية حول طبيعة وعلل القوى الفاعلة في الكون.

والمادة المتحركة هي أساس العمليات الطبيعية كلها. وثمة شكلان للحركة: ١ - الحركة التي بفضلها ينتقل الجسم من مكان إلى آخر؛ ٢ - الحركة الباطنية الخفية، الناجمة عن طاقة الجسم الداخلية، أي من الفعل ورد الفعل بين الدقائق المادية المؤلفة للجسم المعني. وبالاستناد إلى تولاند يدلل هولباخ على كلية (شمولية) الحركة في الطبيعة. فكل ما في الطبيعة يتحرك. والطبيعة في نشاط دائم. فلو تأملناها ملياً ادركنا استحالة أن يكون جزء منها في سكون مطلق. وليس سكون الاجزاء، التي تبدو لنا دوماً حركة، إلاّ سكوناً نسبياً في الواقع. وبخلاف ديكارت، الذي يرد الحركة في الطبيعة إلى الإله، يرى هولباخ أصل حركة الطبيعة في الطبيعة ذاتها. فالطبيعة كلٌّ عظيم، ليس ثمة شيء خارجها أبداً. والمادة في حركة سرمدية. فالحركة صيغة ضرورية لوجودها، ومصدر صفاتها الاولية - كالامتداد والوزن والكتامة والشكل وغيرها.

إن الفهم المادي للطبيعة لا يتفق مع التسليم بأية علل خارقة. فيرى هولباخ أنه لا يمكن أن يكون في العالم إلاّ العلل والافعال الطبيعية، وأن كافة الحركات الجارية في الطبيعة تخضع لقوانين ثابتة وضرورية. أما قوانين الظواهر، التي لا تخضع لملاحظتنا المباشرة، فبوسعنا الحكم عليها عبر القياس (analogy). ثم ان قوانين العلية كلية كلية الحركة في الطبيعة. فإذا توفرت لنا معرفة القوانين العامة لحركة الأشياء أو الكائنات أمكننا، بواسطة التحليل (analysis)، اكتشاف الحركات التي تآلفت فيما بينها، في حين تبين التجربة النتائج التي يمكن أن نتوقع منها. وفوق العلل والافعال الطبيعية كلها تنتصب الضرورة الصارمة، فالطبيعة، بكل مظاهرها وتجلياتها، تفعل وفقاً للضرورة، وذلك تبعاً لماهيتها الذاتية. وبفعل الحركة يتماس الكل مع أجزائه، وتتماس الاجزاء مع الكل. وليس الكون إلاّ سلسلة لامتناهية من العلل والمعلولات، التي تصدر احداها عن الأخرى. والعمليات المادية تستثني أية صدفة، وكل غائية. وتنسحب هذه الضرورة، عند هولباخ، لتشمل

افعال الإنسان وأحاسيسه وتصوراته. تلك هي المادية الميكانيكية بعينها: فسلوك الإنسان وتصرفاته في المجتمع تعود إلى الضرورة الميكانيكية. فلم تستطع المادية الفرنسية أن تلمح أثر وجود قانونية (أو ضرورة) خاصة متميزة، ظهرت بظهور المجتمع.

وطالما أن كل شيء في الطبيعة ضروري، وبما أن ما يحدث فيها لا يمكن أن يحدث على نحو مغاير لما هو عليه، يلزم - في رأي هولباخ - انكار وجود الصدفة في العالم. فحتى في غبار العاصفة، برغم كل ما يبدو لنا من فوضى وعشوائية، لا يمكن لأية ذرة أن تتوضع فيه صدفة، فلكل منها علة معينة، بفضلها تتوضع في كل لحظة في المكان الذي توجد فيه. ومن القول بالحتمية الكلية (Determinism) يخلص هولباخ إلى نفي النظام والعشوائية، على حد سواء، في الطبيعة. فكلا المفهومين - النظام والعشوائية - أمران ذاتيان، لا يعبران إلاّ عن نظرتنا إلى حالة ضرورية موضوعية.

وقد لقي مذهب الطبيعة، المبسوط في «نظام الطبيعة»، التطوير اللاحق على يدي دينيس ديدرو (١٧١٣ - ١٧٨٤) - أبرز وجود المادية الفرنسية اطلاقاً. سار ديدرو، في تطوره الفكري، من المثالية الاخلاقية والنزعة الدينية إلى المادية في رؤيته للوجود والنفس والمعرفة، وإلى الالحاد في نظرته للمسائل الدينية. وقد انعكس هذا التطور جلياً في مؤلفات الأربعينات والخمسينات. وفي المؤلفات اللاحقة - «ابن أخ رامو» و«حوار دالامبير مع ديدرو» و«حلم دالامبير» يعرض ديدرو المادية عرضاً حياً، بأسلوب أدبي رائع، وقدرة فائقة على التفنيد، وقوة بالغة في الاقناع. وفضلاً عن هذه الأعمال الفلسفية وضع ديدرو عدداً من المؤلفات المتعلقة بالفن والجمال والنقد الفني. ففي «الصالونات» ومراسلاته مع النحات فالكونيه و«اغلوطة الممثل» يعرض ديدرو مذهباً واقعياً جديداً، واجه به نظريات مقلدي الكلاسيكية والفهم الطبيعاني (naturalistic) للحقيقة وللصدق الفنيين. وقد سعى في مؤلفاته الادبية، من روايات ومسرحيات، لتطبيق المبادىء النظرية لمذهبه الجمالي الجديد.

انطلق ديدرو، كغيره من الماديين الفرنسيين، من القول بازلية الطبيعة وخلودها ولانهائيتها. فليست الطبيعة مخلوقة لأحد، ولا يوجد سواها، أو خارجها، شيء مطلقاً.

ولكن ديدرو أضفى على المذهب المادي في الطبيعة بعض الملامح الديالكتيكية. فمن خلال آرائه حول الطبيعة الحية تلوح فكرة التطور والترابط بين العمليات الجارية في الطبيعة. وقد افلح، في عدد من القضايا، في الافلات من أسر الميتافيزيقا الميكانيكية الضيقة. فالأشياء جميعاً، عنده، تتغير، تنشأ وتختفي، ولا يبقى إلاّ الكلي. وعالمنا الذي نعيش فيه يولد ويفنى باستمرار، في

كل لحظة. وهو عالم وحيد، لم يكن ـ ولا يمكن أن يكون ـ عالم آخر سواه. وقد لقيت هذه الجوانب الديالكتيكية في فلسفة ديدرو عالي التقدير من قبل المجلس.

وأولى ديدرو عناية خاصة لمسألة التفسير المادي للاحاسيس. كيف يتولد مضمون الاحاسيس عن الحركة الميكانيكية للدقائق المادية؟ هناك إجابتان على السؤال: أما أن يكون الاحساس قد ظهر في مرحلة معينة من تطور المادة، وكشيء جديد نوعياً، أو أن يكون الاحساس ملكة، عامة للمادة بغض النظر عن شكل الجسم المادي ودرجة تنظيمه. وتبعاً للإجابة الثانية فإن كيفية تنظيم الجسم المادي لا تحدد إلاّ نوع الحيوية، لا كيفية الحيوية ذاتها، فهذه الكيفية تخص المادة بما هي مادة.

وكان ديدرو من انصار الفكرة القائلة بقدرة المادة كلها على الاحساس. كان لامتري، كما اشرنا، ميالاً إلى الأخذ بهذه الفكرة. ثم جاء الفيلسوف المادي المتردد روبينيه (١٧٣٥ ـ ١٨٢٠)، صاحب رسالة «في الطبيعة»، فدافع، هو الآخر، عن القول بأن المادة كلها ذات احساس، واعتبر الاجنة العضوية عناصر أولية مكوّنة له.

ولم يكتف ديدرو باعطاء صياغة دقيقة لهذا المذهب، بل وقام بتفنيد ودحض كافة حجج المعارضين. وفي «حوار دالامبير مع ديدرو» يبرهن على أن تفسير الاختلاف بين نفسية الإنسان والحيوان باختلاف في بنيتها الجسمية لا يتناقض مع القول بملكة الاحساس صفة للمادة عامة.

يطور ديدرو هذه النظرية ليرسم الخطوط العامة لرؤية مادية للوظائف النفسية، جاءت، في الكثير منها، استباقاً للنظرية الحديثة في الافعال المنعكسة. فهو يرى أن أشكال العشرة، عند الحيوانات والبشر، لا تشتمل إلاّ على الافعال والأصوات. والحيوانات آلات، لها ملكة الاحساس. وكذلك الناس آلات، لها ملكة الاحساس، ولكن لها، فضلاً عن ذلك، ذاكرة أيضاً. وما حواسنا إلاّ دساتين (مفاتيح clavichords) تنقر عليها الطبيعة، وكثيراً ما تنقر بعضها على الآخر. وكان ديكارت، في حينه، قد خلص من أفكار كهذه إلى اعتبار الحيوانات مجرد آلات بسيطة. أما ديدرو فيخلص إلى استنتاج مغاير. صحيح أن تركيب الإنسان يشبه الحيوان في أنه ينطوي على أشياء آلية، ولكن آلية الاشكال العضوية لا تتعارض مع نفسانيتها، حتى وتتطلب ملكة الاحساس، كصفة كلية للمادة. ومن مادة عاطلة، منظمة على نحو معين، وتحت تأثير مادة أخرى، وبفعل الحرارة والحركة، تتولد ملكة الاحساس والحياة والذاكرة والوعي والعاطفة والتفكير. ولم تكن هذه النظرية لتتفق مع التصورات المثالية عن تلقائية التفكير. ويذهب ديدرو إلى أن البشر لبسوا هم الذين يقومون بالاستدلالات العقلية، وإنما الطبيعة هي التي تفعل ذلك، فينحصر دور

الناس في أنهم يسجلون الظواهر التي تصادفهم في التجربة، والتي تستوجب أو تشترط بعضها بعضاً. غير أن النسليم بوجود العالم الخارجي مستقلاً عن الوعي، وبقدرة الحواس على عكس صفات الأشياء الخارجية، لا يعني أبداً أن الاحاسيس نسخ أو صور دقيقة عن هذه الأشياء وكان فرنسبس بيكون قد أشار في حينه إلى أن عقل الإنسان لايشبه المرآة الصقيلة، بل هو أقرب إلى المرآة الخشنة، التي تنعكس فيها الأشياء على نحو غير دقيق تمام الدقة. أما ديدرو فيرى أن الشبه بين معظم الاحاسيس وبين عللها (أصولها) لا يتعدى الشبه بين هذه التصورات نفسها وبين اسمائها. وبالاتفاق مع لوك، وجميع ممثلي مادية القرنين ١٧ -١٨ الميكانيكية، يميز ديدرو في الأشياء بين كيفيات «أولية»، أي قائمة في الأشياء ذاتها وغير مرهونة بوعينا بها، وكيفيات «ثانوية»، تنبع من علاقة الشيء بباقي الأشياء، أو من علاقته بذاته. وتدعى هذه الأخيرة بالكيفيات «الحسية». إن الكيفيات «الحسية» لا تحاكي، عند ديدرو، تصوراتنا عنها. ولكن ديدرو، بخلاف لوك، يؤكد على موضوعية الكيفيات «الثانوية»، على كون وجودها غير مرهون بوعي الذات المدركة.

في المعرفة

على أساس هذا الفهم المادي للطبيعة يبني الماديون الفرنسيون مذهبهم في ارتباط كافة أشكال المعرفة بالتجربة، بالاحاسيس، التي تتحول -في مرحلة عليا من التطور- إلى صيغ التفكير والاستدلال العقلي. وهم يرون أن المعرفة، ذات الاصل التجريبي، لا تهدف إلى الإدراك المجرد للحقيقة، بل ترمي إلى جعل الإنسان أوفر قدرة وأكثر كمالاً. هذه النظرة، التي أخذها الماديون الفرنسيون عن فرنسيس بيكون، طورها ديدرو، آخذاً بعين الاعتبار دور التكنيك والصناعة في تقدم الفكر والمعرفة. إن الشرط الضروري لكل معرفة هو استثارة النفس، الاحساس الخارجي. أما عمل الذاكرة التي تحفظ المعارف المحصلة، فيؤول إلى عمليات عضوية مادية.

إن التجربة والملاحظة هما طريقتان من طرق المعرفة عند ديدرو وباقي الماديين الفرنسيين. ومن خلال الصراع ضد مثالية ليبنيتز وثنوية ديكارت واللاهوت سعى الماديون الفرنسيون، بدءاً من لامتري، إلى إثبات أن قدرة العقل المعرفية لا تنقص من جراء اعتمادها على معطيات الحواس الخارجية، على التجربة والملاحظة. فالمعرفة، المحصلة على هذا الاساس، تصل إلى درجة عالية من اليقين، إن لم يكن إلى مرتبة اليقين الكامل.

ثم إن مشروطية النشاط المعرفي بآلية الاحساس وبالاسباب الطبيعية لا يقلل من أهمية دور اللغة في تطوير العقل. ويرى لامتري أن اللغة منظومة من الرموز، وضعها بعض الاشخاص، ثم علموها للآخرين بواسطة التمرين التلقائي الآلي. وعملية فهم قول الغير هي، عند الماديين الفرنسيين، رد فعل الدماغ المثار بالكلمات، وذلك مثل رد وتر الكمان على نقر دساتين البيانو.

وبوضع الرموز، التي تدل على الأشياء المختلفة، يبدأ الدماغ بمقارنة هذه الرموز، ويدرس علاقاتها بعضها ببعض. والدماغ يفعل ذلك بنفس الضرورة التي بموجبها، مثلاً، ترى العين الأشياء عندما تنقل الاعصاب إلى الدماغ تأثيرها على العين. وان جميع أفكار الذهن البشري تتوقف على وجود الكلمات والرموز. وكل ما يجري في النفس يعود إلى نشاط المخيلة. وأما التفاوت في المواهب العقلية فيرتبط بالاختلاف في اشكال استخدام القوة المتخيلة.

في الإنسان والمجتمع

كان الماديون الفرنسيون، كجميع فلاسفة ما قبل الماركسية، مثاليين في فهمهم للمجتمع. ولكنهم، مع ذلك، يعارضون التفسير المثالي واللاهوتي للتاريخ البشري، ويؤكدون أن العقل الإنساني، تقدم العلم والثقافة، هو القوة المحركة للتاريخ. وفي نظرتهم إلى طبيعة الإنسان والتربية والمجتمع والدولة يتبنى الماديون الفرنسيون مذهب الحتمية (Determinism)، القائل بالمشروطية السببية لكافة الافعال البشرية. غير أن كون الإنسان نتاجاً للقوى والظروف الطبيعية والخارجية لا يعفيه، بحال من الأحوال، من المسؤولية عن تصرفاته واعماله، ولا سيا المتعلقة منها بالمجتمع، فإن مشروطية الافعال البشرية لا تستثني أبداً مشروعية العقاب. والمجتمع يعاقب على الجرائم لأن نتائجها ضارة به، فلا يخفف من ضررها هذا كونها تتم وفق قوانين ضرورية. هذا ناهيك عن أن العقاب هو الوسيلة الانجح للحيلولة دون ارتكاب الجرائم مستقبلاً.

وعلم الاخلاق يجب أن يقوم على التجربة. فان ما يحرك الانسان، كجميع الكائنات الحاسة، هو ميله إلى اللذة ونفوره من الالم. والإنسان قادر بنفسه على مقارنة اللذات المختلفة، واختيار أحسنها. وهو قادر أيضاً على رسم أهداف معينة، والبحث عن السبل المؤدية إليها. ومنْ هنا تـأتي إمكانية وضع القواعد والمبادىء التي تشكل أساس الحياة الاخلاقية. والملذات الحسية أقوى الملذات، لكنها لذات متغيرة، تجلب الضرر في حال الافراط. ولذا يتوجب إيثار الملذات العقلية، فهي الأكثر ثباتاً ودواماً وارتباطا بالإنسان نفسه. والحكمة يجب ألا تنطلق من اللذة، بل من معرفة الطبيعة الإنسانية على هدى العقل.

وبما أن البشر لا يستطيعون العيش، كلاً بمفرده، فانهم يؤلفون مجتمعاً، تنظمه علاقات جديدة وواجبات جديدة. فالإنسان، إذ يشعر بالحاجة إلى عون الآخرين، يضطر بدوره إلى فعل الخير لهم. وعلى هذا النحو تتشكل المصلحة (Interest) العامة، التي تتوقف المصلحة الفردية عليها. ويرى هولباخ وهيلفيتيوس أن المصلحة الفردية، المفهومة بصورة صحيحة، تقود بالضرورة إلى السلوك الاخلاقي القويم.

ويذهب كلود ادريان هيلفيتيوس (١٧١٥ - ١٧٧١) إلى أن المهمة الاساسية لعلم الاخلاق هي استجلاء الشروط التي تضمن الوئام بين المصلحة الفردية، الموجهة لسلوك الإنسان، وبين مصلحة الجماعة. وقد كرس لهذه الفكرة رسالة خاصة، هي «في العقل». ليس الفرد، وحده، جزءاً من كلٍ أكبر، فالمجتمع، الذي ينتمي إليه، ليس، بدوره، إلاّ عنصراً لمجتمع أكبر، مجتمع الشعوب، التي تربطها عرى أخلاقية. وهذه النظرة إلى المجتمع يجب أن تغدو، في رأي الماديين الفرنسيين، دافعاً إلى تغيير الحياة الاجتماعية بأسرها. فحالة المجتمع الراهنة بعيدة جداً عن الحالة المثالية. ولكن هذه الحالة المثالية ليست «الحالة الطبيعية» أبداً، فالطبيعة، نفسها، جعلت من المستحيل على الإنسان أن يعيش بمفرده، وهي التي أرشدته إلى المنفعة المتبادلة في إطار المجتمع القائم على العقل. وبدون المنفعة المتبادلة لا تقوم سعادة المجتمع. والعقد الاجتماعي يقضي بأن يفعل المرء للآخرين ما يجب أن يفعلوه له. ثم أن الواجبات. التي ينص عليها العقد، ملزمة لكل فرد، بغض النظر عن انتمائه إلى هذه الفئة الاجتماعية أو تلك. ومن هنا يخلص الماديون الفرنسيون (هولباخ، مثلاً) إلى طرح الصفات، التي يجب أن يتمتع بها جميع البشر: حب الناس، والرأفة، والعطف، وغيرها.

ويرى الماديون الفرنسيون أن لاوجود لنظام حكم، يستجيب كاملاً لمتطلبات العقل. فالسلطة المفرطة تؤدي إلى الاستبداد، والحرية المفرطة تقود إلى نظام يغدو كل فرد فيه مستبداً؛ السلطة المركزية خطرة، والسلطة الموزعة ضعيفة لا تؤدي المهام المناطة بها. ولكن الطريق إلى الخلاص من عيوب أشكال الحكم القائمة لا يمر عبر الثورة، بل من خلال اشاعة التنوير في المجتمع. فالتربية الحكيمة هي الوسيلة الامينة لكي نغرس في نفوس المواطنين المشاعر والاستعدادات والمفاهيم والفضائل، الضرورية لتقدم المجتمع وازدهاره. ولكن نظرة الماديين الفرنسيين إلى قيمة التربية لم نكن واحدة. فكان هولباخ يرى هدف التربية في تحوير تكوين الشخصية الأولي الأصيل، أما هيلفيتيوس فيرى في الإنسان كائناً، يمكن للتربية أن تصنع منه ما تشاء. فمواصفات الطبع الأصيلة لا تعوق إمكانية تغييره بأي اتجاه كان. ثم إن عملية تربية الإنسان تمارس التأثير الحاسم على قدراته الجسدية والعقلية والاخلاقية.

وعني الماديون الفرنسيون باثبات استقلالية الاخلاق عن الدين، وامكانية قيام مجتمع من الملحدين الخلوقين. وقد أحدث هذا الرأي، وكذلك البرهان على بطلان كافة المعتقدات الدينية، ضجة كبيرة في اوساط المعاصرين. فاعتبر فولتير التهجم المباشر على مبدأ العقائد الدينية خطراً على مجتمع المالكين. حتى أن دالامبير، زميل ديدرو في «الموسوعة»، استنكر آراء هولباخ الالحادية والاخلاقية، لكونها - رغم سموها - لا ترتكز، على حد قوله، إلى أسس فلسفية متينة.

القوة الحقيقية، الموجهة للسلوك البشري، هي الانانية، المنفعة الشخصية، أي النزوع إلى اللذة والنفور من الألم. والتجربة أساس الأخلاق، فليس ثمة شعور أخلاقي خاص متميز، فحتى في الحالات، التي يبدو فيها وكأن الناس ينشدون الحق بذاته والخير بذاته، فإن الدافع لذلك هو المصلحة الشخصية المفهومة على نحو صحيح.

وبما أن المصلحة الشخصية هي التي توجه سلوك الفرد. فإن معيار الخلقية والحكمة، بالنسبة له، لا يمكن أن يكون إلاّ المنفعة التي تجلبانها. ويصح هذا على المجتمع، على الشعب ككل، فالشريف، العادل والفاضل، في نظر المجتمع هو من يجلب المنفعة. والفضيلة، بمعناها الاجتماعي، هي ارادة الخير للجميع، والرذيلة هي ما يضر بالمجتمع. والمنفعة الاجتماعية (العامة) يجب أن تكون معيار التصرفات كلها. ولذا فإن مهمة التشريع الأساسية هي الزام الجميع بالعمل وفقاً لهذا المعيار، بحيث يضحّون في سبيل ذلك حتى بمشاعرهم، بما في ذلك محبة الآخرين. ولكن المشرّع يجب ألا يرى في الاهواء شرا منكراً، وأن يأخذ بالاعتبار انها الدافع الوحيد للنشاط، فيعمل لزرع الاهواء التي تتجاوب مع المصلحة العامة.

وبخلاف روسّو، الذي يضع الحالة الطبيعية فوق الحضارة، يؤكد هيلفيتيوس على ما للثقافة والتربية والتشريعات الحكومية من فضل على الانسان. ثم إن التفاوت العقلي بين البشر يعود إلى التفاوت في تربيتهم وفي ظروفهم. ففي ظروف معينة يمكن لكل إنسان أن يرتقي قمة الابداع في أي من ميادين العلم والفن. وبوسع التربية أن تفعل كل شيء. فليست العبقرية موهبة طبيعية، بل هي حصيلة التثقيف والتعليم الهادفين. ولكن التربية يجب ألا تكون خاصة، بيتية، حيث يكمن وراءها خطر الانحراف عما هو ضروري للمجتمع، وإنما ينبغي أن تكون عامة، أو حكومية، فهذه التربية، وحدها، هي الكفيلة بتطوير المرء بالاتجاه المطلوب.

ومن أهمية التشريع بالنسبة للمجتمع تنبع أهمية نظام الحكم. فالفروق بين الشعوب لا تأتي من الخصوصيات الطبيعية للقبائل، ولا من الشروط الجغرافية، وإنما تعود، في المقام الأول، إلى الانظمة السياسية. ويخلص هيلفيتيوس من مقارنة اشكال الحكم المختلفة إلى أن الديمقراطية ـ بخلاف الارستقراطية والملكية المطلقة ـ هي النظام الوحيد، الذي يضع نصب عينيه مصلحة المجتمع كله، فيعمل كل مواطن في المجتمع الديمقراطي لخدمة الاهداف الهامة. وفي ظل الديمقراطية تنسجم المصلحتان ـ الفردية والاجتماعية، ويغدو توافقهما الدافع الوحيد إلى الفضيلة. أما الشرط الآخر ـ إلى جانب الحرية ـ لتقدم المجتمع فهو الاعتدال في المتطلبات والرغبات، الأمر الذي كرس له هيلفيتيوس رسالته «في الإنسان».

الموسوعة

كان ديدرو أبرز اعلام المادية الفرنسية اطلاقاً. تفوق على لامتري وهولباخ وهيلفيتيوس، باتساع مواهبه وبعمق تأثيره على المجتمع. لقد كان الزعيم الحقيقي للاتجاه المادي، ومناضلاً لا ينال من عزيمته شيء. فلم يفقد، حتى في أحلك لحظات حياته، إيمانه بالانتصار النهائي للحقيقة والتنوير. وقد برزت هذه الخصال على أشدها من خلال عمله في تحرير «الموسوعة» («الانسكلوبيديا»).

كان الناشرون الفرنسيون قد اقترحوا على ديدرو وضع خطة لموسوعة فرنسية، تكون على غرار الموسوعة الانكليزية التي أخرجها تشيمبرز، والتي ذاع صيتها في أنحاء أوروبا كلها. وقام ديدرو باعداد مشروع ضخم للغاية. وقد اقترح أن يتم ترتيب المقالات لا حسب التسلسل الابجدي فقط، بل ووفقاً للموضوعات أيضاً، ولجوانبها الفلسفية والاجتماعية والسياسية. وكان على الموسوعة أن تغدو أداة هامة لترويج أفكار المادية والتنوير الفرنسيين. كما كان عليها أن تغطي الانجازات التي حصلتها البشرية ليس فقط في ميادين الادب والفن والعلم والفلسفة، بل وفي مجالات التكنيك والصناعة والانتاج الصناعي والحرفي. وفضلاً عن نشر الأفكار التقدمية كان على الموسوعة أن تحارب الآراء الروتينية، وتفند الاباطيل والخرافات والاوهام...

وقد تقاسم ديدرو تحرير الموسوعة مع صديقه ـ الرياضي والفيلسوف والاديب دالامبير، الذي أوكل إليه الاشراف على قسم العلوم الرياضية والفيزيائية. ولكن ديدرو بقي، مع ذلك، المشرف الحقيقي على العمل كله.

وكان تاريخ نشر الموسوعة حافلاً بالمصاعب والملاحقات المتزايدة، تاريخ ابتعاد تدريجي عن الموسوعة لمعاونين وزملاء، لم يكونوا، في البداية، أقل حماساً من ديدرو. فقد انسحب فولتير أولاً، ثم تبعه روسّو، ولحق بهما أخيراً حتى دالامبير. وبقي ديدرو ثابتاً صامداً، لا يكل ولا يقهر. فلا المصاعب والاخطار، ولا الانقطاع في اصدار المجلدات، ولا مكر الناشرين الذين كانوا يقومون ـ خفية عنه ـ بحذف المواضيع التي قد تثير غضب الرقابة، زعزعت من إيمانه، أو نالت من عزمه على إنجاز العمل. وقد تم له إنجازه فعلاً! [٣٢]

* * *

تمثل المادية الفرنسية قمة الفكر الفلسفي المادي في القرن الثامن عشر. وقد كانت الظروف

---

(٣٢) تقع الموسوعة في سبعة عشر مجلداً، ظهر أولها عام ١٧٥١، واكتملت عام ١٧٧٢ (المعرب).

الخاصة للتطور والصراع الاجتماعي في ذلك العصر، عصر الأعداد للثورة البرجوازية في فرنسا، وراء النشاط والتأثير السياسي الكبير، الذي مارسه الماديون الفرنسيون في معالجة أهم مسائل العصر. كما زاد من أهمية المادية الفرنسية تعميمها لمنجزات العلم والفلسفة في فرنسا وانكلترا وهولندا في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

وقد لقيت المادية الفرنسية عالي التقدير من قبل كلاسيكيي الماركسية اللينينية. ففي «العائلة المقدسة» قدم ماركس عرضاً لتاريخ المادية الفرنسية، جاء -على إيجازه- حافلاً بالافكار القيمة والهامة. وقد تطرق ماركس هنا إلى المصادر النظرية للمادية الفرنسية واهميتها ومكانتها التاريخية. فنوه بأن جذورها التاريخية هي: ١ - الافكار المادية عند لوك واتباعه؛ ٢ - آراء ديكارت المادية في الفيزياء وعلوم الطبيعة عامة.

ولفت ماركس الانتباه إلى أن الماديين الفرنسيين لم يناضلوا ضد المؤسسات السياسية فحسب، بل وضد الدين واللاهوت القائم، وخاضوا صراعاً مكشوفاً ضد مذاهب القرن السابع عشر الميتافيزيقية، ضد مذاهب ديكارت وسبينوزا وليبنيتز، التي تسلم بوجود واقع مفارق، متعالٍ على الحس[٣٣].

وفي «المادية ومذهب نقد التجربة» نوه لينين بالدور الهام، الذي لعبته المادية الفرنسية، ولا سيما صياغتها للاسس الفلسفية الجذرية، المشتركة بين كافة المذاهب المادية. تلك هي: ١ - الحل المادي المتسق لمسألة علاقة الفكر بالوجود، بالطبيعة؛ ٢ - التفسير المادي للطبيعة؛ ٣ - إقامة نظرية الاحساس على أساس مادي، وغيرها. كذلك بيّن لينين شأن المادية الفرنسية الكبير في تاريخ التنوير الاوروبي، وفي تاريخ الالحاد والفكر الحر. كما وأكد لينين أن مؤلفات ملحدي القرن الثامن عشر، بحيويتها وذكائها وبراعتها، وهجومها المكشوف على اللاهوت المسيطر، يمكن أن تنفع، في الوقت الحاضر، في الدعاية المناوئة للإيديولوجية الغيبية[٣٤].

ولكن المادية الفرنسية، برغم هذه المآثر كلها، بقيت أسيرة الإطار التاريخي لعصرها. فبالرغم من صلاتها العميقة بالبيولوجيا والطب عانت آراؤها النظرية من النزعة الميكانيكية، فجاء مذهبها في الانسان أقرب إلى ميكانيكية القرن السابع عشر. ولقد تضمنت آراء الماديين الفرنسيين المعرفية عدداً من الأفكار القيمة. فقد أحيي ديدرو فكرة بيكون: **المعرفة قوة**. وطرح عدداً من الآراء الصحيحة حول دور التكنيك والانتاج في حياة المجتمع المتحضر. غير أن المادية الفرنسية لم ترقَ

---

(٣٣) انظر: ماركس وانجلس، المؤلفات، المجلد ٢، ص ١٣٩.

(٣٤) أنظر لينين، المؤلفات الكاملة، المجلد ٤٥، ص ٢٦.

إلى مستوى الفهم الديالكتيكي لعملية المعرفة.

ثم إن محدودية المادية الفرنسية تجلت، على أشدها، في آرائها الاجتماعية. فهنا تتراجع النظرة المادية المتسقة إلى الأساس الطبيعي لحياة الإنسان، ليحل مكانها التردد واللانسجام في محاولات الكشف عن القوى المحركة للعملية التاريخية. وتمتزج الافكار المادية، الخاصة بدور البيئة في تشكل الإنسان واخلاقه ومعتقداته، بفهم مثالي لسير العملية التاريخية. فيرى الماديون الفرنسيون أن مسيرة التاريخ تتحدد، في نهاية المطاف، بالتطور الفكري، بتقدم التنوير والمعرفة. أما جذور التقدم الفكري ذاته، الضاربة في تطور الانتاج المادي، فبقيت بعيدة عن متناولهم.

وكان غياب النظرة التاريخية إلى ظواهر الحياة الروحية وراء الطابع «التنويري» الذي اتسم به نقد المادية الفرنسية للدين. فإن الماديين الفرنسيين، وبرغم براعتهم وعبقريتهم في فضح الاوهام والخرافات الدينية، لم يستطيعوا الكشف عن مصدر هذه الاوهام في الأساس المادي للعلاقات الاجتماعية. ولذا كانوا يرون ان النضال ضد الدين يجب أن يتم، بصورة أساسية، في الميدان النظري. ولم يخطر ببالهم أن النجاح النهائي في هذه المعركة لن يكون إلاّ باستئصال العلاقات والتناقضات الاجتماعية، التي تجعل وجود الخرافات الدينية ممكناً.

ومع ذلك تأتي دراسة تاريخ الفلسفة المادية عصر الثورات البرجوازية (القرن ١٧ -١٨) لتؤكد صحة قول لينين: «في غضون تاريخ أوروبا الحديث كله، ولا سيما أواخر القرن الثامن عشر في فرنسا حيث اندلعت المعركة الحامية الوطيس ضد رواسب العصور الوسطى كلها، ضد الاقطاعية في المؤسسات والافكار، كانت المادية الفلسفة الوحيدة المتسقة إلى النهاية، الأمينة لكافة معطيات العلوم الطبيعية، والمعادية للاوهام والخرافات والنفاق... ولذا بذل أعداء الديمقراطية كل ما في وسعهم لـ «دحض» المادية وتقويضها والافتراء عليها والنيل من سمعتها، ودافعوا عن شتى أشكال المثالية الفلسفية، التي تؤول أبداً، على نحو أو آخر، إلى الدفاع عن الدين أو دعمه»[٣٥].

إن الاهمية التاريخية العظيمة لمادية القرن الثامن عشر الفرنسية تكمن في نضالها ضد الدين والمثالية، وفي تبنيها وتطويرها لرؤية العالم المادية، التي اكتسبت في أعمال رجالات هذا التيار الفلسفي شكلاً تاريخياً جديداً، ذا ملامح أكثر وضوحاً وجلاء.

(٣٥) لينين، المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٣، ص ٤٣.

الفصل السابع

تطور الفكر الفلسفي في روسيا عصر سيادة القنانة ونشأة البرجوازية

(منذ أواخر القرن السابع عشر وحتى أوائل الثلث الثاني من القرن التاسع عشر)

١ ـ الفكر الفلسفي في روسيا أواخر القرن السابع عشر والنصف الأول من القرن الثامن عشر

شهد القرن السابع عشر بدايات التكون التدريجي للعلاقات الاقتصادية البرجوازية في احشاء النظام الاقطاعي ـ القناني السائد. ورافق ذلك شروع المقاطعات والامارات الروسية بالاندماج في كيان موحد، فراحت الأسواق المحلية الصغيرة تنضم في سوق روسية واحدة. وواكب التحولات الاقتصادية التدريجية في اسلوب الانتاج الاقطاعي القناني تشكل الدولة الروسية المتعددة القوميات. وترسخ الملكية المطلقة. «ولم تكن إقامة هذه الروابط القومية إلاّ إقامة لعلاقات برجوازية»[1]. وقد أدى توطد الحكم المطلق وتعزز سلطة الاقطاعيين والتجار إلى مزيد من الظلم والاستغلال للجماهير الشعبية، وإلى احتدام الصراع الطبقي. وكان نضال الجماهير يتسم بطابع طبقي معاد للقنانة، عبّرت عنه أحدّ تعبير انتفاضات الفلاحين في بوفولوجية وثورة الدون بقيادة بولافين (١٧٠٧ ـ ١٧٠٨) وانتفاضة استراخان (١٧٠٥ ـ ١٧٠٦)، وانتفاضات الفلاحين في اعوام ١٧٠٥ ـ ١٧١١ في بشكيريا ومناطق أخرى.

واستدعى تطور العلاقات السلعية النقدية، وتعمق روابط السوق، ضرورة اجراء اصلاحات داخلية، وتوسيع علاقات روسيا الاقتصادية والسياسية والثقافية مع أوروبا الغربية والأقطار الآسيوية. وجاءت اصلاحات القيصر بطرس الأول، التي بدأت أواخر القرن السابع عشر واكتملت في القرن الثامن عشر، تعبيراً عن هذه الضرورة التاريخية. ولكن هذه الاصلاحات،

(١) لينين، المؤلفات الكاملة، المجلد ١، ص ١٥٤.

وبرغم تقدميتها اجمالاً ، كانت تهدف إلى توطيد دولة الاقطاعيين والتجار الروس القومية ، فرافقها استغلال قاس للفلاحين الأقنان وللفئات الكادحة الأخرى.

« فرقة العلم »

كان المؤرخ البارز والشخصية الحكومية **فاسيلي تاتيشيف** (١٦٨٦ - ١٧٥٠) والأديب ورجل الدين **فيوفان بروكوبوفتش** (١٦٨١ - ١٧٣٦) والأديب الساخر والدبلوماسي والمفكر **انتيوخ كانتيمير** (١٧٠٨ - ١٧٤٤) والمفكر العصامي **ايفان بوسوشكوف** (١٦٥٢ - ١٧٢٦) من أبرز الايديولوجيين الذين نظروا لاصلاحات بطرس الأول، وعبروا عن أفكار فئة النبلاء الأكثر تقدمية وثقافة.

دعا بوسوشكوف، مولف كتاب « البخل والغنى » والمعبر عن تطلعات التجار ، إلى تطوير المانيفاكتورة والصناعات اليدوية والتجارة والنقل البري، وإلى تشجيع فئة التجار التي « تزين المملكة ». ودان الخمول والتبذير ، ونادى بتخفيف عبء الأقنان، وبسن قانون يحد من الفروض الاقطاعية على الفلاحين. وكان يرى ضرورة تشكيل مجالس لإعادة النظر في القوانين القديمة، ولاستصدار قوانين جديدة.

وعارض اعضاء « فرقة العلم » - تاتيشيف وكانتيمير ، وبروكوبوفتش إلى حد ما - الدوغمائية الكنسية الجامدة بـ « حقائق العقل الحية »، ودافعوا عن تطور المعارف العلمية والفلسفية بصورة مستقلة عن الكنيسة، وبينوا ضرورة نشر التعليم واجراء الاصلاحات التقدمية في روسيا. وبذا مهدوا الطريق لنمو العلم والثقافة في روسيا ، وكانوا أسلافاً للعالم الروسي الكبير لومونوسوف. كما ناضل هؤلاء ضد الزعامة البايارية[٢]، التي كان من منظريها البطريرك يافورسكي والأسقف لوباتينسكي، رئيس الأكاديمية الدينية.

آراؤهم الفلسفية

انطلق أعضاء « فرقة العلم » من مواقع مثالية، فاعتبروا الكون مخلوقاً للإله. ولكن آراءهم الفلسفية حول عدد من المسائل تجاوزت إطار النظرة الدينية، وكانت أحياناً - لا سيما عند كانتيمير وتاتيشيف - تمثل معارضة غير مباشرة للتعاليم اللاهوتية.

فقد كان كانتيمير وتاتيشيف يصران على عدم تدخل الكنيسة في شؤون العلم، فالعلم، وحده، صاحب الحق في الحكم على الحقائق النابعة من « العقل الطبيعي ». وبذلك روّج هذان المفكران

(٢) البايار - كبار الاقطاعيين في روسيا (المعرب).

لمذهب « ثنائية الحقيقة »، الذي كان تقدمياً في ذلك العصر، فكان يدافع عن استقلالية العلم عن الدين، ويساعد على تحريره من ربقة الدكتاتورية الكنسية.

وكان بروكوبوفتش يرى أن على الفلسفة، كمبحث مستقل، أن تهتم بـ « الحقيقة الطبيعية »، أي المستقاة من الطبيعة، لا من الكتب اللاهوتية. وذهب تاتيشيف، في مؤلفه « حديث صديقين عن جدوى العلوم والمدارس »، إلى أن الفلسفة يجب أن تتطور بصورة مستقلة عن اللاهوت، وأنها مدعوة لدراسة الأجسام الطبيعية، بما فيها جسم الانسان. واعترض على اعتبار الكابالا والسحر وقراءة الكف وغيرها من العلوم الكاذبة جزءاً من الفلسفة. فالفلسفة، عنده، تتألف من مباحث الميتافيزيقا والطبيعة والمنطق والأخلاق. أما مهمتها فهي منح البشر « معرفة الأمور الطبيعية ».

وعلى النقيض من اللاهوتيين دافعت « فرقة العلم » عن نظرية مركزية الشمس في الكون، وعن القول بلانهائية العالم وبامكانية وجود حياة على الكواكب الأخرى. ولم تأت من قبيل الصدفة ترجمة كانتيمير لكتاب فونتينيل الشهير « مناقشات حول كثرة العوالم »، الذي يبسط نظرية مركزية الشمس وفكرة تعدد العوالم ولانهائية الكون وفرضية ديكارت الانشوطية (الدوّارة). وقد زوّد كانتيمير الترجمة الروسية بمقدمة وتذييلات. وبعد نشر الكتاب في روسيا عام ١٧٤٠ تم سحبه من جميع المكتبات بناء على طلب المجمع الكنسي، الذي رأى فيه مؤلفاً « مناهضاً للدين الحنيف، ومنافراً للخلق القويم ».

وكان أعضاء « فرقة العلم » يستشهدون في مؤلفاتهم بالأحكام العلمية والفلسفية الواردة في أعمال كوبرنيق وديكارت وبيل ونيوتن وبيكون وغاليليه وغاسيندي وسبينوزا وليبنيتز وغيرهم. وقد انتقدوا سكولائية (مدرسية) العصر الوسيط، واعتبروها عقيمة وباطلة. ولكنهم لم ينفوا وجود الإله، ولم يشككوا في حقيقته. الإله، عند بروكوبوفتش، « عقل أكمل »، وجدت فيه « النماذج الأولى » لكافة « المخلوقات »، للأشياء والظواهر المادية. والانسان، عنده، يتألف من جوهرين: روحي ومادي. الجوهر الروحي خالد أبدي، أما المادي ففان زائل. والأجسام المادية في الطبيعة تكون عاطلة وسلبية بحد ذاتها، فالصورة هي التي تسبغ عليها الفاعلية أو الحركة. والأشياء ليست سرمدية، والسرمدي فيها هو صورتها فقط.

وانتقد كانتيمير، في مؤلفه « رسائل عن الطبيعة والانسان » الذي كتبه في أواخر حياته، نظرية التشكل المسبق [٣] (Preformationism)، واعتبرها نظرية « غير مفهومة » و « غير معقولة ». وكان يقدّر عالياً اكتشافات ديكارت وهارفي في ميدان فيزيولوجيا الانسان، ويعتبر أن الدماغ هو

---

(٣) وتذهب إلى أن تطور الكائن العضوي الناضج محدد مسبقاً في الجنين (المعرب).

الأساس الذي يكمن فيه « كل ذكاء العقل وشطارته ». فعن هذا الدماغ « تصدر كل العروق والأرواح، التي هي من الرقة واللطافة بحيث تتعذر رؤية أي منها، ولكنها من القوة والصحة بحيث تسيّر جسم الانسان». ولكن كانتيمير يرفض، في المؤلف ذاته، مذاهب الذريين القدامى، ويقول بحرية الإرادة وبـ « الخالق الكلي الجبروت »، الذي صنع العالم من عدم، ويسيّره وفقاً لمشيئته، كما ويؤيد فكرة الغائية في الطبيعة.

وفي نظرية المعرفة تأرجح كانتيمير وتاتيشيف، وبروكوبوفتش خاصة، بين الحسية المادية والعقلانية المثالية. فكان بروكوبوفتش يرى « أن الحقيقة هي توافق الحكم مع موضوعه، أما الخطأ فهو عدم التوافق مع الموضوع». وكان يعتبر العقل البشري و « البحث والتفسير الشخصيين » والحجج الفيزيائية والرياضية معياراً لـ « الحقيقة الطبيعية »، أما « الحقائق » اللاهوتية فيسلم بصحتها كما جاءت في الكتاب المقدس، الذي يجب تأويله مجازياً، لا فهمه حرفياً. ويفسر كانتيمير ظهور الأفكار (المعاني) أما بتأثير الأجسام الخارجية على الحواس، أو بتآلف أفكار مع أخرى.

وكان تاتيشيف من أوائل المفكرين الروس الذين وضعوا تصنيفاً للعلوم. وقد قسّم العلوم، بحسب أهميتها الاجتماعية، إلى: « ضرورية » (اللغة والاقتصاد والطب والمنطق والقانون واللاهوت) و « مفيدة » (النحو والبلاغة والحساب والهندسة والميكانيك والعمارة والفيزياء والكيمياء والتشريح والنبات والفلك والجغرافيا والبصريات والتاريخ والتقويم ودراسة اللغات الأجنبية) و « كمالية » (الشعر والرسم والموسيقا والفروسية) و « فضولية »، أو « غير نافعة » (كالسيمياء) و « ضارة » (كالرمل). وكانت لهذا التصنيف، برغم كل محدوديته، قيمة ايجابية ملموسة في نشر المعارف العلمية وفي النضال ضد الخرافات الباطلة والعلوم المزيفة.

٢ ـ مادية لومونوسوف

كان **ميخائيل لومونوسوف** (١٧١١ ـ ١٧٦٥) عالماً ومفكراً مادياً بارزاً، ترك أثراً خالداً على تطور الفكر الانساني العلمي والفلسفي. ولد في أسرة صياد للأسماك قرب خولموغور بمقاطعة ارخانغلسك. وقطع عام ١٧٣٠ الطريق إلى موسكو سيراً على الأقدام لينتسب إلى الأكاديمية السلافية اليونانية اللاتينية. وفي عام ١٧٣٥ أوفد لمتابعة الدراسة في اكاديمية العلوم ببطرسبورغ، ثم في جامعة ماربورغ بألمانيا، حيث درس الميكانيك والفيزياء والتعدين وعلوم أخرى. واطلع، في الوقت ذاته، على مؤلفات المفكرين اليونانيين القدامى وديكارت وليبنيتز وك. فولف وفلاسفة آخرين. وبعد عودته إلى روسيا عام ١٧٤١ عمل في اكاديمية بطرسبورغ، حيث توصل إلى عدد من

الاكتشافات العلمية ذات الأهمية العالمية. وقد أعدّ كثيراً من المشاريع المتعلقة باستغلال ثروات روسيا وتطوير الزراعة والصناعة والنقل البحري فيها. كما أسَّسَ جامعة موسكو، التي تعرف اليوم باسمه.

كان لومونوسوف من أنصار الملكية المتنورة. دان تخلف روسيا الاقطاعية، وعني بمصير الوطن، الذي أراد له أن يكون في عداد البلدان المتقدمة. وطالب بحماية الشعب من تعسف سلطة الأغنياء، واستنكر جهل رجال اللاهوت وخولهم وتطفلهم.

رؤيته المادية للطبيعة

أرسى لومونوسوف أسس التقاليد المادية في العلوم والفلسفة الروسية. وقد ناهض الغيبية والمثالية، وفتح آفاقاً جديدة في العلوم بجمعه بين الأبحاث التجريبية الجريئة وبين التعميمات النظرية العميقة. وكان يزدري العلماء والفلاسفة الذين يكتفون بما أعطاه أسلافهم، فلا يعنون بتطوير العلم واغنائه باكتشافات ونظريات جديدة. لم يكن له، في ظل تسلط الكنيسة، أن يقف علناً ضد تعاليم « الكتاب المقدس »، ولكنه أصرّ على أن يستهدي العلم بمبادئه الخاصة وأن يعتمد طرائقه الخاصة في البحث، وألحّ على عدم تدخل اللاهوت في شؤون العلم والفلسفة. وكان يؤكد أن على العلم الاعتماد على الحقائق والملاحظات والتجارب، وليس على نصوص الكتب المقدسة، وأن على الفلسفة السير يداً بيد مع العلوم الطبيعية، فلا تستقي معلوماتها من قصص الكتب المقدسة، ناهيك عن أن هذه القصص يجب أن تفهم على أنها استعارات وتمثيلات. وكان يذهب إلى أنه يتوجب على علماء الطبيعة ألاّ يتجاهلوا قيمة التعميمات النظرية والاستنتاجات الفلسفية، وإلى أن المعرفة لا تكون فلسفية إلاّ إذا ارتبطت بالطبيعة، فتعنى بتفسير التحولات الجارية فيها. فالفلسفة تبرهن على أنه « لا شيء يحدث بدون أساس مسوّغ ».

نظر لومونوسوف إلى الطبيعة وقوانينها من زاوية مادية. وقد اعتمد « طريقة التفلسف القائمة على مذهب الذرة »، فبرهن تجريبياً على قانون حفظ المادة والحركة، وطوّر فرضية تكوّن المادة من دقائق صغيرة، والنظرية الميكانيكية في طبيعة الحرارة. صاغ آراءه المادية حول الطبيعة منذ المؤلفات الأولى. وفي ذلك يقول: « الطبيعة غاية في البساطة، بحيث يجب رفض كل ما يتناقض مع هذه الحقيقة ». وهو يعرّف المادة على أنها « شيء ممتد، كتيم، قابل للتجزئة إلى دقائق غير حساسة »، وأنها « ما يتألف منه الجسم، وتتوقف عليه ماهيته »[(٤)]. أما الفعل ورد الفعل والعطالة، وكذلك باقي مظاهر الأجسام وصفاتها، فترتبط كلياً بالمادة، ولا تتوقف على قوى خارقة غيبية.

(٤) لومونوسوف. المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، موسكو ـ لينينغراد، ١٩٥٠، ص ١٠٧، ١٣٥، ١٧٣.

ومع أن لومونوسوف كان، كغيره من فيزيائيي وفلاسفة القرن الثامن عشر الماديين، يعتبر الكتلة والكتامة من الصفات الداخلية للمادة، فقد راح يرتسم لديه تصور أوسع وأغنى عن المادة، التي تشتمل، كما يقول، على «كافة التغيرات الجارية في الطبيعة». وبهذا الفهم الواسع للمادة تميزت محاكماته عن «طبيعة الأجسام».

إن قوانين الطبيعة، في رأي لومونوسوف، ذات أصل طبيعي. وهذه القوانين تحتكم أجسام العالم، وكذلك الدقائق الصغيرة المؤلفة لها. وكان لومونوسوف يعتبر الضوء والكهرباء والمغناطيسية والحرارة والبرودة والكيفيات «الأولية» و«الثانوية» كلها أشياء مادية، ويؤكد على أنه لا وجود لفرق جوهري بين الكيفيات «الأولية» و«الثانوية»، فهذه وتلك جزء من طبيعة الأشياء نفسها، وموجودة وجوداً موضوعياً. وفي صلب بنيان العالم تقوم دقائق صغيرة، يدعوها لومونوسوف (بالاتفاق مع ليبنيتز) «مونادات» (أحادات)، وأحياناً ـ «ذرات». غير أنه، بخلاف ليبنيتز. لا يتحدث عن ذرات روحيه، بل عن دقائق مادية، عن مونادات فيزيائية غير قابلة للانقسام، عن ذرات مادية مكوّنة للأجسام. ولكن المونادات الفيزيائية، برغم كونها دقائق مادية صغيرة وغير قابلة للانقسام، تشغل حيزاً في المكان، لأن لها امتداداً، وقوة عطالة، وحركة أوسكوناً، ووزناً معيّناً [5].

ويربط لومونوسوف كل التغيرات التي تطرأ على الأجسام بحالة المونادات (الذرات) الفيزيائية وبطبيعة حركتها. وهو يرى أنه على الرغم من كون «المونادات دقائق غير حاسة، ولا يمكن رؤيتها على انفراد، ولا يمكن، بالتالي، رؤية حركتها»[6]، فإنها تتحرك على أنحاء مختلفة ـ حركة دورانية وانسحابية واهتزازية. وإن قول لومونوسوف بالبنية الذرية للأجسام وتفسيره للكيفيات الأولية (الامتداد والوزن والعطالة والشكل) والثانوية (الحرارة والبرودة واللون والرائحة والطعم والمرونة وغيرها) بخصائص المونادات الفيزيائية وطبيعة حركتها، يشكل دليلاً على أنه قد انطلق، في حقيقة الأمر، من الاعتراف بوحدة الوجود المادية، التي تتجلى في البنية الذرية ـ الجزيئية للمادة.

وكان لومونوسوف أول من أقام البرهان النظري والتجريبي على قانون حفظ المادة والحركة في الطبيعة، فسبق بذلك لافوازييه بـ ٤١ عاماً. فبعد احراقه قطعة من المعدن في دورق مغلق استنتج أن كمية المادة لا تزيد ولا تنقص، بل تبقى ثابتة دائماً. وقد عمم لومونوسوف هذا القانون على الحركة أيضاً. وظهرت الصيغ الأولى لهذا القانون منذ عام ١٧٤٧، وذلك في «تأملات في سبب

---

(٥) المصدر السابق، ص ١٩٥، ١٩٧، ٢١٩.

(٦) المصدر السابق، ص ٢٢٥.

الحرارة والبرودة». وفي عام ١٧٤٨ قام بصياغة أفكاره هذه صياغة دقيقة. ففي رسالته إلى ايلر يطرح، في معرض بسطه لأبحاثه في ميدان «الفلسفة الجسمية»، قانون حفظ المادة والحركة «قانوناً كلياً للطبيعة»: «فإن كافة التغيرات الجارية في الطبيعة تحدث بحيث أنه إذا أضيف شيء إلى آخر فإن هذا الشيء المضاف يؤخذ من شيء ثالث، وهلم جرا. فبمقدار ما تضاف مادة إلى جسم ما تقل مادة جسم آخر، وبقدر ما أنام من ساعات تنقص ساعات فترة اليقظة... وبما أن هذا قانون كلي للطبيعة فإنه يشمل أيضاً قواعد الحركة. فالجسم، الذي يعطي دفعة لجسم آخر، فيحركه، إنما يفقد من حركته نفس القدر الذي أعطاه لذلك الجسم»(٧).

وانطلق لومونوسوف من قانون حفظ المادة والحركة، بوصفه «الأساس الرئيسي للعلوم الطبيعية»، ليطرح مسألة أصل الحركة، التي كان يعتبرها ملازمة للمادة وشكلاً خاصة من فعاليتها الداخلية. وقد صاغ هذا الموضوعة المادية الهامة في مؤلفه «حول ثقل الأجسام وأزلية الحركة الأولى» (١٧٤٨)، حيث يعطي برهاناً مقنعاً على أن الحركة الأولى لا يمكن أن يكون لها بداية أبداً، بل وجدت منذ الأزل. وعلى هذا النحو يدحض لومونوسوف التعاليم التي تقول بدفعة الهية أولى، والتي روّج لها الكثير من علماء القرنين ١٧ - ١٨. وفي ذلك يقول: «لنفرض أن الحركة الأولى لم تكن موجودة منذ الأزل، فكان وقت لم تكن موجودة فيه، وكان الجسم المتحرك ساكناً حتى جاءت لحظة حرك فيها. فمن هنا يلزم أنه كان ثمة شيء خارجي ما حركه، ولذا فإن الحركة الأولى لم تكن أولى؛ وهذا تناقض واضح. وهكذا يجب القبول بالرأي المناقض، والتسليم بأنه ليس هناك بداية للحركة الأولى، بأنها أزلية»(٨).

وأكد لومونوسوف على أن الجاذبية، هي الأخرى، «حركة مشتقة، فهي ترتبط بجسم محرك آخر»، ولذا «لا يصح ربط خاصية الأجسام الفيزيائية هذه بالإرادة الإلهية، أو بقوة خارقة أخرى»(٩).

وطوّر لومونوسوف النظرية الميكانيكية عن الحرارة، فرفض الفرضيات القائلة بوجود «مادة الحرارة» كمصدر للحرارة، و«مادة البرودة» كمصدر للبرودة، إلخ، ليؤكد «أن العلة الكافية للحرارة تكمن في الحركة الدورانية لدقائق المادة ذاتها»(١٠). وإلى جانب النظرية الميكانيكية عن الحرارة عالج لومونوسوف النظرية الحركية عن الغازات، ومسألة طبيعة الظواهر الكهربائية في

---

(٧) المصدر السابق، المجلد الثاني، ص ١٨٣، ١٨٥.
(٨) المصدر السابق، ص ٢٠١، ٢٠٣.
(٩) المصدر السابق، ص ١٩٧.
(١٠) المصدر السابق، ص ٧٩.

الصواعق، وقضية جوهر « التألقات الشمالية »، وأسهم بقسط كبير في وضع النظرية الموجية عن الضوء.

وتضمنت فلسفة لومونوسوف، برغم أن ماديته كانت ميكانيكية في جملتها، بعض العناصر الديالكتيكية، التي انعكست في آرائه حول ارتقاء الطبيعة. وقد بسط أفكاره عن التغير والتطور في كتابه « أسس التعدين » (١٧٦٣)، حيث يقول بأن الطبيعة، والمملكة النباتية والحيوانية، وكل العالم المرئي، تتغير وتتحول دوماً وأبداً. وهذه التغيرات حدثت في الماضي « عدداً لانهائياً من المرات »؛ وهي تحدث الآن، وسوف تحدث في المستقبل. ومن دراسة الطبقات الأرضية طرح لومونوسوف افكاراً مبتكرة عن تكوّن الجبال والخامات والفحم الحجري والنباتي والنفط والتربة والكهرمان، واستنتج أن كوكبنا أقدم بكثير مما تزعم الكنيسة. وبذا شكك في تعاليم التوراة عن خلق الإله للعالم. وقال لومونوسوف بلامحدودية العوالم، وطرح فرضية جريئة عن امكانية وجود الحياة على الكواكب الأخرى، واكتشف عام ١٧٦١ الجو المحيط بكوكب الزهرة.

نظرية المعرفة

في نظرية المعرفة وقف لومونوسوف على أرضية مادية. فقد كان يعتبر الانطباعات الحسية، التي يحولها العقل إلى مفاهيم وأفكار (معان) أساساً للمعرفة ومنطلقاً لها. وكان يربط كل التغيرات في حواس الانسان بتأثير الأجسام المحيطة به. وهو يرى أن المفاهيم والأفكار مجردة من الواقع. « فالمعاني هي التصورات القائمة في ذهننا عن الأشياء والأفعال. فمعنى « الساعة »، مثلاً يتكون لدينا عندما يتصور ذهننا الساعة أو منظرها، دون أن تكون بين أيدينا. كذلك يتكون لدينا معنى « الحركة » عندما نرى أو نتصور شيئاً يغير مكانه باستمرار »[11]. ويقسم لومونوسوف الأفكار إلى « بسيطة » و « مركبة ». فالأفكار البسيطة تتألف من « تصور واحد » (« ليل »، مثلاً)، أما الأفكار المركبة فتتألف من « تصورين أو أكثر، مترابطين فيما بينهما » (« في الليل يسكن الناس بعد العمل »، مثلاً). وهو يؤكد أنه لا يجوز الخلط بين الأفكار المجردة عن الواقع وبين الأفكار الغيبية المستقاة من التنجيم وما شابهه من العلوم الزائفة.

لم ينف لومونوسوف دور الخيال في معرفة الواقع، ولكنه كان ينصح بعدم الانقياد له، وبالتوفيق بينه وبين الواقع والتجربة: « انني أفضل تجربة واحدة على ألف رأي قائم على الخيال وحده ». بيد أنه لاحظ، في الوقت ذاته، محدودية المعرفة القائمة على التجربة، إذا لم تدعم بالتعميمات العقلية النظرية: « إن أولئك الذين لا يعولون، في سعيهم لاستخلاص الحقيقة من

---

(١١) المصدر السابق، المجلد ٧، ص ١٠٠.

التجربة، إلاّ على أحاسيسهم الخاصة، لا يرجعون غالباً إلاّ صفر اليدين، فهم لا يلاحظون الأفضل، الأهم، أو لا يستطيعون الاستفادة مما يلاحظون ويدركون بواسطة الأحاسيس الأخرى »[١٢].

إن فلسفة لومونوسوف المادية، التي اعتمدت على نجاحات العلوم الطبيعية، قد احتوت ـ برغم أنها لا تزال ميكانيكية في أساسها ـ على فكرة التطور، وشكلت انجازاً كبيراً للفكر الفلسفي الروسي والعالمي في القرن الثامن عشر، وكان لها أثرها الخلاّق على تطور الفلسفة والعلوم الطبيعية.

٣ ـ منورو النصف الثاني من القرن الثامن عشر

تحت تأثير انتفاضة بوغاتشوف الفلاحية، والفكر التقدمي في الغرب، تكوّنت الآراء الاجتماعية السياسية للمنورين الروس في النصف الثاني من القرن الثامن عشر: **ديمتري انيتشكوف (١٧٣٣ ـ ١٧٨٨) وسيميون ديسنيتسكي (ـ ١٧٨٩) وايفان تريتيكوف (ـ ١٧٧٦) والكسي بولينوف (١٧٣٨ ـ ١٨١٦) وياكوف كوزيولسكي (حوالي ١٧٢٨ ـ حوالي ١٧٩٤) و دينيس فونفيزين (١٧٤٥ ـ ١٧٩٢) و بافنوتي باتورين (حوالي ١٧٤٠ ـ ١٨٠٣) ونيكولاي نوفيكوف (١٧٤٤ ـ ١٨١٨)**.

لقد وجه هؤلاء المنورون نقداً حاداً وعنيفاً لكثير من جوانب الحياة الاقطاعية: تعسف الاقطاعيين وجورهم، وفساد الموظفين والقضاة، وجهل رجال اللاهوت وتطفلهم. ولكنهم لم يصلوا إلى استنتاجات ثورية من هذه الوقائع، فقد كانوا، في تطلعهم إلى التحويلات الاجتماعية في روسيا، يعلّقون أكبر الآمال على التنوير وانسانية النبلاء، على « الفيلسوف الجالس على العرش ». لقد كانوا يخاطبون عقل الطبقات الحاكمة، ويحاولون اقناع المتسلطين والنبلاء بتشرب المبادىء التنويرية وبسن « قوانين صالحة » وإقامة « إدارة عاقلة »، ويدعونهم إلى التحلي بالفضيلة والعدالة ومحبة البشر وغيرها، وكانوا يحلمون بحاكم متنور، يقوم بتحقيق تطلعاتهم التنويرية.

وكان نوفيكوف وفونفيزين وديسنيتسكي ميالين إلى الملكية الدستورية. وكان المنورون عموماً يعبرون موضوعياً عن الارهاصات البرجوازية المعادية للقنانة.

آراؤهم الفلسفية

سعى كوزيولسكي وانيتشكوف وباتورين وديسنيتسكي وتريتيكوف، في طرحهم لمسألة رسالة

(١٢) المصدر السابق، المجلد ٣، ص ٢٣١.

الفلسفة ، إلى تحريرها من ربقة اللاهوت. وكانوا يرون في الفلسفة علماً مستقلاً ، هو « علم العلوم » ، الذي يعطي ، كما يقول كوزيولسكي ، « معارف عامة كلية عن الأمور والقضايا البشرية ». وكان المنورون يعتبرون مباحث المنطق والنفس والأخلاق والحقوق جزءاً من الفلسفة ، التي استثنوا منها اللاهوت والتنجيم والسحر وغيرها .

وكان كوزيولسكي وباتورين وانيتشكوف ومنورون آخرون ماديين في نظرتهم إلى الطبيعة وقوانينها ، وإلى الانسان والمعرفة البشرية . ولكن ماديتهم لم تكن صافية ومتسقة ، وغالباً ما اتخذت صورة النزعة الدينية Deism . فهم لم ينكروا الإله كخالق أول ، وقدموا ، في هذه المسألة ، تنازلات كبيرة للاهوت ، حتى وابتعد بعضهم (انيتشكوف ، مثلاً) عن المادية باتجاه الدين ، فقال بخلود النفس ، وحاول التوفيق بين هذا القول وبين الرؤية المادية للطبيعة . ولكن المنورين يرون أن الطبيعة ، بعد خروجها من يدي الخالق ، راحت تتطور وفق قوانينها الخاصة ، وان لكل شيء أساسه الطبيعي ، الذي يكمن فيه نفسه أو في أشياء أخرى ، وأن الأشياء والاجسام في الطبيعة مترابطة فيما بينها ، وتتفاعل باستمرار . وفي الفلكيات كان المنورون من أنصار مركزية الشمس في العالم ، وتبنوا الآراء القائلة بلانهائية الكون وبوجود عدد لامتناه من العوالم فيه . وقد أخذ كوزيولسكي وباتورين بالنظرية الذرية ، وتصوروا الذرات دقائق مادية صغيرة للغاية ، ودافعوا عن قانون حفظ المادة في الطبيعة ، واعتبراه قانوناً ثابتاً وسرمدياً ، وذهبا إلى أن الفضاء الكوني ملىء بمادة لطيفة . وشكك انيتشكوف وكوزيولسكي وباتورين بمذهب ليبنيتز الغائي في « التناسق المسبق » ، بقوله أن كل شيء في العالم مقدّر مسبقاً من قبل الإله وأن الأمور كلها تسير وفقاً للارادة الربّانية . وراحوا يبرهنون على أن الأحداث في العالم تجري وفقاً لقوانين طبيعية ، ناجمة عن ترابط الأشياء .

ورفض بعض المنورين الماديين موضوعة فولف المثالية حول « كمال العالم » وانتقدوا « فلسفته الوعظية » . ففي « آراء فلسفية » ينتقد كوزيولسكي ، في سياق بحثه للقضايا الاخلاقية ، المسوح الغائية لفلسفة ليبنيتز وفولف الأخلاقية ، بما في ذلك نظرية « عدم مقاومة الشر » . واستعار كوزيولسكي وانيتشكوف بعض التعاريف من منطق فولف واتباعه ، ولكن بعد تنقيتها من الشوائب الدينية الصوفية ، وطرحوا جانباً ما يسمى بـ« اللاهوت الطبيعي » ، المكرس لبحث الصفات الإلهية ، مؤكدين أنه لايمت إلى الفلسفة بأية صلة .

وفي « دراسة كتاب الضلال والصواب » (١٧٩٠) هاجم باتورين هذيانات الماسونيين الغيبية الصوفية ، وشغفهم بالخيمياء والكابالا وقراءة الكف والتنجيم ، وبحثهم عن « الحجر الفلسفي » و« اكسير الحياة » .

ومن مواقع المذهب الحسي المادي انبرى انيتشكوف وكوزيولسكي وباتورين لحل مسائل نظرية

المعرفة. وقد أكدوا، بالاتفاق مع لوك، أنه لا يوجد شيء في العقل البشري إلاّ وكان في الحواس من قبل. وفي ذلك يقول انيتشكوف: «ان الاحاسيس هي البوابة، التي تدخل عبرها التصورات، المجردة من الاشياء الخارجية، إلى النفس، لتصدر عنها، فيما بعد، كل معرفة». فلولا الحواس لما استطاع الإنسان تحصيل المفاهيم والأفكار والاحكام.

وفنّد انيتشكوف نظرية ديكارت وليبنيتز في الافكار الفطرية، وبيّن خطلها وتهافتها. فالطفل، المولود حديثاً، لا يملك أية مفاهيم أو تصورات، وإنما يكتسبها تدريجياً، من خلال احتكاكه بالآخرين. ويرى انيتشكوف أن ملكات «الاحساس» و«الخيال» و«الذاكرة» ليست قصراً على الإنسان، بل توجد عند حيوانات كثيرة، بينما «التفكير» و«التجريد» وقف على العقل البشري وحده. وقد ميز انيتشكوف وكوزيولسكي ثلاثة مستويات للمعرفة الإنسانية: أ - الادراك الحسي؛ ب - تكوين النفس لمفهوم عن الجسم المدرك حسياً؛ جـ - المحاكمات. ولكن الاحاسيس والتخيلات والتجريدات يمكن أن تقود إلى الضلال أحياناً. ولتجنب ذلك يجب الرجوع إلى التجربة والملاحظة، وتمييز الوهم عن الواقع.

نزعتهم العلمانية

في ظل سيادة الإيديولوجية الاقطاعية الدينية اكتسبت أهمية كبيرة أعمال انيتشكوف «مقال في اللاهوت الطبيعي حول أصل العبادة الطبيعية» (١٧٦٩) وديسنيتسكي «مقال حقوقي في مقدسات العبادة وكيف تدافع عنها مختلف الشعوب» (١٧٧٢) والكتابان المجهولا المؤلف- «مرآة الالحاد» و«حول العالم: حدوثه وقدمه». فقد طرحت أفكاراً علمانية معادية للاكليروس، وفسرت ظهور المعتقدات الدينية بأنه نتيجة جهل الانسان البدائي وجزعه من ظواهر الطبيعة المرعبة والغامضة.

وكان تريتيكوف من مؤيدي نظرية المنورين هذه حول الاصل الطبيعي للمعتقدات الدينية، فقد أعلن «أن الجهل والخوف والدهشة هي السبب في أي اعتقاد خرافي». كذلك وقف المنورون ضد تدخل الكنيسة في شؤون العلم والتربية والسلطة الدنيوية، ودانوا ملاحقة الناس واضطهادهم بسبب معتقداتهم الدينية.

وانتقد مؤلفو «مرآة الالحاد» و«حول العالم: حدوثه وقدمه» قول الكنيسة بخلق الإله للعالم وتسييره له، وسخروا من تعاليم رجال اللاهوت عن الصفات الإلهية، وأنكروا وجود الإله، وأكدوا أن العالم أزلي خالد، يتطور وفقاً لقوانينه الذاتية.

نظراتهم السوسيولوجية

وطرح المنورون الروس مسائل الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي. وقد توصل بولينوف وفونفيزين ونوفيكوف من نظرية الحق الطبيعي إلى استنتاجات معادية للاقطاعية، ودافعوا عن الاقنان، ودعوا إلى تنوير الشعب، وإلى سن تشريع صالح. كما نطرق المنورون إلى موضوع مراحل تطور البشرية. فذهب ديسنيتسكي إلى أن البشرية مرت بأربع مراحل: الاولى ـ مرحلة الصيد وجمع منتجات الطبيعة الجاهزة؛ والثانية ـ مرحلة الرعي وتربية الحيوان؛ والثالثة ـ مرحلة الزراعة؛ والرابعة ـ مرحلة التجارة. وقال ديسنيتسكي بأن الملكية لم تكن قائمة منذ القدم، فهي لم توجد في الاطوار المبكرة من تاريخ البشرية. وقد ظهرت، أول الأمر، الحيازة الخاصة للاملاك المنقولة، ثم للاملاك غير المنقولة. وفيما بعد صار الاشخاص، الذين تركزت بأيديهم الثروات، حكاماً وملوكاً. فقد استولوا، في البداية، على السلطة في الاسرة أو القبيلة، ثم في المشاعة أو الدولة. ولكن المنورين اعتبروا الملكية الخاصة شيئاً مقدساً ومصوناً. وفي هذه النقطة بالذات ينعكس الطابع البرجوازي لآرائهم.

ونوه ديسنيتسكي، في معرض دراسته لمسألة نشوء العائلة، بأن الزواج الأحادي لم يوجد منذ الأزل. ففي الاطوار المبكرة سادت علاقات الزواج الجماعي، ثم حل مكانها تعدد الزوجات، الذي أفسح المجال، في مرحلة متأخرة، للزواج الثنائي. ولم يكن ديسنيتسكي يعتبر «القران الأحادي» نتيجة لعوامل فيزيولوجية، بل رأى فيه حصيلة للمتطلبات الاقتصادية المتزايدة، لـ «المنفعة الاقتصادية».

وربط تريتيكوف وجود الاغنياء والفقراء في المجتمع بوجود الملكية الخاصة وتقسيم العمل، ودعا إلى توزيع متكافىء للعمل وللثروة بين أفراد المجتمع.

إن كتابات المنورين تدل بجلاء على بوادر النضال الفكري ضد القنانة وإيديولوجيتها الدينية الغيبية في روسيا.

منورو القرن الثامن عشر الاوكرانيون

بين رجال التنوير باوكرانيا برز المفكر الأصيل غريغوري سكوفورودا (١٧٢٢ ـ ١٧٩٤). ساح زمناً طويلاً بعد تخرجه من الاكاديمية الدينية في كييف، وعمل فيما بعد مدرساً في المعهد الديني في بيرياسلافسك، ومن ثم في مدينة خاركوف.

اتخذ سكوفورودا موقفاً سلبياً من نظام القنانة، وعبّر عن تعاطفه الحار مع الشعب المسحوق.

وكان يمجد العمل، ويدين البطالة والخمول، ويستنكر اخلاق الطبقات السائدة، ويدعو إلى التنوير والكمال الاخلاقي. وكان من المنادين بتكاتف الشعبين الاوكراني والروسي. ألف عدة كتب فلسفية، أهمها « ناركيس » و« حديث ودي عن العالم النفسي ». جاءت أفكاره الفلسفية ثنوية الطابع، مشوبة بالصوفية أحياناً. وهو يسلم بموضوعية الطبيعة وقوانينها، وبوجود عدد لامتناه من العوالم في الكون، ويؤيد نظرية كوبرنيق في مركزية الشمس، ويؤمن بالامكانية اللامحدودة لمعرفة العالم. انتقد سكولائية (مدرسية) العصور الوسطى وبعض جوانب الدين الرسمي، إلاّ أنه يعترف بوجود الإله، كخالق للعالم، وان كان يطابق أحياناً بينه وبين الطبيعة، ويرى في « الطبع الروحي » تجلياً للجوهر الإلهي. ويقسم سكوفورودا العالم الخارجي إلى « عالم مسكون » أي عالم الإنسان، و« عالم رمزي » (« عالم الاسرار »، « عالم التوراة »). وقد كان لنشاطه التنويري ولدفاعه عن الشعب المسحوق قيمة تقدمية كبيرة في عصره.

كما لعب ايفان كوتلاريفسكي (١٧٦٩ - ١٨٣٨) دوراً ملحوظاً في نشر التنوير بأوكرانيا وفي نقد القنانة واخلاق الطبقات المسيطرة.

٤ - آراء راديشيف الفلسفية

برز الكسندر راديشيف (١٧٤٩ - ١٨٠٢) رائداً للفكر الثوري في روسيا، ومناضلاً صلباً ضد القنانة والحكم المطلق، ومفكراً مادياً عميقاً. تحدر من أوساط النبلاء، وتلقى دراسته في جامعة موسكو، ثم في جامعة لايبزغ (بألمانيا). وبعد عودته من الخارج عمل بعض الوقت في مجلس النواب، في لجنة التجارة والجمارك. كتب في الثمانينات قصيدته الثورية - « الحرية »، ونشر عام ١٧٩٠ كتاب « رحلة من بطرسبورغ إلى موسكو ». وقد زج به، بسبب هذه المؤلفات، في سجن بتروبافلوفسكايا. وحكم عليه بالاعدام، ثم خفف الحكم إلى النفي لعشر سنوات إلى ايليمسك بسيبيريا. وفي المنفى السيبيري، حيث بقي حتى عام ١٧٩٦، حرر رسالته الفلسفية « في الانسان: فناؤه وخلوده ». وبعد العودة من المنفى وضع، خلال عمله في اللجنة التشريعية، عدداً من مشاريع القوانين الرامية إلى التخفيف من معاناة الأقنان، والشعب الكادح عامة. وقد قابل ملاك الاقنان هذه المشاريع بعنف شديد. وراح خطر النفي إلى سيبيريا يحوم فوق رأسه، فقضى منتحراً عام ١٨٠٢.

في « رحلة من بطرسبورغ إلى موسكو » يدافع راديشيف عن الشعب المسحوق، ولا سيما الفلاحين الاقنان، ويهاجم القنانة والحكم المطلق، اللذين سبق أن وصفهما بـ« الحالة الاشد مناقضة للطبيعة البشرية والأكثر بعداً عنها ». ويعبر هنا عن إيمانه بأن الشعب سينتفض، عاجلاً أم أجلاً،

ضد ظلاميه، ويطيح بسلطة القياصرة والاقطاعيين، ويحقق مساواة المواطنين أمام القانون وتكافؤهم في ممارسة حق التملك، وينهي التقسيم المراتبي والملكية الخاصة الكبيرة وتطفل الحكام وخولهم. وكان يرى أن الحياة في مجتمع المستقبل ستقوم على مبادىء العقد الاجتماعي، على التشريع الرشيد والسلطة الشعبية والمساواة في الملكية.

ولم يكن راديشيف، في دعوته إلى سلوك الطريق الثوري لتحويل روسيا، يرفض استخدام الاصلاحات من أجل التخفيف من معاناة الشعب. ففي مواضع عدة من « الرحلة »، وفي مشروعات القوانين التي اعدها في فترة كتابة هذا المؤلف وبعد عودته من المنفى، يحاول مخاطبة عقول النبلاء المثقفين، ويدعو الاقطاعيين لأن يكفوا طوعاً عن التضييق على الفلاحيين ويحرروا الأقنان. وعلى هذا الاساس كان منظرو البرجوازية والاقطاعية يرون في راديشيف مفكراً ليبرالياً. ويثابر المؤرخون البرجوازيون الرجعيون المعاصرون في رسم هذه الصورة عنه، بينما كان راديشيف، في الحقيقة، مفكراً ينتمي إلى النبلاء الثوريين، احتوت آراؤه على ارهاصات بأفكار الديمقراطية الثورية.

نزعته المادية

ارتكزت أفكار راديشيف المادية إلى منجزات العلوم الطبيعية في القرن الثامن عشر، وعلى مذاهب الموسوعيين الفرنسيين، وتقاليد المادية التي أرساها لومونوسوف. وكانت ماديته ميكانيكية وميتافيزيقية في أساسها، تشوبها آراء مثالية عن الحياة الاجتماعية، ولم تكن قد تحررت بعد من كافة عناصر النزعة الديئية (Deism).

كانت فلسفة راديشيف موجهة ضد إيديولوجية ملاك الاقنان المثالية والدينية. وهو ينتقد تعاليم الماسونيين الغيبية الصوفية، والاتجاهات المثالية الرجعية في الفلسفة والعلوم الطبيعية. وقد دان الكنيسة لانها تقف مع القيصر ضد الشعب، و« تسعى لطمس البصيرة »، ولأن رجال اللاهوت عملوا دوماً على اختراع اصفاد جديد لتكبيل العقل البشري. وعلى غرار لومونوسوف وماديي القرن الثامن عشر الفرنسيين يعتبر راديشيف الطبيعة تجلياً للاشكال المختلفة من « المادة ». فهو يرى أن الضوء والمغناطيسية والكهرباء والاثير، وكذلك ظهور الحياة، إنما هي تجليات لـ« المادة ». فليس في العالم إلاّ مظاهر « المادة ». والطبيعة، عنده، تتكون من أشياء (أجسام) مادية، لها امتداد وشكل وصلابة وحركة وجذب ودفع. والأجسام توجد دوماً في المكان، والحركة قرينة ثابتة من قرائن المادة، ولا معنى لها بدون المادة. وأخذ راديشيف بقانون حفظ المادة والحركة في الطبيعة، واعتبر أن الأشياء مؤلفة من ذرات مادية، وأن الطبيعة لا تضيع أية ذرة، أي لا تتحول ذرة فيها إلى

عدم. ورفض قول المثاليين بـ « علة أولى »، هي، عندهم، « ماهية لامتناهية وغير متعينة »، « ومتعذرة على الفهم ».

يقول راديشيف معبراً عن إيمانه بمادية الطبيعة: « إن وجود الأشياء لا يتوقف على مدى معرفتنا بها، فهي موجودة بذاتها »[١٣]. وهو يعتبر الإنسان اسمى تجليات « المادة » و« أكمل المخلوقات »، ليؤكد بذلك على تشابه الإنسان مع مجمل الطبيعة الحية، وعلى أن البشرية تتطور وفقاً لنفس القوانين التي تحتكم الطبيعة كلها: « إننا لا نحقر الإنسان عندما نشير إلى تشابه تكوينه مع تكوين الحيوانات الأخرى، وإلى أنه، في الحقيقة، يتطور وإياها وفقاً لقوانين واحدة. ترى هل يمكن أن يكون الأمر على غير هذا النحو؟! أليس الإنسان بمادي؟! »[١٤]. ولكن هذا لا يعني تشبيه الانسان بالنبات، « فنحن لا نقول ما يحلو للبعض قوله: الإنسان نبات. فثمة هوة شاسعة، تفصل بينهما، برغم ما بينهما من تشابه كبير »[١٥].

وحاول راديشيف فرز ما يميز الانسان عن عالم الحيوان والنبات، فأشار إلى « السير المنتصب »، وملكة النطق، والمشاعر المرهفة، والمبادىء الاخلاقية، والقدرة على الاختراع، والعقل، والنزوع إلى الحياة الاجتماعية. وقد قدّر عالياً فكرة هيلفيتيوس عن قيمة الايدي في تكوين الانسان: « إن هيلفيتيوس على حق في قوله إن الايدي قادت الإنسان إلى العقل »[١٦].

وكان راديشيف يرى أن النطق (اللغة) عند الإنسان مرتبط بالتفكير، وأنه « وسيلة لصب الافكار في تيار واحد »، تنمي وتوسع قدرات الإنسان الذهنية. ومن خواص الإنسان « التعاطف »، أي أنه كائن اجتماعي، يتعذر تصوره خارج المجتمع. وكان يذهب إلى أن الصفة الاساسية، التي تميز الإنسان عن الحيوان، هي القوة العقلية. وبما أن الإنسان يتمتع بالعقل فإنه « يملك القدرة على معرفة الأشياء ». وتتم المعرفة عبر التجربة والمحاكمة. و « التجربة الحسية » تقوم عندما تؤثر الأشياء الموجودة موضوعياً على « قوة المعرفة »، أي على الحواس؛ أما « التجربة العقلية » فتستجلي وتبين علاقات الأشياء بعضها ببعض. والعلاقات بين الأشياء تولد المفاهيم، أو المعاني. وقوة المعرفة تتحدد بالعقل، أو بالفهم، أما التجربة فتشهد بوجود الأشياء. وعند تحصيل المعرفة لا تعمل الحواس والفهم والذاكرة والتصور والفهم والمحاكمة بشكل منفصل احدها عن الآخر، بل تعمل ككل واحد.

---

(١٣) راديشيف. مختارات فلسفية واجتماعية سياسية، موسكو، ١٩٥٢، ص ٣١٥.
(١٤) المصدر السابق، ص ٢٩٨.
(١٥) المصدر السابق.
(١٦) المصدر السابق، ص ٣٠٤.

وفي فهم تطور عالم الحيوان، والإنسان ضمناً، أخذ راديشيف بنظرية «التشكل اللاحق» (Epigenesis)، ورفض نظرية «التشكل المسبق» (Preformationism) عند كل من غالير وبونيه. ومن الحجج، التي أوردها في معرض تفنيده للنظرية المثالية في فطرية الافكار والمفاهيم، أن الطفل، في أيامه الأولى، لا يفكر، بل يحس، فليس دماغه مصدراً للتفكير بل هو مصدر للحس. فالقوى العقلية تتشكل تدريجياً لدى الطفل، وذلك بتأثير الاجسام الخارجية والمناخ والتمرين والتربية والاخلاق والعادات. وبموت الجسم يموت عضو التفكير، وتفنى معه ملكة الفكر. ويتساءل راديشيف عن مشروعية تطلع الناس إلى الخلود، في الوقت الذي نرى فيه أن كل شيء في الطبيعة يولد ويتطور يكون معرضاً للموت والخراب. ومن الطبيعي، كما يقول، أن يكون الموت شيئاً مخيفاً بالنسبة للإنسان «الذي يشيح ببصره بعيداً عن منظر الجسم المتعفن، ويتطلع إلى ما بعد حدود حياته، في محاولة لإذكاء الأمل في قلبه العليل»[١٧]. ولكن النفس لا تنفصل عن الجسد، فتفنى بفنائه. ولم لا تكون النفس فانية؟! «أليست تنمو مع البدن، ومعه تبلغ أشدها وتكتسب قوتها ،ومعه أيضاً تذبل وتخبو؟!... فيا أيها الراغب في العيش بعد المات: هل خطر ببالك يوماً أن الخلود ليس بعيد الاحتمال وحسب، بل ومستحيل أيضاً؟!... أيها الفاني! دع عنك الحلم الفارغ بأنك قطعة من إله!! ما أنت إلاّ ظاهرة أرضية، جاءت بفعل قوانين سرمدية»[١٨].

وعلى هذا النحو انتقد راديشيف القول بخلود النفس، واعتبر أن فكرة الخلود هذه جاءت نتيجة لما يعانيه البشر من مآس وويلات. ولكنه، حين يورد محاكمات مندلسون وهيردر ومفكرين آخرين حول خلود النفس، لا يرفض مباشرة آراء هؤلاء الفلاسفة حول خلود النفس، وان كان ينوه، أكثر من مرة، بأن خلود النفس ليس إلاّ «تخميناً» أو حلماً، نؤمن به فحسب، فيتعذر التأكد منه علمياً. وان ما بوسع الإنسان فعلاً هو تخليد اسمه بما يقدم للمجتمع من أعمال جليلة.

آراؤه السوسيولوجية

يرى راديشيف في العقل البشري، في العلم والتنوير، القوة المحركة الرئيسية للتقدم الاجتماعي. كما وينيط بالعمل أهمية كبيرة في تطور المجتمع، فيعبر عن اسفه لكون العمل موزعاً في المجتمع بشكل غير منتظم، ويؤكد أن هذا الخلل يجب أن يزول في مجتمع المستقبل. كذلك يمارس الوسط الجغرافي و«متطلبات الحياة» وشكل الدولة تأثيراً كبيراً على العملية التاريخية. وفي ذلك يقول: «الطبيعة والاشياء والبشر تربي الإنسان، أما المناخ والموقع ونظام الحكم والظروف فتربي

---

(١٧) المصدر السابق، ص ٢٣١.

(١٨) المصدر السابق، ص ٣٥٥، ٣٥٨، ٣٦٠.

الشعوب »[١٩]. وهو يعود إلى هذه الفكرة في موضع آخر ليؤكد أنه « إذا كان للمناخ، وللظروف الطبيعية عموماً، هذا التأثير الكبير على التكوين العقلي للانسان، فإن للعادات والاخلاق دوراً أكبر في ذلك، ناهيك عن أن الحاجة هي أم الاختراع. إن العقل المنفّذ عند الإنسان يرتبط دوماً بمتطلبات الحياة، ويتحدد بالموقع »[٢٠]. ولا يوافق راديشيف على القول بأن بعض الشعوب أكثر من غيرها موهبة، وأن على بعضها القيام بتطوير العلوم وتسريع التقدم، بينما يبقى بعضها الآخر في وضع الطفولة، « فإن تفتح قدرات الشعب العقلية مرهون بالفرص المواتية ».

ويقول راديشيف بالدور النشيط الذي تلعبه الشعوب في التاريخ، مما لا يعني انكار شأن الشخصيات الفذة وأهميتها. ولكنه، بخلاف منوري القرن الثامن عشر، يعتبر أن الرجال العظام لا يظهرون عرضاً، وإنما تولدهم المتطلبات التاريخية. « فالظروف، التي تتفتح فيها المواهب العظيمة، يمكن أن تأتي بالصدفة، ولكن الطبيعة لا تبخل أبداً في خلق هذه الظروف »[٢١].

وبرغم التقدير العالي لروسو ومونتسكيو يرفض راديشيف مذهب مونتسكيو في ضرورة « توزيع السلطات » في الدولة، وقول روسّو بأن الحكم الجمهوري الديمقراطي ممكن في الدول الصغيرة فقط أما في الدول الكبيرة فأفضل اشكال الحكم هو الملكية المطلقة، ويؤكد أن الجمهورية الديمقراطية هي خير شكل للحكم، وأنها ممكنة التحقيق في كافة البلدان، وبغض النظر عن مساحتها.

وهاجم راديشيف كولونيالية انكلترا وامريكا والبلدان الرأسمالية الاخرى، واستنكر اتجارها بالعبيد. وفي معرض الحديث عن الولايات المتحدة الامريكية شجب نظاماً « يغرق فيه مائة من المتعجرفين في الكماليات، بينما لا يجد الآلاف طعاماً يقيم أودهم ولا سقفاً يقيهم الحرّ والقرّ »[٢٢].

لقد لعب راديشيف دوراً بارزاً في نضال روسيا التحرري، وفي تطوير الفكر الاجتماعي التقدمي الروسي، وقد قدّر لينين عالياً مآثره الوطنية ومناهضته لتعسف الجلادين القيصريين والاقطاعيين ومعارضته لظلم الرأسماليين: « إننا نفخر بأن اعمال العنف هذه لاقت مناهضة من أوساطنا نحن الروس، وأن هذه الأوساط اعطتنا راديشيف والديسمبريين وغيرهم من ثوريي السبعينات »[٢٣].

---

(١٩) المصدر السابق، ص ٤٠٤.

(٢٠) المصدر السابق، ص ٣٢١.

(٢١) المصدر السابق، ص ٤٠٢.

(٢٢) المصدر السابق، ص ١٣٩ – ١٤٠.

(٢٣) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٦، ص ١٠٧.

المنورون والعلماء الماديون
أواخر القرن ١٨ وأوائل القرن ١٩.

تحت تأثير راديشيف قام باسيك وكريتشيتوف وبنين وبيستوجيف وبوبوغايف وكايساروف ومالينوفسكي وكونيتسين ومنورون روس آخرون بنشر الأفكار المعادية للقنانة في روسيا على تخوم القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وقد طوّر هؤلاء نظرية الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي، فتوصلوا إلى استنتاجات مناوئة للاقطاعية، كانت، في جوهرها، استنتاجات ديمقراطية بزجوازية. وكانوا ميالين إلى الشكل الدستوري أو الجمهوري من الحكم. دعوا إلى تنوير الشعب وسن تشريع رشيد وروجوا للنزعة الانسانية ولتربية الناس تربية اخلاقية جديدة. ولذا أعاروا قضايا الاخلاق جل اهتمامهم. ومن أبرز اعمال هؤلاء المنورين، التي كان لها دور هام في تطوير الفلسفة الاجتماعية الروسية، تجدر الإشارة إلى مؤلفات «حول سلامة الشعب» و«في ازدهار المجتمعات الشعبية» لبوبوغايف، و «الحق الطبيعي» و «الموسوعة الحقوقية» لكونيتسين، و «حول تحرير الأقنان في روسيا» لكايساروف، و «تجربة التنوير بالنسبة لروسيا» لبنين، و «التربية» لبيستوجيف، و «محاكمات عن السلم والحرب» لمالينوفسكي، واشعار باسيك التي تتغنى بالحرية.

وجاء ظهور كتابي لوبكين «رسائل حول الفلسفة النقدية» (١٨٠٥) و «الخطوط العامة للمنطق» (١٨٠٧) ومؤلفي اوسيبوفسكي «في المكان والزمان» (١٨٠٧) و«مقال في منظومة كانط الديناميكية» (١٨١٣) حدثاً كبيراً في تاريخ الفلسفة الروسية. وقد انتقد هؤلاء المفكرون، من خلال دفاعهم عن النظرية المادية في المعرفة وعن الرؤية العلمية للطبيعة، آراء كانط المثالية الذاتية عن المكان والزمان ونزعته اللاأدرية والقبْلية.

يرى لوبكين واوسيبوفسكي أنه يتعذر النظر إلى الزمان والمكان بمعزل عن «وجود الأشياء»، عن العالم المادي، لأن عالم الاشياء لا يمكن أن يوجد إلاّ في الزمان والمكان. ولذا فليس الزمان والمكان إلاّ شكلين، أما محتواهما فهو وجود الأشياء المستقل عن وعي الإنسان. فمفاهيم الامتداد والانقسام، الحركة والسكون، المحدود واللانهائي، وغيرها من المفاهيم، بما فيها المفاهيم الرياضية، لا يستخلصها الانسان، للمرة الأولى، من ملكة التفكير البحتة، برغم كل أهميتها، وإنما يستمدها من الواقع الذي يعيش البشر فيه، والذي يؤثر يوميا على حواسهم.

وكان اوسيبوفسكي من أنصار النظرية الذرية في بنية المادة. ولكن الذرات، عنده، لا تشكل الحد الأخير، الذي تتوقف عنده قابلية المادة للانقسام. فقد يقودنا تطور العلوم إلى اكتشاف دقائق أصغر منها.

واعترض لوبكين على تقسيم كانط للموضوعات المحيطة بنا إلى « أشياء في ذاتها »، متعذرة على المعرفة، وإلى ظواهر مُدرَكة. وسار لوبكين على تقاليد منوري القرن الثامن عشر، فذهـب إلى أن المعرفة البشرية تمر بمراحل ثلاث: تاريخية (أو حسية)، فرياضية، ففلسفية. والمعرفة الفلسفية هي معرفة وجود الأشياء، روابطها وعلاقاتها، احوالها وصفاتها. وذلك هو موضوع الفلسفة النظرية، أما الفلسفة العملية فتعنى بمسائل الأخلاق. وفي مجال نظرية المعرفة أكد لوبكين وأوسيبـوفسكـي على دور نشاط العقل البشري وأهمية توافق الافكار مع الملاحظة والتجربة. وانتقد لوبكين النظرية الذاتية في « الكيفيات الثانوية »، فقال بأن هذه الكيفيات هي من صلب الاشياء نفسها وليست وقفاً على تصوراتنا الذاتية وحدها. كما لعب اوسيبوفسكي دوراً كبيراً في نشر منجزات العلوم الفلكية والرياضية في عصره.

٥ ـ آراء الديسمبريين الفلسفية والسوسيولوجية

تشكل إيديولوجية النبلاء الثوريين.

يمثل نشاط النبلاء الثوريين الديسمبريين[٢٤] مرحلة هامة في تاريخ الحركة التحررية والفكر الاجتماعي السياسي والفلسفي في روسيا الربع الأول من القرن التاسع عشر. وقد نوه لينين، في سياق حديثه عن الحركة التحررية في روسيا، بأن هذه الحركة « قطعت ثلاث مراحل هامة، تتفق والطبقات الرئيسية الثلاث في المجتمع الروسي، التي طبعت الحركة بطابعها: ١ ـ مرحلة النبلاء، التي امتدت منذ حوالي سنة ١٨٢٥ وحتى سنة ١٨٦١؛ ٢ ـ المرحلة البرجوازية الديمقراطية، التي امتدت من سنة ١٨٦١ وحتى سنة ١٨٩٥ تقريباً؛ ٣ ـ المرحلة البروليتارية منذ سنة ١٨٩٥ وحتى الوقت الحاضر »[٢٥].

ظهر النبلاء الثوريون على أرضية تفسخ النظام الاقطاعي القناني في روسيـا، ونمو نمط الانتـاج الرأسمالي في احشاء هذا النظام، واحتدام الصراع الطبقي بين الفلاحين والاقطاعيين في الربع الأول من القرن التاسع عشر. كما كان لحرب ١٨١٢ الوطنية وللأحداث الثورية في بلدان أوروبا الغربية بدءاً من الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩، أثر كبير في تشكل إيديولوجية الديسمبريين. كذلك تأثرت هذه الإيديولوجية بمؤلفات منوري القرن الثامن عشر الفرنسيين وبأفكار راديشيف الثورية، فقد كان النبلاء الطليعيون يتناقلون سراً كتابه « رحلة من بطرسبورغ إلى موسكو ».

---

(٢٤) نسبة إلى انتفاضتهم، التي قامت في ديسمبر عام ١٨٢٥، والتي يأتي على ذكرها أدناها (المعرب).

(٢٥) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٥، ص ٩٣.

فعقب حرب ١٨١٢ الوطنية ظهر في روسيا العديد من الجمعيات السياسية السرية. ففي عام ١٨١٦ تم انشاء « اتحاد الانقاذ »، أو « جمعية أبناء الوطن المخلصين »، التي استمرت ما يقارب العامين، وفي عام ١٨١٨ تحول هذا الاتحاد إلى « اتحاد الازدهار »، الذي انقسم بدوره، عام ١٨٢١، إلى « الجمعية الشمالية » و« الجمعية الجنوبية ». وظهرت عام ١٨١٨ « جمعية الوفاق الأول »، التي أعيد تنظيمها عام ١٨٢٣ لتصبح « جمعية السلاف المتحدين »، التي اندمجت عام ١٨٢٥ مع « الجمعية الجنوبية ». وكانت هذه المنظمات الثورية تضم الشباب من النبلاء، والعسكريين منهم خاصة. وكان النبلاء الثوريون يهدفون إلى الاطاحة بنظام القنانة وبالاستبداد المطلق والمراتبية الاجتماعية، ويتطلعون إلى إقامة نظام جمهوري ومنح الأرض للفلاحين، إلخ. وكانوا ينوون تحقيق هذه المهام عن طريق الانتفاضة العسكرية، مع ان بعضهم (مورافيوف، مثلاً) كانوا أكثر اعتدالاً في موقفهم، فدعوا إلى ملكية مقيدة، دستورية.

وقد اندلعت انتفاضتهم العسكرية في ديسمبر (كانون الاول) عام ١٨٢٥ في بطرسبورغ والجنوب الروسي (فاسيلكوفو). وأمكن للحكومة القيصرية سحق الانتفاضة، فأعدمت شنقاً قادتها - بافل بيستيل وكوندراتي ريلييف وميخائيل بيستوجيف - رومين وسيرغي مورافيوف - آبوستول وبيوتر كاخوفسكي، وحكمت على أكثر من مائة ديسمبري بالاشغال الشاقة في سيبيريا، وتعرضت للجنود المشاركين في الانتفاضة بمختلف أشكال الملاحقة والاضطهاد.

الديسمبريون الماديون

لم تكن مواقف الديسمبريين الفلسفية واحدة أو متجانسة. فقد كان أغلبهم من أنصار النظرة الالحادية (أو العلمانية) والرؤية المادية للطبيعة. وكان الديسمبريون أيفان ياكوشكين وبيوتر بوريسوف ونيكولاي كروكوف (حتى عام ١٨٢٥) وفلاديمير رايفسكي وايفان غورباتشيفسكي والكساندر بارياتنسكي وغيرهم ماديين في فهمهم وتفسيرهم للطبيعة وقوانينها، وفي نظراتهم إلى أصل المعارف البشرية وطابعها. ويذكر بوشكين أن بيستيل طرح أفكاراً الحادية. وكان الديسمبريون ريلييف وبستوجيف وتورغينيف من ذوي الفكر الحر، شككوا بالعقائد الدينية، وهزئوا برجال الكنيسة، غير أنهم لم يدعوا جهارة إلى المادية والالحاد.

وكان الديسمبريون الماديون يرون أن على الفلسفة أن تكون علماً مستقلاً، متحرراً من ربقة التعاليم الدينية ومن قيود السكولائية الجامدة. إن مهمة الفلسفة، عند ياكوشكين، هي الإجابة على التساؤلات حول ماهية الحياة وأصل الانسان. واعتبر كروكوف أن الفلسفة يجب أن تعنى بالبحث عن نظام اجتماعي صالح، وأن تنور الحكام والرعية، وأن تغرس فيهم قيم العدالة والصدق والفضيلة.

وعرض الديسمبريون الماديون آراءهم الفلسفية في مؤلف بوريسوف « حول منشأ الكواكب »، وياكوشكين ـ « ما هي الحياة »، وفي يوميات كروكوف (التي سجلها قبل الانتفاضة)، وفي قصيدة بيرياتنسكي « الإله »،وفي مراثي رايفسكي الفلسفية.

يذهب الديسمبريون الماديون إلى أن الأشياء تتألف من جسيمات مادية دقيقة، يسميها بوريسوف « ذرات »، وياكوشكين ـ « واحدات ». وهذه الجسيمات المادية تتمتع، في رأيهم، بخاصية التجاذب وبالقدرة على الحركة، وهي التي تسبب ظهور الحرارة والضوء والمغناطيسية والتآلف والتجاذب. وليس في الطبيعة، حية كانت أم جامدة، ثبات أو سكون، فكل ما فيها يتحرك ويتطور. وفي ذلك يقول ياكوشكين: « مثلما أن الحياة، في تجلياتها من الفطور وحتى البشر، تمر بدرجات التطور، ومثلما أنه عند درجة عالية من الحرارة يتولد الضوء، كذلك هو حال التفكير، فإنه يظهر في مرحلة عليا من تطور الحياة »[٢٦]. ويرى بوريسوف أن الكواكب لم تكن موجودة منذ الأزل، وإنما ظهرت تدريجياً من الذرات المنتشرة في الفضاء الكوني.

وطرح الديسمبريون الماديون أفكاراً الحادية. فقد قال رايفسكي بأن الايمان بوجود الاله يقوم على براهين واهية، شأنه في ذلك شأن تعاليم المثاليين حول خلود النفس والعالم الآخر. وعبر عن اعجابه بآراء لوكريتيوس الالحادية. وقد وصف الدين، في قصيدة « مغن في السجن »، بأنه « لجام الجمهور المؤمن »، ونعت الايمان الديني بأنه « سيف القياصرة الفولاذي »، المسلول لاخماد « العقل المتمرد ».

وفي قصيدة « الإله » يأخذ بارياتينسكي على الاله قسوته، تعطشه للدماء وتسببه للناس بأشد ألوان الأحزان والآلام: « دع الحكماء يرون الالوهية في هذه المفارقات، أما قلبي فيرفضها بسبب هذه القسوة بالذات». ويرى الشاعر أن تصورات الناس عن الاله قد ظهرت بسبب جزعهم من ظواهر الطبيعة الغامضة والرهيبة، فالخوف « مهد ضلالات العالم ». ويختتم قصيدته بالدعوة إلى تدمير المحراب، الذي شيد للاله بوصفه كائناً مطلق الخير والجبروت، في حين أن الاله، في رأيه، ليس كذلك في شيء.

وقال الديسمبريون الماديون بتعذر التوفيق بين العلم والدين، لأن الأول يقوم على الوقائع والملاحظات والتجارب، التي تعطي معرفة صحيحة عن العالم المحيط، بينما يقوم الثاني على الوحي الغيبي والايمان الأعمى بالكتاب المقدس.

---

(٢٦) « مختارات من مؤلفات الديسمبريين الاجتماعية السياسية والفلسفية »، موسكو، ١٩٥١، المجلد ١، ص١٦٦.

وأكد ياكوشكين وكروكوف، في طرحهما لمسألة أصل المعارف البشرية، أن الحواس المعرضة لتأثير الاجسام الخارجية هي التي تزودنا بأولى التصورات عن العالم الخارجي. والانسان، عند ياكوشكين، يتحدر من مملكة الحيوان. وهو يولد عاجزاً تماماً، ولكنه بالتدريج يكتسب من المجتمع الخبرة والمهارة التي توصلت إليها الأجيال السالفة، ومن ثم يتممها بخبرته الشخصية. وهكذا فلا معنى للانسان خارج المجتمع، ففيه تنمو قواه ومقدراته ومواهبه. وإن المجتمع هو الذي يجعل الانسان سيد الطبيعة.

الديسمبريون المثاليون

وتبنى بعض الديسمبريين الآراء الدينية، فسلموا بتعاليم الكنيسة عن المشيئة الإلهية التي تسيّر الكون. ومن ذلك أن بوبريشيف ـ بوشكين، الذي تزعم «التجمع الديني» في منفى الأشغال الشاقة، قال بأن العالم مخلوق للإله، وبأن الروح الإلهية منحت الانسان ملكة النطق، ومعها الروح العاقلة الخالدة. وكان أبولينسكي من المعجبين بفلسفة شيلينغ المثالية. ويستدل من يوميات لونين على أنه كان يعترف بخلود النفس وبالعناية الإلهية، وإن كان يعتبر النفس أمراً متعذراً على المعرفة.

كما ارتدت الأفكار الجمهورية مسوحاً دينية في أعمال الديسمبريين ـ «نداء» (بيستوجيف ـ رومين) و «تعاليم الارثوذكسية» (مورافيوف ـ أبوستول) و «حديث طريف» (ن. مورافيوف)، التي تذهب، استناداً الى نصوص الكتاب المقدس، الى أن الإله خلق الانسان «على صورته ومثاله»، وأنه «لم يرسِ الشر أبداً»، «فلا يمكن أن تكون السلطة الشريرة من لدنه»، ولذا يجب القضاء عليها.

آراء الديسمبريين السوسيولوجية

كانت مواقف الديسمبريين من العملية التاريخية الاجتماعية تنويرية الطابع، فقد اعتبروا التنوير، المعبر عن «روح العصر»، القوة الرئيسية الحاسمة في التقدم الاجتماعي. وفي ذلك يقول بوريسوف: «إن التنوير هو أنجع دواء لمعالجة الشرور الاجتماعية كافة. فالجهل لم يجلب السعادة لأحد، بل كان دوماً مصدراً لأقسى المصائب التي لحقت بالجنس البشري»[٢٧]، ويرى ريلييف أن الجهل علة الاستبداد، وأنه مناقض للطبيعة البشرية. والمرء، إذ لا يستكين للاستبداد، «يسعى لاستبداله بالحرية، مهتدياً بالتنوير»[٢٨]. ثم إن اشاعة التنوير ومكافحة الجهل ومحاربة العقائد البالية تمهد، في

(٢٧) المصدر السابق، المجلد ٣، ص ٧٥.

(٢٨) المصدر السابق، المجلد ١، ص ٥٥٨.

رأي ريلييف، للتفكير الحر في الدين والسياسة، وللشكل الجمهوري في الحكم القائم على العقد الاجتماعي.

ويولي الديسمبريون أهمية كبيرة للأفكار السياسية في تطوير المجتمع. فيرى لونين أن هذه الأفكار «تعشعش أولاً في بعض الرؤوس والكتب، ومن ثم تصبح فكراً شعبياً، وتجري على الألسنة، وتتحول أخيراً الى حس جاهيري، يتطلب الاستجابة السريعة، ويؤدي ـ حال اصطدامه بالمقاومة ـ إلى الثورة»[29]. ولكن الديسمبريين يتناولون الأفكار السياسية بمعزل عن التطور الاجتماعي والاقتصادي، وعن الطبقات والصراع الطبقي، أي يتناولونها تناولاً مجرداً، لا تاريخياً.

وكان الديسمبريون من أنصار نظريات الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي المثالية في أساسها، فهم يؤكدون أن الناس بطبيعتهم متساوون وأحرار، لم يعرفوا العبودية في غابر الزمن، ولا ظلم الانسان للانسان، بل كانت تسيطر المشاعية الديمقراطية الشعبية، وكان الشعب نفسه مصدر السلطة.

ثم جاءت الرغبة في «ارضاء الحاجات العامة» فدفعت بالأفراد، كما يقول بيستيل، إلى العيش في مجتمع واحد، بحيث يكون على كل فرد «أن يتنازل عن جزء من رأيه الشخصي وأفكاره الشخصية لتكوين رأي موحد، يمكن الاعتماد عليه في اختيار وسائل ارضاء تلك الحاجات»[30]، وبالوفاق العام يحدث تقسيم اعضاء المجتمع المدني إلى آمرين ومنفذين، ويتحول المجتمع المدني، بمرور الزمن، إلى دولة يغدو فيها الآمرون حكاماً والمأمورون ـ رعية، «شعباً». و «الشعب» و «الحكومة» يكونان، معاً، الدولة.

ويذهب بيستيل إلى أن العبودية تتناقض مع الطبيعة البشرية. ولذا فإن ظهورها كان نتيجة خرق قسري للقانون الطبيعي والعقد الاجتماعي، وذلك بسبب من «الظروف التعيسة» ومن تعسف البعض بحق الآخرين، لا سيما القادة بحق المقودين. وبما أن لكل الناس أن يتمتعوا بنفس الحقوق والمكتسبات، تجب الإطاحة بالنظام الاقطاعي وبالاستبداد السياسي.

ويرى الديسمبريون أن الصراع الطبقي في المجتمع يقوم على التفاوت في الاملاك والتفاوت المراتبي والسياسي. وفي ذلك يقول بيستيل: «إن سمة القرن الحالي هي صراع الجماهير الشعبية ضد هذه أو تلك من الارستقراطيات، القائمة على الثروات او الحقوق الوراثية»[31]. إلاّ أن

---

(٢٩) لونين. مؤلفات ورسائل، بطرسبورغ، ١٩٢٣، ص ١٤.

(٣٠) «مختارات من مؤلفات الديسمبريين الاجتماعية السياسية والفلسفية»، المجلد ٢، ص ٧٥.

(٣١) المصدر السابق، ص ١٦٦.

الديسمبريين لم يدركوا حقيقة كون الصراع الطبقي ناجماً عن وجود الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، أياً كان شكل هذه الملكية، كما وكانوا يتهيبون الثورة الشعبية. ولذا راحوا يؤكدون على أن بالامكان اعتماد نشر التعليم المطلوب وسن التشريع الصالح لتجنب التصادمات الاجتماعية، مع الابقاء على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج.

وكان كثير من الديسمبريين يدركون ويقدرون دور الجماهير في التاريخ. يقول كروكوف: « مع الشعب يصبح كل شيء ممكناً، وبدونه يتعذر فعل أي شيء ». وهو يؤكد، في سياق جداله مع المؤرخ كارامزين الذي ربط التاريخ بنشاط الأمراء والقياصرة، « إن التاريخ يخص الشعوب »، وأن ما يوجه التاريخ « ليس لمسات العقل النيّر » بل « الرأي العام »، وأن صراعاً دائماً يجري في تاريخ الشعوب ـ صراعاً بين الخير والشر، الفضيلة والرذيلة. وينوه بيستوجيف بتعذر ردّ التاريخ إلى أعمال الملوك والقياصرة والأبطال، فقوة الدولة تكمن في رفاه عامة الشعب وفي نمو التجارة وتقدم العلوم. ومع هذا كله بقي الديسمبريون بعيدين عن الشعب، فلم يتوجهوا إليه خلال اعدادهم للانتفاضة، وكانوا يتخوفون من أن تؤدي مشاركة الجماهير الشعبية إلى ما انتهت إليه انتفاضة بوغاتشوف.

نظرات الديسمبريين الجمالية

بسط الديسمبريون أفكارهم الجمالية في المقالات النقدية الأدبية والمؤلفات الأدبية التي وضعها بيستوجيف وريلييف ورايفسكي وكيوخلبيكر وغيرهم. وتحت تأثير هذه الأفكار تطور ابداع الشاعر الروسي العظيم الكسندر بوشكين. وقد عمل الديسمبريون وبوشكين على وضع الفن في خدمة النضال التحرري، إلى تضمينه وقعاً وطنياً وزخماً ثورياً. وكان ريلييف يرى أن الابداع يجب أن يقوم على الحكايا والأساطير الشعبية التي تعكس الماضي البطولي وعالم الشعب الروحي السامي الجميل. ولقد أراد الديسمبريون أن يحرك الفن، المفعم بالدوافع الوطنية، « مشاعر حب الوطن والحرص على الصالح العام والغيرة على كرامة الشعب وغيرها من المشاعر الطيبة السامية »[٣٢].

إن ظهور الديسمبريين على مسرح الأحداث الاجتماعية قد ترك أثراً عميقاً على نضال الجماهير التحرري وعلى سيرة الفكر الاجتماعي في روسيا. وكان نشاطهم استمراراً لخطوات راديشيف على طريق ارساء التقاليد المادية والجمهورية في البلاد.

---

(٣٢) المصدر السابق، المجلد ١، ص ٥٤٧.

وقد قدّر لينين عالي التقدير تمجيد الديسمبريين للحرية، ومثلهم الجمهورية، ونضالهم الباسل ضد التسلط القيصري والاستبداد الاقطاعي، وأشار إلى أنه على الرغم من ضيق أفق النبلاء الثوريين وبعدهم المخيف عن الشعب، فإن انتفاضتهم وآراءهم الثورية قد ايقظت جيلاً جديداً، ودفعت به إلى النشاط الاجتماعي - جيل الديمقراطيين الثوريين.

وعليه، فقد شهدت الفلسفة الروسية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر والعقود الأولى من القرن التاسع عشر فترة تشكل وتطور التقاليد المادية، التي اعتمدت على منجزات العلوم الطبيعية وارتبطت بالحركة التحررية المناوئة للقيصرية والقنانة. وقد ناضل المفكرون الماديون الروس ضد ايديولوجية الطبقات الحاكمة الرجعية، وتصدوا للمثالية والدين. ولدى راديشيف والديسمبريين انصهرت الأفكار الفلسفية مع التطلعات الجمهورية، الثورية والتحررية.

الفصل الثامن

الفلسفة الكلاسيكية الألمانية مذاهب كانط وفيخته وشيلينغ وهيغل المثالية

١ ـ الأرضية التاريخية

شهدت اوروبا الغربية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر تحولات اقتصادية واجتماعية جديدة، رافقت ترسخ اسلوب الانتاج الرأسمالي وبسط البرجوازية لهيمنتها الاقتصادية. فالثورات البرجوازية الأولى، التي حدثت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، فتحت الطريق أمام التطور الرأسمالي ليس فقط في البلدان التي أودت فيها بالنظام الاقطاعي، بل وفي اوروبا الغربية بأسرها. وكانت الثورة البرجوازية الفرنسية (١٧٨٩ ـ١٧٩٤) أهم هذه الثورات وأبعدها مدى، فقد مارست تأثيراً تحررياً عظيماً على البلدان الاوروبية، اذ اشعلت الحركة الثورية المناوئة للاقطاعية، وساعدت على تطوير إيديولوجية جديدة، هي الإيديولوجية البرجوازية، التقدمية والثورية في تلك الحقبة التاريخية. وراحت هذه الإيديولوجية تبشر بحق كل إنسان في الحرية والسعادة والملكية الخاصة، في حين كانت الإيديولوجية الاقطاعية تنكر عليه تلك الحقوق، التي صارت تعتبر أموراً «طبيعية»، لا يمكن انتزاعها. وانطلق منظرو البرجوازية يعلنون الإنسان اسمى الكائنات وسيد الطبيعة، ويؤكدون أن البشرية قد دخلت عصراً جديداً، عصر التقدم الاجتماعي السريع، الذي سيحمل للجميع السعادة المنشودة في ظل سيادة العقل والحرية. ولكن المفكرين البرجوازيين، الذين ناضلوا ضد العلاقات الاجتماعية الاقطاعية البالية، وهللوا للعلاقات البرجوازية التي بدت لهم «طبيعية» و«معقولة»، لم يكونوا يرون، بعد، التناقضات العميقة، الملازمة للنظام الرأسمالي.

وكان تطور الاقتصاد الرأسمالي يمضي قدماً في تقويض دعائم العلاقات الاقتصادية الاقطاعية، ويقيم فروعاً ومجالات اقتصادية جديدة، ويخلق طبقات وفئات اجتماعية جديدة، ومتطلبات

فردية واجتماعية جديدة. وجاءت الثورة الصناعية في انكلترا، والتزايد الهائل في انتاجية العمل، والنمو الكبير لحجم الانتاج الاجتماعي ووتائره، وتقدم العلوم الطبيعية، فبدت وكأنها علامات على الطريق المؤدية إلى ذلك التقدم الاجتماعي الشامل المنشود.

ولكن الاقطاع لم يكن قد صفيّ سياسياً بعد. فحتى في البلدان، التي استولت فيها البرجوازية على السلطة السياسية، ظلت القوى الاجتماعية الاقطاعية تلعب دوراً كبيراً. أما في البلدان الاوروبية، التي لم يؤد فيها التطور الاقتصادي الرأسمالي بعد إلى التحولات البرجوازية الثورية (وكانت هذه تشكل أغلبية البلدان)، فقد كانت القوى الاقطاعية تمسك بزمام السلطة، وترفض اقتسامها مع الطبقة الجديدة ـ مع البرجوازية. وكانت عودة ملكية آل بوربون نصف الاقطاعية في فرنسا، وكذلك مؤتمر فيينا الذي وحد كافة القوى الاقطاعية الملكية في أوروبا، دليلاً جلياً على أن قوى الرجعية لم تتحطم بعد، وانها تحضرّ الآن لشن الهجوم المعاكس.

غير أن البرجوازية كانت تشعر بالخطر يتهدد مواقعها لا من اليمين فحسب، بل ومن اليسار أيضاً، من طرف الجماهير المستغَلة والمضطهَدة التي حمل إليها انتصار الرأسمالية، وكل ما رافقه من تقدم، مزيداً من الحرمان والافقار والاستغلال. فمنذ الثورات البرجوازية الباكرة تكشفت التناقضات في اوساط «الفئة الثالثة». ثم تطورت هذه التناقضات إلى صراع طبقي مكشوف فور وصول البرجوازية إلى السلطة. وفي هذه الظروف شهدت الإيديولوجية البرجوازية، التي لم تكن في يوم من الأيام ثورية حتى النهاية، ميلاً متزايداً للمساومة مع القوى القديمة، الاقطاعية، لاسيما وأن هذه القوى، من جهتها، راحت تتلاءم مع الظروف المستجدة، الرأسمالية، و«تتبرجز» إلى حد ما. وهذه التناقضات، والميول نحو المساومة، تجلت في ألمانيا بوجه خاص، حيث كان تطور الرأسمالية يصطدم بجملة من العوائق الاقتصادية والسياسية.

ففي حين تحولت انكلترا، بفضل الثورة البرجوازية والانقلاب الصناعي، إلى أكبر دولة رأسمالية في العالم، وحطمت فرنسا النظام الاقطاعي بعد ثورة ١٧٨٩ ـ ١٧٩٤ وبدأت تسير في طريق التطور الرأسمالية، بقيت ألمانيا مجزأة، اقتصادياً وسياسياً، إلى دويلات صغيرة شبه اقطاعية. ولم تكن الملكية الاقطاعية للأرض، والمخلفات العديدة للتشريع الاقطاعي، ونظام المراتب المغلقة، ووجود عدد كبير من الدويلات ذات الأنظمة الرجعية الاستبدادية، تقف عائقاً أمام تطور البلاد الرأسمالي فحسب، بل وكانت تزيد من التخلف الاقتصادي للدويلات الالمانية بالمقارنة مع البلدان الاوروبية التي قطعت فيها الرأسمالية أشواطاً بعيدة. وقد صوّر انجلس هذه الحقبة في تاريخ المانيا بقوله: «لم يكن أحد يشعر بالارتياح مطلقاً. فقد كانت الصناعة والتجارة والزراعة تقتصر على منشآت صغيرة للغاية، وكان الفلاحيون والحرفيون ورجال الاعمال يعانون من الحكومة الطفيلية،

من جهة، ومن سوء سير الأمور، من جهة ثانية. ووجد الامراء والنبلاء أنه، برغم اعتصارهم قصارى ما يمكن اعتصاره من الناس الخاضعين لهم، فان مداخيلهم لم تعد تكفي لتغطية نفقاتهم المتزايدة. لقد ساءت الامور كلها، وعم شعور عدم الرضى البلاد بأسرها »[1].

ولكن بعد هذا الوصف البالغ لوضع المانيا أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر يؤكد أنجلس أن « عصر العار السياسي والاجتماعي » هذا كان، في الوقت ذاته، عصراً مجيداً في تاريخ الادب والفلسفة الالمانيين، « فقد كان كل مؤلف بارز في ذلك العصر يعبق بروح السخط والتمرد على كل ما في المجتمع الألماني آنذاك »[2] ولم يقتصر هذا على مؤلفات شيلر وغوته، بل وشمل أعمال كبار ممثلي الفلسفة الكلاسيكية: كانط وفيخته وهيغل.

وفي ألمانيا، كما في فرنسا، جاءت الثورة البرجوازية ـ كما أشار انجلس ـ بعد ثورة فلسفية طويلة، شكلت الاساس الفكري لها. وكان كلاسيكيو الفلسفة الالمانية من كبار رجال الثورة الفلسفية في ألمانيا. ولكنهم كانوا، بعكس هولباخ وهيلفيتيوس وديدرو وغيرهم من المنورين الفرنسيين، فلاسفة مثاليين. وتعكس هذه الحقيقة تخلف ألمانيا الاقتصادي آنذاك، وضعف البرجوازية الألمانية، وعجزها عن القيام بالتحولات الثورية السافرة الموجهة ضد العلاقات الاقطاعية، السائدة، وميلها إلى المساومة والمصالحة، ومع ذلك كانت هذه المذاهب المثالية تتضمن محاولات للبرهنة على ضرورة السير بألمانيا في الطريق الرأسمالي، الذي يتيح تغيير الحياة الاجتماعية على أساس العقل والحرية ـ جوهر الحياة وغايتها.

وقد وصف ماركس فلسفة كانط، رائد الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، بأنها النظرية الألمانية للثورة البرجوازية الفرنسية. وهذا الوصف ينطبق أيضاً على فلسفة فيخته وهيغل. لقد كانت نظرية التطور، التي صاغتها الفلسفة المثالية الألمانية، موجهة مباشرة ضد القوى الاقطاعية الرجعية، التي تسعى جاهدة إلى كبح جماح المسيرة البرجوازية في ألمانيا. وفي ذلك قال لينين: « إن إيمان هيغل بالعقل الإنساني وحقوقه، وكذلك المبدأ الأساسي في الفلسفة الهيغلية، الذي يعتبر العالم في تغير وتطوّر مستمر، قد دفعا بذلك النفر من تلامذة الفيلسوف البرليني، الذين لم يكونوا يرغبون في التسليم بالواقع القائم، باتجاه الفكرة القائلة بأن النضال من أجل تغيير هذه الاوضاع، والقضاء على الباطل والشر السائدين، هو من صلب قانون التطور السرمدي الشامل »[3]. غير أن الفلاسفة الألمان كانوا ينظرون إلى التطور على أنه، في جوهره، عملية روحية، ونتاج للتطور الذاتي للعقل.

---

(١) ماركس وانجلس، المؤلفات، المجلد ٢، ص ٥٦١.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٦٢.

(٣) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢، ص ٧.

وهذه النظرة حجبت عن الاعيان اهمية التحويل الثوري للعلاقات الاجتماعية المادية، وكانت تبريراً نظرياً لسياسة البرجوازية الألمانية، في ترددها وسعيها للتوصل إلى حل وسط في صراعها مع القوى الاقطاعية.

ان احد الانجازات العظيمة للفلسفة الكلاسيكية الألمانية يتمثل في معالجتها للطريقة (للمنهجية) الديالكتيكية والمنطق الديالكتيكي، وصياغتها للقوانين التي تحتكم عملية التطور، وان يكن هذا قد تم من مواقع مثالية خاطئة. وطبيعي أن يتساءل المرء: كيف أمكن لإيديولوجي البرجوازية الالمانية الضعيفة أن يسهموا بهذا القسط البارز في تطوير الديالكتيك؟

يشهد تاريخ الفلسفة على أنه ليس من النادر أن تظهر المذاهب الفلسفية التقدمية في بلدان متأخرة نسبياً من الناحية الاقتصادية، إذا ما استطاعت هذه البلدان، بفضل ظروف تطورها الموضوعية، الاعتماد على خبرة البلدان الأكثر تقدماً. فقد كانت فرنسا في القرن الثامن عشر متأخرة اقتصادياً بالمقارنة مع انكلترا، ولكنها، مع ذلك، كانت موطن هولباخ وديدرو وهيلفيتيوس، بفلسفاتهم المادية التي تمثل ذروة تطور المادية في القرن الثامن عشر. ولكن فلسفة القرن الثامن عشر الفرنسية اعتمدت، بالطبع، على انجازات الفلسفة المادية الانكليزية في القرن السابع عشر، كما على مادية سبينوزا. هذا فضلاً عن أن تأزم العلاقات الاجتماعية الاقطاعية، ونضوج الثورة البرجوازية في فرنسا، كان الاساس الاقتصادي الاجتماعي للمادية الفرنسية. وفي ألمانيا حدث شيء مماثل. فقد اعتمدت الفلسفة الكلاسيكية الالمانية على انجازات الفكر الفلسفي في البلدان الاوروبية المتقدمة التي انتصرت فيها الثورات البرجوازية. فكان الماديون الفرنسيون اسلافاً وممهدين فكريين لثورة ١٧٨٩ - ١٧٩٤ التي مارست تأثيراً تحررياً كبيراً على الفلاسفة الألمان. ثم ان الانقلاب الكبير في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، والتحطيم الثوري للعلاقات الاجتماعية التي سيطرت قروناً عديدة، كان من المنطلقات التي ارتكز اليها رجالات الفلسفة الكلاسيكية الالمانية في صياغتهم للنظرة الديالكتيكية إلى تطور المجتمع. ومن الجدير بالذكر أيضاً أن هؤلاء الفلاسفة قد أفادوا من التقاليد الديالكتيكية في الفلسفة الألمانية (نيقولاي الكوزاني وليبنيتز)، وقاموا بالتعميم النظري لتاريخ الديالكتيك.

وتدل آراء كانط وشيلينغ وهيغل في ميدان الفلسفة الطبيعية على أن كلاسيكيي الفلسفة الألمانية قد أخذوا بعين الاعتبار معطيات العلوم الطبيعية المعاصرة لهم، والتي كانت قد وصلت، في عدد من المجالات، إلى درجة تحتم طرح المسائل طرحاً ديالكتيكياً. فعلى تخوم القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بدأ كبار العلماء يدركون قصور التفسيرات الميكانيكية والميتافيزيقية لظواهر الطبيعة، وراحوا يطرحون قضية وجود أشكال غير ميكانيكية (كيميائية وبيولوجية وغيرها) لحركة

المادة. ووقف هؤلاء العلماء ضد الرأي القائل بوجود مادة خاصة، عديمة الوزن وقابلة للاحتراق (الفلوجستين)، ومختلف الفرضيات عن وجود عناصر مادية أولية عديمة الوزن، يتكون منها الضوء والصوت والحرارة. واقترب العلماء من فهم حقيقة أن النار والحرارة والضوء والصوت والكهرباء هي مجرد اشكال مختلفة من حركة المادة.

ثم ان النجاحات، التي احرزتها في أوائل القرن التاسع عشر علوم الجيولوجيا والأجنة وفيزيولوجيا النبات والحيوان والكيمياء العضوية، قد دلّت - كما أشار انجلس - على وجود التطور في الطبيعة الحية وغير الحية، على السواء[4]. ولكن خبرة الثورات البرجوازية، ومستوى تطور العلوم الطبيعية في ذلك الحين، لم يقدما، بعد، الاساس الكافي لصياغة الديالكتيك العلمي، المادي، كما وقفت المحدودية الطبقية للمفكرين البرجوازيين عائقاً على طريق انجاز هذه المهمة. وكانت هذه العوامل، بالإضافة إلى الخصائص المذكورة لتطور ألمانيا، وراء مثالية الديالكتيك، الذي وضعه الفلاسفة الكلاسيكيون الألمان.

تتمثل القيمة التاريخية للفلسفة الكلاسيكية الألمانية في أنها كانت ذروة الفكر الفلسفي ما قبل الماركسي، وشكلت أحد المصادر النظرية للمادية الديالكتيكية التاريخية. وفي ذلك يقول لينين: «لم يتوقف ماركس عند مادية القرن الثامن عشر، بل دفع بالفلسفة إلى الأمام، وأغناها بانجازات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، وخاصة بانجازات مذهب هيغل، الذي قاد، بدوره، إلى مادية فويرباخ. وكان الديالكتيك أهم هذه الانجازات»[5].

تلك هي الظروف التاريخية لنشوء الفلسفة الكلاسيكية الألمانية.

٢ ـ فلسفة كانط «النقدية»

ولد عمانوئيل كانط عام ١٧٢٤ في اسرة سرّاج بمدينة كونيغسبرغ[6] البروسية. وهنا تلقى تحصيله العلمي، وصار استاذاً في الجامعة، ومن ثم مديراً لها، وفي هذه المدينة كتب جميع مؤلفاته، وفيها توفي - عام ١٨٠٤.

لم يكن كانط فيلسوفاً فحسب، بل وعالماً طبيعياً كبيراً في مجالات الانتروبولوجيا والجغرافيا

(٤) انظر: ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢١، ص٢٨٧.
(٥) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٣، ص٤٣.
(٦) هي الآن مدينة كالينينغراد في الاتحاد السوفياتي (المعرب).

الطبيعية والفلك. فكان يحاضر، بالإضافة إلى الفلسفة، في عدد من العلوم الطبيعية.

مر تطور كانط الفلسفي بمرحلتين متميزتين: في المرحلة الأولى (حتى بداية السبعينات) يحاول كانط حل المسائل الفلسفية، مسائل الوجود وفلسفة الطبيعة والدين والأخلاق والمنطق، انطلاقاً من قناعته بأن الفلسفة يمكن أن تصاغ علماً نظرياً تأملياً، أي بدون الاعتماد على معطيات التجربة؛ أما في المرحلة الثانية (منذ أوائل السبعينات) فيحاول فصل «ظواهر» («فينومينات») الاشياء عن الاشياء كما هي موجودة بذاتها، عن «الأشياء في ذاتها» («النومينات»)، التي يتعذر -عنده- الوقوف عليها من خلال التجربة والممارسة. وفي هذه المرحلة يسعى كانط لاثبات أن «الأشياء في ذاتها» مستعصية على المعرفة، فنحن لا نستطيع معرفة سوى «الظواهر»، أو تلك الوسيلة التي بواسطتها تؤثر هذه «الأشياء في ذاتها» فينا. وفي هذه الفترة يبحث كانط في مختلف وظائف المعرفة، تركيبها وأصلها وحدودها. وقد اتسمت آراؤه في هذه المرحلة بالنزعة اللاأدرية، أما كانط نفسه فأطلق عليها اسم «نقد العقل».

لقد كان كانط يعي ان آراءه هذه تحد من إمكانية العقل، إذ تجعله عاجزاً عن ادراك جوهر الأشياء، بحيث يقتصر على ادراك الظواهر فقط. ولكن كانط يرى، في الوقت ذاته، أن الحد من قدرة العقل ضروري لتطور العلوم، اذ أنه يحبط جميع الادعاءات القائلة بامكانية إقامة «البرهان» المنطقي على وجود الإله وعالم الغيب وما إلى ذلك. ومن جهة أخرى، يعتبر كانط أن الإيمان بوجود الإله ليس ممكناً فحسب، بل وضروري أيضاً، فبدون هذا الإيمان لا يمكن التوفيق بين متطلبات الوعي الاخلاقي وبين وجود الشر في عالمنا.

إن تطور كانط الفلسفي يعكس ضعف البرجوازية الألمانية آنذاك. فلم يكن كانط يؤمن بإمكانية استئصال الشر من الحياة الاجتماعية، ولذا يلجأ إلى الإيمان، يلتمس فيه العزاء والسلوى: ليس للنظام الاخلاقي مكان في حياتنا العملية الواقعية، وإنما مكانه في عالم آخر، عالم «معقول»، متعالٍ على الحس. والمعرفة العلمية تنتمي إلى ميدان الفهم (الذهن verstand)، لا العقل (vernuft). والايمان بالإله ضمانةٌ للنظام الأخلاقي، الذي يتعذر تحقيقه في العالم الواقعي.

ولكن إذا كانت النتائج، التي توصل إليها كانط في المرحلة الثانية من حياته الفلسفية، تنـزع إلى اللاهوت، فإن للطريق التي سار فيها، وللبواعث التي دفعته إلى «نقد» العقل، جذورها المعرفية (الغنوصيولوجية) العميقة، وهي تتناقض أحياناً مع محاولاته للعثور على مصدر الإيمان في مسلمات «العقل العملي». وعلى هذا الطريق يحاول كانط: ١ - الكشف عن أصل مختلف أشكال المعرفة، العلمية منها والفلسفية؛ ٢ - تبيان الاسس التي تستند إليها يقينية المعارف الرياضية والطبيعية؛ ٣ - دراسة صور التفكير العلمي ومقولاته، الخ.

وبما أن المهمة الاساسية، التي وضعها كانط نصب عينيه في المرحلة الثانية من تطوره الفلسفي، هي « نقد » العقل ووسائل المعرفة الأخرى، دعيت فلسفته في هذه المرحلة بـ« الفلسفة النقدية »، ودعيت المرحلة ذاتها بـ « المرحلة النقدية ». أما فترة ما قبل السبعينات، حين لم تكن إلاّ بدايات لهذا الاتجاه النقدي، فسميت بالمرحلة « ما قبل النقدية ».

المرحلة « ما قبل النقدية »
واعماله العلمية الطبيعية

في المرحلة « ما قبل النقدية » تشغل أعمال كانط في مجالات العلوم الطبيعية مكاناً هاماً إلى جانب الاعمال الفلسفية. وهو يطرح فيها مسألة التطور في الطبيعة، فيحاول، بخلاف نيوتن، استخدام مبادىء العلوم الطبيعية المعاصرة له ليس فقط في شرح تركيب المجموعة الشمسية في الوقت الحاضر، بل وفي تفسير كيفية نشوئها أيضاً.

ففي « التاريخ الطبيعي العام ونظرية السماء » (١٧٥٥) صاغ كانط فرضية علمية عبقرية، تقول بأن المجموعة الشمسية تشكلت من سديم أولي، وبأنها تطورت، منذ ذلك الحين، وفقاً للقوانين الفيزيائية التي اكتشفها نيوتن [٧]. ولم يكتف كانط بدراسة النظرية العامة لأصل المجموعة الشمسية، بل ويعنى ببحث الكثير من المسائل الجزئية، المتعلقة بتاريخ الارض. فهو يطرح مسألة دور المد والجزر في تاريخ الأرض، ويبرهن على أن هذه الظاهرة هي علة تباطؤ سرعة دوران الارض حول نفسها.

وفي الفيزياء طور كانط افكار ديكارت وغاليليه، ليبرهن على نسبية السكون والحركة. وفي البيولوجيا وضع فكرة تصنيف عالم الحيوانات حسب أصلها. وفي اعماله الانتروبولوجية طرح الفكرة القائلة بالتاريخ الطبيعي للأعراق البشرية. وقد أشار انجلس إلى أن آراء كانط عن التطور في الطبيعة قد وضعت حداً للسيطرة المطلقة لاسلوب التفكير الميتافيزيقي لدى علماء الطبيعة: « ان نظرية كانط حول تحدر كافة الاجرام السماوية الحالية من كتل سديمية دوّارة كانت، بحق، أعظم اكتشاف في علم الفضاء منذ أيام كوبرنيق. فقد تزعزعت، للمرة الأولى، أركان التصورات عن انه ليس للطبيعة من تاريخ زمني... لقد وجّه كانط الضربة الاولى إلى هذه التصورات الميتافيزيقية، وبأسلوب علمي، إلى درجة أن معظم الحجج والبراهين التي أوردها لا تزال تحتفظ بأهميتها حتى الوقت الحاضر » [٨].

(٧) حصل العالم الفرنسي لابلاس فيما بعد، وبشكل مستقل، على عدة نتائج رياضية هامة من فرضية شبيهة بفرضية كانط هذه، دخلت تاريخ العلوم الطبيعية تحت اسم « نظرية كانط - لابلاس ». (المعرب).

(٨) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢٠، ص٥٦ - ٥٧.

غير أن كانط قدم، في بسطه لمذهبه في أصل المجموعة الشمسية وارتقائها، تنازلات عديدة للدين، وللنزعة الغائية (القائلة بوجود خطة هادفة في الطبيعة) التي كانت سائدة في مدارس تلك الأيام. فبرغم قوله بأن تطور الطبيعة عملية أبدية، إلاّ أنه يفترض أن لها بداية في الزمن. كما كان يرى أن القوانين الميكانيكية تتكشف في المادة، ولكنها لا تنبع منها، وأن الإله ـ لا المادة ـ هو علة العالم. وهكذا يحتفظ كانط بالعلة الإلهية الأولى، وان يكن بصورة مخففة، إذ يفصل فعل الخلق الالهي للعالم عن عملية التطور الطبيعي الذي يجري بعيداً عن تدخل المشيئة الإلهية.

المرحلة «النقدية» واعماله الفلسفية

في المرحلة «ما قبل النقدية» كان كانط متأثراً بفلسفة ليبنيتز ـ فولف العقلانية. يرى العقلانيون من أساتذة كانط أن العلاقة الواقعية بين السبب وفعله لا تختلف عن العلاقة المنطقية بين الاساس والنتيجة. ولكن بتأثير هيوم عدل كانط عن هذه النظرة، فراح يؤكد أن العلاقة بين السبب وفعله هي علاقة وقائعية، تجريبية، فقط، فلا يمكن استنتاجها بطرق منطقية، ولذا فإن المنطق لا يكفي لإقامة الدليل على يقينية معطيات العلوم الطبيعية النظرية. ولكن كانط احتفظ من النزعة العقلانية بالاعتقاد بأن العلوم المركبة من موضوعات ضرورية وكلية (كالرياضيات والعلوم الطبيعية) لا يمكن أن تنبع من التجربة. فالتجربة ناقصة دوماً، بحيث لا تعطي الاساس للقيام بمثل هذه التعميمات. وبالمقابل، لا يمكن للعقل أن يكون مصدراً لهذه العلوم. ومع ذلك يرى كانط أن المعرفة الضرورية والكلية، أو المعرفة اليقينية على حد تعبيره، موجودة فعلاً، وأن مصدرها هو ما للحساسية والفهم من صور قبْلية، مستقلة عن التجربة وسابقة عليها.

صاغ كانط فلسفته «النقدية» في أوائل السبعينات، لاسيا في مؤلفاته «نقد العقل المحض» (١٧٨١) و«نقد العقل العملي» (١٧٨٨) و«نقد ملكة الحكم» (١٧٩٠) (٩). ويتضمن الكتاب الأول مذهب كانط في المعرفة، والثاني ـ نظريته الاخلاقية، والثالث ـ رؤيته الجمالية ومذهبه عن الغائية في الطبيعة.

وفي هذه المؤلفات «النقدية» كلها ينطلق كانط من تفرقته بين «النومينات»، أو «الأشياء في ذاتها»، وبين «الفينومينات»، أو الظواهر. فهو يقول بوجود عالم مستقل عن الوعي (عن الحواس وعن الفكر)، هو عالم الأشياء التي يسميها «أشياء في ذاتها» (أو «بحد ذاتها»). تبدأ عملية المعرفة بأن تؤثر «الأشياء في ذاتها» على الحواس، وتثير فيها الاحاسيس. وفي موضوعته هذه ـ موضوعة

---

(٩) «النقد» هنا يعني، في المقام الأول، الفحص والتمحيص والدراسة (المعرب).

وجود « الأشياء في ذاتها »ـ يجنح كانت نحو المادية، فهو يعطي الاولوية لأشياء العالم المادي، لا للوعي. ولكنه عندما ينتقل إلى دراسة صور المعرفة وحدودها فإنه يهجر المادية باتجاه المثالية. وتقوم مثاليته هذه في تأكيده على أنه ليس لأحاسيس حساسيتنا، ولا لمعاني واحكام فهمنا (ذهننا)، ولا لأفكار عقلنا، أن تعطينا معرفة نظرية عن «الأشياء في ذاتها». فمهما تكن يقينية حقائق الرياضيات والعلوم الطبيعية فإن المعرفة التي تقدمها هذه العلوم ليست معرفة «الأشياء في ذاتها». فهذه المعرفة تقتصر على تناول الجوانب والصفات والعلاقات التي يمكن أن تطبق عليها صور وعينا: الاحاسيس، والمفاهيم (المقولات)، والاحكام. وليس بوسعنا تحصيل أية معرفة عما لا يمكن أن نطبق عليه تلك الصور: «الأشياء في ذاتها» مستعصية على المعرفة، وليس بوسعنا معرفة إلاّ «الظواهر». وهكذا فإن قضية تعذر معرفة «الأشياء في ذاتها» هي قضية مبدئية عند كانط. صحيح أنه يعترف بالتقدم المستمر للمعرفة التجريبية، وبأنه لا حدود لهذا التقدم، ولكنه يرى أنه ليس لهذا التقدم اللامحدود أن يقترب بنا من معرفة «الأشياء في ذاتها»، فهذه الأخيرة كانت، وسوف تبقى إلى الأبد، خارج نطاق معرفتنا.

ان السمة الاساسية لفلسفة كانط «النقدية» هي السعي للتوفيق بين المادية والمثالية واللاأدرية. «فعندما يسلّم كانط بأن لتصوراتنا شيئاً ما يقابلها خارجنا، «شيئاً في ذاته»، يكون هنا مادياً. وعندما يعلن أن هذا الشيء في ذاته متعذر على المعرفة، متعالٍ، ينتمي إلى عالم آخر، فإنه يقف موقف المثالي»[١٠]. إن القول بأن «الاشياء في ذاتها» غير قابلة للمعرفة هو قول مثالي المضمون، لأن هذه الأشياء، عند كانط، تبدى، في نهاية المطاف، أشياء متعالية، أي موجودة خارج الزمان والمكان. أما الزمان والمكان، والكم والكيف، والعلة والمعلول، وغيرها من العلاقات والروابط الموضوعية، فيعتبرها كانط أموراً ذاتية، لا توجد إلاّ كصور معرفية للحساسية والفهم.

نظريته في المعرفة

يقوم مذهب كانط المعرفي على نظريته في الاحكام. وهو يرى أن المعرفة تظهر دوماً في صورة حكم، يعبر عن وجود علاقة أو رابطة بين مفهومين: موضوع الحكم ومحموله. وثمة شكلان من الاحكام، الأول ـ تحليلية، لا يضيف فيها المحمول معرفة جديدة إلى المعرفة المتضمنة في الموضوع، وذلك كالقول: «كل الاجسام ممتدة». ففي هذا الحكم لا يقدم المحمول ـ مفهوم «الامتداد» ـ أية معرفة جديدة بالمقارنة مع المعرفة التي ينطوي عليها الموضوع ـ مفهوم «الجسم»، وذلك لأننا، عند دراستنا لمفهوم «الجسم»، نجد «الامتداد» متضمناً فيه، كاحدى القرائن الاساسية الدالة على الجسم، وهذه القرينة يمكن استنتاجها منطقياً من الموضوع ـ من مفهوم «الجسم».

(١٠) لينين، المؤلفات الكاملة، المجلد ١٨، ص ٢٠٦.

أما الشكل الآخر فيتمثل في الاحكام، التي لا يمكن فيها استنتاج العلاقة بين الموضوع والمحمول عن طريق تحليل مفهوم الموضوع، والتي يسميها كانط بالاحكام التركيبية. هنا لا يكون المحمول متضمناً في الموضوع، بل يضاف إليه. وان القول: «المثلث مجموع زواياه يساوي قائمتين» هو مثال على الاحكام التركيبية. فمفهوم المثلث لا ينطوي على كون زاوياه تساوي قائمتين، وإنما تضاف هذه الصفة إلى مفهوم المثلث. ويدعو كانط مثل هذه الاضافة «تركيباً». وتنقسم الاحكام التركيبية، بدورها، إلى ١ - «بعدية»، تنبع فيها العلاقة بين الموضوع والمحمول من الخبرة والتجربة العملية، وذلك كقولنا «بعض البجع أسود»؛ و٢ - «قبْلية»، لايمكن فيها اكتشاف العلاقة بين الموضوع والمحمول اعتماداً على التجربة والخبرة العملية، فهذه العلاقة سابقة على التجربة ومستقلة عنها. فالقول: «لكل حادثة سبب» ينتمي إلى هذا النوع من الاحكام، لأن العلاقة بين الموضوع والمحمول هنا لا يمكن استنتاجها من التجربة: ففي الحكم يدور الحديث عن كل ما يحدث، بينما لا تعطينا التجربة معرفة إلاّ عن بعض ما يحدث.

وبما أن الأحكام التركيبية تتمتع بالاهمية الأولى عند كانط فإن مسألة مصادر المعرفة وأشكالها وحدودها تكتسب عنده طابع السؤال عن امكانية (مشروعية) هذه الاحكام في كل من أشكال المعرفة. ويركز كانط اهتمامه على دراسة ثلاثة أشكال للمعرفة: الرياضيات، والعلوم الطبيعية النظرية، والميتافيزيقا (المعرفة النظرية المجردة لكل ما هو قائم). ولذا فإن مسألة الاحكام التركيبية القبْلية تطرح عنده في صيغ ثلاث: ١ - كيف تمكن هذه الاحكام في الرياضيات؛ ٢ - وكيف تمكن في العلوم الطبيعية النظرية؛ ٣ - وهل هي ممكنة في «الميتافيزيقا» أم لا؟ ويسمي كانط دراسة المسائل المتعلقة بامكانية الاحكام التركيبية في المعرفة العلمية والفلسفية دراسة «ترانسندنتالية» (أصلانية)[11]، ويسمي المبحث، الذي يحاول فيه الإجابة على هذه المسائل، بـ «المثالية الترانسندنتالية».

ويربط كانط الإجابة على هذه الاسئلة الثلاثة بدراسة القدرات (القوى ،الملكات) المعرفية الاساسية الثلاث: الحساسية، والفهم (الذهن)، والعقل. فالحساسية هي القدرة على الاحساس، والفهم هو القدرة على التصورات والاحكام، والعقل هو القدرة على الاستدلالات والقياسات التي تصل حد «الأفكار». و «الافكار» هي مفاهيم العقل عن الوحدة المطلقة اللامشروطة لكافة الظواهر المقيدة المشروطة.

---

(١١) بمعنى التعمق في الأصول، كما ويترجها البعض بـ «متعالية» (المعرب).

صور المعرفة الحسية .

يطرح كانط مسألة مشروعية (إمكانية) الاحكام التركيبية القبلية في الرياضيات في إطار بحثه لصور المعرفة الحسية. ان عناصر المعرفة الرياضية ليست المفاهيم، بل التصورات الحسية الواضحة («العيانات» الحسية). ففي الاحكام الرياضية يقوم التركيب بين الموضوع والمحمول أما على الادراك الحسي للمكان (في الهندسة) أو على الادراك الحسي للزمان (في الحساب)[١٢]. والمكان صورة قبلية للادراك الحسي الخارجي. فالقبْلية هي التي تعطي للمدركات المكانية ضروريتها وكليتها المطلقة. والزمان صورة قبْلية للادراك الحسي الداخلي. فالقبْلية هي التي تسبغ على المدركات الزمنية ضروريتها وكليتها المطلقة. ان قول كانط بكون المكان والزمان صورتين قبْليتين للادراك الحسي هو ضرب من المثالية الذاتية، إذ يكف المكان والزمان عن كونهما صوراً لوجود الأشياء ذاتها، ويتحولان إلى صورتين قبْليتين للحساسية.

وفي الرياضيات تكون الاحكام التركيبية القبْلية ممكنة لأنه في صلب كافة الموضوعات الرياضية تقوم الصور القبْلية لحساسيتنا ـ المكان والزمان. ثم ان ضرورة الحقائق الرياضية وكليتها المطلقة لا تتعلقان بالاشياء نفسها، فقيمتها وقف على العقل، بما يلازمه من قبْلية صور الادراك الحسي. ولذا فإن الحقائق الرياضية لن تبقى غير قابلة للنقض بالنسبة لذهن، ذي تنظيم مغاير لتنظيم ذهننا.

صور الفهم القبْلية
المقولات

يرى كانط أن الاحكام التركيبية القبْلية ممكنة في العلوم الطبيعية النظرية بفضل «المقولات»، أي معاني الفهم المستقلة عن معطيات التجربة والخبرة العملية. ان آراء كانط عن مقولات الفهم آراء مثالية، شأنها في ذلك شأن مذهبه في صور الحساسية. فليست المقولات، عنده، صوراً للوجود، بل هي معان لفهمنا فقط. وهذه المعاني لا تعكس المحتوى الذي تقدمه التجربة الحسية، بل هي صور يدرج الفهم تحتها معطيات الحس، وبذا تكون قبْلية. والمقولات لا تتطور، وليس هناك تقريباً انتقال من مقولة إلى أخرى.

وتشكل آراء كانط في الحساسية والفهم مدخلاً إلى نظريته في المعرفة. وهو يذهب إلى أنه لا الاحساسات، ولا المفاهيم (المقولات) تؤدي بحد ذاتها إلى المعرفة. فالاحساسات «عمياء» بدون المفاهيم، والمفاهيم «فارغة» بدون الاحساسات. والمعرفة تقوم في اتحاد («تركيب») الاحساسات والمفاهيم. وهنا ينهض أمام كانط السؤال التالي: كيف يتحول تنوع المدركات الحسية، بواسطة

(١٢) وذلك لأن العمليات الحسابية تتطلب، كشرط أساسي، التوالي الزمني (المعرب).

صور الفهم القبلية، إلى وحدة؟ ان الشرط الأهم لهذه الوحدة ليس، في نظر كانط، وحدة الموضوع نفسه، وإنما هو وحدة الوعي القبْلية، أي السابقة على إمكانية أي توحيد للمدركات الحسية. وهي وحدة لا تتوقف على المحتوى الملموس للمدركات الحسية ذاتها، ولذا فإنها وحدة صورية.

وقد وضع كانط نظرية معقدة عن أشكال الربط («التركيب») بين المقولات، بوصفها معانٍ محضة للفهم، وبين صور الادراك الحسي[١٣]. وهنا تلعب دوراً كبيراً نظريته في «تخطيطية» (schematism) مقولات الفهم: للخيال ملكة قبْلية، بوسعها تصوير المفاهيم الخالصة على هيئة رسوم تخطيطية («اسكيمات») أو تمثيلها على هيئة أشكال (Figures)، مما يتيح تهذيب المعطيات الحسية وادراجها في المقولات.

امكانية العلوم الطبيعية
شروطها الغنوصيولوجية

انطلاقاً من مذهبه في المقولات يجيب كانط على السؤال الثاني من «نقده»: كيف تمكن العلوم الطبيعية النظرية؟ ان الإجابة على هذا السؤال هي، في الوقت ذاته، إجابة على سؤال أعم وأشمل: كيف تمكن المعرفة العلمية ذات القيمة الموضوعية؟ ولكن «موضوعية» المعرفة، عند كانط، لا تعني انعكاس الواقع الموضوعي في وعينا، بل كونها ضرورية وكلية منطقياً.

يرى كانط أن ثمة قوانين كلية وضرورية، تشكل أساساً لكافة احكام العلوم الطبيعية. فمهما اختلفت مواضيع هذه العلوم تتطلب معرفتها العلمية أن ينظر الفهم إلى أشيـاء الطبيعة وظواهرها في خضوعها لقوانين ثلاثة: ١ ـ قانون حفظ الجوهر؛ ٢ ـ قانون السببية؛ ٣ ـ قانون تفاعل الجواهر. ولكن هذه القوانين، الضرورية والكلية، لا تنتمي إلى الطبيعة نفسها، بل إلى فهمنا فقط. إنها، بالنسبة للفهم، أرفع القوانين القبْلية، المعبرة عن العلاقات القائمة بين كل ما يمكن للفهم أن يعقله. وان وعينا يبني موضوعه بنفسه، لا بمعنى أنه يخلقه أو يمنحه وجوده، بل بمعنى أنه يسبغ عليه الصورة، التي بها، وحدها، يغدو (الموضوع) قابلاً للمعرفة ـ صورة المعرفة الضرورية والكلية.

وهكذا يخلص كانط إلى القول بأنه ليست صور الذهن هي التي تتوافق مع أشياء الطبيعة، بل على العكس، فإن اشياء الطبيعة هي التي تتوافق مع صور الذهن. فذهننا لا يجد في الطبيعة، ولا

(١٣) كما هو الحال في الحكم: الشمس مصدر الدفء، فالموضوع ـ الشمس ـ مدرك حسي، والمحمول ـ الحرارة ـ معنى من معاني الفهم الخالصة (المعرب).

يستطيع أن يجد فيها، إلا ما سبق له أن أودعها، قبل التجربة وبصورة مستقلة عنها، وذلك بواسطة صوره الخاصة.

ومن هنا يستنتج كانط أن الأشياء بحد ذاتها مستعصية على المعرفة. فليست صور الحساسية (المكان والزمان) ولا مقولات الفهم، حتى ولا المبادىء الاساسية للمعرفة (قوانين حفظ الجوهر والسببية والتفاعل)، تحديدات «للأشياء في ذاتها». فإن الطبيعة، بوصفها موضوعاً للمعرفة الكلية والضرورية، تُبنَى ـ بواسطة الصور المعرفية ـ من قبل الوعي ذاته. وان قول كانط بأن الوعي يبني بنفسه موضوع العلم هو ضرب من المثالية الذاتية، أما قوله بأن «الاشياء في ذاتها» متعذرة على المعرفة فهو لون من النزعة اللاأدرية.

إمكانية «الميتافيزيقا»
الديالكتيك الترانسندنتالي

المسألة الاساسية الثالثة في «نقد» كانط هي مسألة إمكانية الاحكام التركيبية القبْلية، في «الميتافيزيقا»، اي في الفلسفة النظرية. وهو يبحث هذه المسألة في إطار دراسته لملكة «العقل» (Vernuft). والعقل، في المنطق العادي، يعني القدرة على الاستدلال، أما كانط فيفهمه على أنه ملكة الاستدلال التي تؤدي إلى ظهور «الافكار». والافكار، عنده، هي مفاهيم عن المطلق، اللامشروط. ونظراً لأن الأشياء المعطاة لنا في التجربة العمَلية تكون مشروطة دوماً، فإن موضوع الافكار هو ما لا يمكن للحواس أن تدركه بالتجربة. ويولد العقل ثلاث أفكار أساسية: ١ ـ فكرة «النفس»، التي تمثل الوحدة اللامشروطة لكافة الظواهر النفسية المشروطة؛ ٢ ـ فكرة «العالم»، التي تمثل الوحدة اللامشروطة لعدد لانهائي من الظواهر (من الاسباب والافعال) المشروطة سببياً، ٣ ـ فكرة «الإله» التي تمثل العلة اللامشروطة لجميع الظواهر المشروطة.

يذهب كانط إلى أنه لا يمكن قيام علم إلاّ عن الظواهر النفسية المشروطة دوماً، في حين يتعذر قيام (إمكان) علم فلسفي عن النفس بوصفها الوحدة اللامشروطة لهذه الظواهر. وعلى نحو مماثل يمكن قيام علوم طبيعية عما في الطبيعة من ظواهر مشروطة، ولكنه يتعذر قيام علم فلسفي عن العالم من حيث هو كلّ مطلقٌ لامشروط. وأخيراً، يتعذر أصلاً قيام علم فلسفي عن الإله بوصفه العلة اللامشروطة لكافة الظواهر والموجودات.

وفي إطار هذا التوجه يدحض كانط كافة البراهين «النظرية» على وجود الإله. فيبين أن هذه البراهين كلها تقوم على مغالطة منطقية: إنها تستنتج وجود الإله من مفهوم «الإله» ذاته، في حين لا يجوز أن يستخلص من مفهوم ما وجود شيء، يُعقل سلفاً في ذلك المفهوم؛ فالتجربة،

وحدها، هي التي تكشف عن وجود الأشياء. وبذلك يكون وجود الإله موضوعاً للإيمان فقط، فعقلنا «العملي»، أي وعينا الاخلاقي، يملي علينا ذلك. فبدون إيمان بالإله لا يمكن التأكيد أو الاطمئنان على وجود نظام أخلاقي في عالمنا.

لقد طرح كانط نتائج بحثه «للأفكار» في مواجهة الاعتقاد السائد آنذاك لدى الفلاسفة واللاهوتيين في المانيا. فقد كانت الجامعات الألمانية في تلك الأيام تدرس جميع العلوم الفلسفية «النظرية» التي يدحضها كانط، بما فيها ـ «علم النفس» و«علم الكون» و«علم الإله». وكانت هذه العلوم تشكل ما يعرف بـ«الميتافيزيقا». وقد وقف كانط ضد هذه «الميتافيزيقا» كعلم نظري. ولكنه يؤكد، في الوقت ذاته، على أن «الميتافيزيقا» تبقى المبحث الرئيسي في الفلسفة، لا بوصفها علماً نظرياً، بل من حيث كونها «نقداً» للعقل، يرسم حدود العقل «النظري»، ويبين ضرورة الانتقال منه إلى العقل «العملي»، أي إلى مبحث الاخلاق.

وبين أبحاث كانط المكرسة لنقد «أفكار» العقل مارست آراؤه عن «نقائض» (Antinomies) العقل المحض[14] تأثيراً كبيراً على تطور الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. يرى كانط أن سعي العقل لاعطاء إجابة نظرية على السؤال عن ماهية «العالم» كوحدة لامشروطة يؤدي حتماً إلى إجابات تناقض احداها الأخرى، فمن الممكن البرهنة على أن العالم غير محدث (لم تكن له بداية في الزمان)، وغير محدود (في المكان)، كما وتمكن البرهنة، بالمقابل، على أنه حادث ومحدود. كذلك تمكن البرهنة على أن الدقائق المادية المؤلفة للعالم قابلة للانقسام إلى ما لانهاية، كما تمكن، بالمقابل، البرهنة على أنها غير قابلة للتجزئة، وتمكن البرهنة على أن كافة الحوادث في العالم تأتي نتيجة لظروف معينة، كما تمكن البرهنة، بالمقابل، على أن هناك أفعالاً وتصرفات تتم بحرية. وهلم جرا.

هذه التناقضات لا بدّ وأن تظهر في العقل، ولذا فإن العقل متناقض بطبيعته. ولا شك في أن قول كانط بحتمية التناقضات الديالكتيكية في العقل يشكل إحدى مآثره الفلسفية. ولكن كانط يزعم أن هذه التناقضات، التي اكتشفها في العقل، لا تتعدى كونها تناقضات وهمية. فهي تأتي حصيلة الاعتقاد الخاطىء بأن العالم، كوحدة لامشروطة، يمكن أن يكون موضوعاً للمعرفة الفلسفية النظرية. وعليه، فحالما يكف الفلاسفة عن التطلع غير المشروع للإجابة على السؤال عن ماهية العالم ككل لامشروط، تختفي الاحكام المتناقضة عن العالم. وعن العالم، كوحدة

(١٤) مبادىء التفكير المنطقي تشكل موضوع «المنطق الترانسندنتالي»، الذي يتميز عن المنطق الصوري (وهو يتناول صور التفكير بمعزل عن محتواها وموضوعها) بأنه يدرس «ضرورية» و«كليه» الصور القَبْلية للفهم والعقل. وينقسم المنطق الترانسندنتالي إلى مبحثين: «التحليل الترانسندنتالي»، وموضوعه الفهم، و«الديالكتيك الترانسندنتالي» وموضوعه «نقائض» العقل (المعرب).

لامشروطة، لا يمكن القول بمحدوديته أو عدمها، بقابلية دقائقه للانقسام أو بامتناعها على التجزئة، إلخ. إن كل هذه المزاعم باطلة، لأن العالم ـ ككل لامشروط ـ هو « شيء في ذاته »، متعذر على المعرفة.

مذهبه الأخلاقي

أما التناقض بين الضرورة والحرية فليس، عند كانط، تناقضاً حقيقياً. فالإنسان حر في بعض تصرفاته، ومقيد في بعضها الآخر. وهو مقيد لأنه، بأفكاره وحواسه ورغباته، ظاهرة بين باقي ظواهر الطبيعة، فيخضع لأحكام الضرورة السائدة في عالم الظواهر. والإنسان، في الوقت نفسه، كائن أخلاقي، هو ذات (حامل) الوعي الأخلاقي. وهو بذلك، ينتمي إلى عالم « الأشياء في ذاتها »، ولذا فإنه حر من هذه الناحية. والقانون الاخلاقي، في نظر كانط، الزام غير مقيد ولا مشروط؛ إنه « أمر مطلق » (أو قطعي categorical imperative)، كما يسميه كانط. ويقتضي هذا القانون بأن يتصرف المرء وفقاً لقاعدة تصلح لأن تكون قاعدة لسلوك الجميع. وإذا كانت الميول الحسية هي التي تدفع بالإنسان للتصرف وفقاً لمعايير القانون الاخلاقي، فإن هذا التصرف لا يمكن تسميته أخلاقياً. فالسلوك لا يكون اخلاقياً إلاّ عندما يكون احترام القانون الاخلاقي هو الدافع إليه. وتبين التجربة أنه ليس من الضروري أن يكون ثمة توافق بين سلوك الناس الاخلاقي (أو غير الاخلاقي) وبين سعادتهم (أو تعاستهم). وبالرغم من أن علم الاخلاق (الاطيقا) لا يجب أن يقوم على اعتبارات السعادة العملية، فإن ما نلمسه في حياتنا العملية من تناقض بين سلوك البشر الاخلاقي وبين نتائج هذا السلوك لا يتفق ووعينا الاخلاقي. فالوعي الاخلاقي يتطلب توافقاً عادلاً بين تصرفات الإنسان ونتائجها. ولما كان الوعي الاخلاقي لا يجد هذا التوافق في عالم الظواهر، فإنه يضطر للايمان بوجوده في « عالم العقل » (أو العالم المعقول intellegible). فوجود مفاهيم « الحرية » و« الخلود » و« الإله » وغيرها يعود إلى الإيمان بالعالم « المعقول »[١٥]. وليس وجودها أمراً يقينياً تمكن إقامة البرهان النظري عليه؛ وإنما هي مسلمات ضرورية للعقل « العملي »، أو مطالبٌ من مطالبه[١٦].

---

(١٥) ونعيد إلى الاذهان أن عالم « المعقول »، عند كانط، موضوع للعقل (دون الحس)، ولكن العقل لا يدركه (المعرب).

(١٦) المسلمة الأولى ـ حرية الارادة البشرية. فإذا لم يكن الإنسان حراً يبطل القول بأخلاقية تصرفه أو عدمها. غير أن الانسان لا يمكن أن يأمل الوصول، في حياته القصيرة، إلى المثل الاخلاقي أو السعادة. ومن هنا تأتي المسلمة الثانية ـ ضرورة الإيمان بخلود النفس، أي امكانية الثواب والعقاب بعد الموت. أما « ضمانة » الجزاء العادل في العالم الأخروي فتكفلها المسلمة الثالثة ـ وجود الإله (المعرب).

وعلى الرغم من أن كانط يحد من المعرفة لصالح الإيمان، فإنه يحاول، في الوقت ذاته، التخفيف من تبعية الاخلاق للدين. فعلى النقيض من تعاليم اللاهوتيين، الكاثوليك والبروتستانت، يؤكد كانط أنه ليست الاخلاق هي التي تقوم على الدين، بل، على العكس، فإن الدين يقوم على الاخلاق.

نظراته الجمالية

يذهب كانط إلى أن المعرفة النظرية لا تكفي للانتقال من ميدان عالم الطبيعة المحسوس إلى عالم الحرية «المعقول». غير أن عقلنا يتطلب النظر إلى الطبيعة كما لو أنها مجال لتحقيق الأهداف وفقاً لقوانين الحرية. وفي ذلك يستند العقل إلى «ملكة الحكم»، أي القدرة على رؤية الخاص (الجزئي) متضمناً في العام. ونحن نستخدم هذه الملكة عند تقييمنا للاعمال الفنية، أو عند دراستنا للكائنات الحية بتركيبها البديع الهادف. ولكن تفكيرنا، في الحالين كليهما، لا يعطينا أية معرفة نظرية. فليست الغائية واحداً من مفاهيم العقل النظري، ولا من مفاهيم علم الطبيعة، وإنما هي مجرد وجهة نظر ضرورية لملكة الحكم «المفكرة»، أي التي يترتب عليها التدليل على العام (أو إيجاده) بالنسبة للجزئي المعني.

إن التقييم الجمالي (الاستيطيقي) للاعمال الفنية يتميز، في نظر كانط، بأن الحكم الجمالي لا يستند إلى المفاهيم، بل إلى لذة (غبطة) خاصة، تنتج عن تأمل شكل الموضوع الجمالي. وبهذا المعنى يكون الحكم الجمالي ذاتياً، فلا تمكن إقامة البرهان على صحة تقييمنا أو عدمها. ولكننا حين نصدر الحكم الجمالي نصدره وكأن تقييمنا ذو قيمة كلية وضرورية للجميع. وبهذا المعنى يكون الحكم الجمالي أغنى وأوسع من مجرد تعبير عن ذوقنا الشخصي. ثم ان الحكم الجمالي ينطلق من غائية الاعمال الفنية، ولكن هذه الغائية ليست مفروضة على الفنان من الخارج. إنها «غائية بلا غاية». ومن هنا يلزم القول بأن أروع ضروب الفن هي الاعمال اللاهادفة، أو العديمة المحتوى (كالأرابيسك، مثلاً). فهذه النظرة تؤكد على أهمية الشكل، وتنتقص من قيمة المضمون. إلاّ أن كانط يفترق عن هذه النظرة، فيعتبر الشعر قمة الفن، لأنه يسمو حتى «الأفكار الجمالية»، حتى القدرة على التعبير عن المثل العليا.

أما المجال الثاني لملكة الحكم المفكرة فهو الكائنات الطبيعية. إن هذه الكائنات، بوصفها ظواهر العالم المحسوس وموضوع ملكة الفهم، يجب أن تنضوي تحديداً تحت مفهوم القانونية الميكانيكية في الطبيعة. ولكنها، باعتبارها موضوعات للعقل، ينبغي أن تندرج تحت مفهوم الغائية. وهاتان الطريقتان في النظر ـ الميكانيكية والغائية ـ لا توجدان منعزلتين فقط، بل لا بد من وحدتها من أجل تحصيل المعرفة، وان كان الفهم البشري لا يقف على هذه الوحدة.

إن هذا الرأي يتفق مع مستوى تطور العلوم الطبيعية في عصر كانط، حين كان التنظيم الهادف لتركيب الكائنات الحية قد اكتشف، بينما لم تتوفر للعلوم بعد المقدمات الضرورية لاستجلاء القوانين التي تحتكم تطور العالم الحي، والتي كان تأثيرها خلال عهود زمنية طويلة وراء ما نلحظه الآن في بنية الكائنات الحية من تنظيم غائي هادف.

آراؤه الاجتماعية السياسية والتاريخية

تشكلت آراء كانط الاجتماعية السياسية والتاريخية تحت تأثير التنوير الفرنسي والانكليزي، ولا سيما أفكار روسّو. وقد طوّر كانط فكرة روسّو عن سيادة الشعب، ولكنه، بوصفه إيديولوجي البرجوازية المدينية الألمانية، ظل متردداً في طرحه هذا. فهو يزعم أنه يتعذر عملياً إقامة سيادة الشعب، وأن إرادة الشعب يجب أن تخضع خضوعاً تاماً للسلطة القائمة. وفي مقابل مبدأ « سيادة الشعب »، ذي المنحى الديمقراطي، يطرح كانط قول هوبس بمطلقية صلاحيات السلطة العليا القائمة. ولم يقتصر كانط على معارضة شتى أشكال الثورات الشعبية، بل ويقف ضد أي تفكير قد يخطر ببال المواطنين حول طريق نشوء السلطة العليا. فمن شأن هذا، في نظره، أن يهدد الدولة بالدمار.

وبالرغم من أن كانط حدّ كثيراً من الأمل في تقدم الحياة الاجتماعية والسياسية فإنه، مع ذلك، لم يكن يعتقد بأن الأوضاع القائمة يجب أن تبقى على حالها، دونما تغيير أو تحسين. فقد عارض، على سبيل المثال، مزاعم الاقطاع الالماني في « أن الشعب لما ينضج للحرية »، فبيّن أن التسليم بصحة هذا الرأي يعني أن الحرية لن تأتي في يوم من الأيام.

ان الاساس الواقعي لآراء كانط الحقوقية ولنزعتها التقدمية يقوم في معارضته للتعسف الاقطاعي بالحق البرجوازي، النابع من الحق في الملكية الخاصة. ويسيطر الفهم البرجوازي للملكية على نظرات كانط الحقوقية. وقد انعكس هذا، بوجه خاص، في قوله بالتنظيم الحقوقي للعلاقات العائلية. ويفهم كانط الحرية المدنية على أنها حق الفرد في عدم الامتثال الآ للقوانين التي وافق عليها مسبقاً. وهذه الحرية يجب أن تكون حقاً لكل مواطن في الدولة، لا ينازعه فيه منازع. كما يقول كانط بمساواة الجميع أمام القانون.

وتتجلى حالة المجتمع المثلى في سيادة الوئام بين الافراد، والسلام بين الحكومات. ولكن السلام هدف بعيد جداً، فالواقع التاريخي ليس حالة سلام، بل حالة من الصراع، من التناحرات الدائمة بين الناس. وقد توصل كانط، بالرغم من أنه لم يولِ المسائل التاريخية عناية كبيرة، إلى القول بأن تناقضات العملية التاريخية هي الشرط الضروري لتطور الجنس البشري واكتماله. ان جوهر تناقض

العملية التاريخية يكمن في أن الناس ينزعون للعيش في المجتمع، وأنهم، في الوقت ذاته، يميلون، بسبب سوء النية الكائن في نفوسهم، إلى معارضة بعضهم بعضاً، مما يهدد المجتمع بالتفكك والانحلال. ولكن بدون هذا التناحر، وما ينجم عنه من مصائب وويلات، لا يمكن حدوث أي تطور أو تقدم.

وقد تعرضت فلسفة كانط، بسبب ما فيها من تناقضات، إلى انتقادات من قبل التيارات الفلسفية الأخرى، التي أرادت أن تكون أكثر مبدئية واتساقاً في الصراع الدائر بين المادية والمثالية، بينما جنح كانط نحو الثنوية. فانتقدت فلسفته ـ كما أشار لينين ـ « من اليسار » و« من اليمين »، على حد سواء. « فمن اليسار » انتقده الماديون، الذين لم يأخذوا عليه قوله بوجود الأشياء بشكل مستقل عنا، بوجود « الأشياء في ذاتها » (فالماديون جميعاً يتفقون مع كانط في هذا)، بل عابوا عليه نزعته الذاتية واللاأدرية، وقصوره عن رد المعرفة إلى أصلها الموضوعي[17]. أما « من اليمين » فقد انتقده الريبيون والمثاليون، ولم يهاجم هؤلاء لاأدرية كانط، بل عملوا من أجل « التخلص من تناقضات كانط مع اللاأدرية، حين يسلّم بوجود شيء في ذاته (وان يكن متعذراً على المعرفة، « معقولاً »، من عالم آخر)، وبوجود ضرورة وسببية (وان يكن على نحو قبْلي)[18]

وفي القرن التاسع عشر تطور نقد فلسفة كانط « من اليسار » في المذاهب المادية لفويرباخ وتشيرنيشيفسكي وغيرهما. أما نقد الكانطية « من اليمين » فقد بدأ في حياة كانط نفسه، في العقد الأخير من القرن الثامن عشر. وكان فيخته أبرز ممثلي هذا الاتجاه.

٣ ـ مثالية فيخته الذاتية

ولد **يوهان غوتليب فيخته** عام ١٧٦٢ في اسرة فلاحية. وقد ظهر نبوغه منذ الصغر، ولكن الصدفة هي التي كانت وراء حصوله على التعليم العالي. دعي عام ١٧٩٤ ليعمل في قسم الفلسفة بجامعة اينا، حيث قام بنشاط واسع، امتد حتى عام ١٧٩٩. ففي ذلك العام وجهت إليه تهمة نشر الالحاد، مما كان سبباً في طرده من الجامعة. وانتقل فيخته بعدها إلى برلين. وقد شهدت فترة إقامته ببرلين ركوداً ملحوظاً في اهتمامه السابق بالثورة الفرنسية. وهنا صبّ اهتمامه على المسائل القومية البرجوازية، ليصبح أحد إيديولوجيي حركة التحرر البرجوازية الألمانية. وعندما احتل نابليون المانيا ألقى فيخته سلسلة من المحاضرات، عرفت لاحقاً بـ« خطابات » إلى الأمة الألمانية،

(١٧) انظر: لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٨، ص٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(١٨) المصدر السابق، ص ٢٠٥.

يحرض فيها الشعب الألماني للنهوض والاتحاد، ويدعو إلى اصلاح نظام التربية، ويؤكد على أولوية الشعب إزاء الدولة. وعندما اندلعت الحرب من جديد ضد نابليون (عام ١٨١٣) انضم فيخته إلى صفوف المتطوعين، فقضى عام ١٨١٤ متأثراً بالحمى في أحد المستشفيات العسكرية.

بين الفلسفة النظرية والعملية

بدأ فيخته حياته الفكرية بنقد العلاقات الاقطاعية الألمانية، ثم انخرط في النضال من أجل توحيد ألمانيا، ولذا فإنه يولي الاهمية الأولى لمسائل الفلسفة «العملية» ـ للأخلاق وتنظيم الدولة. وهو ينطلق، على غرار كانط، من مبدأ تقدم الفكر العملي على النظري.

ولكن عدم نضوج العلاقات الرأسمالية في المانيا وتخلف البرجوازية الألمانية وضعفها السياسي كانت السبب في ان مفهوم «العقل» («الممارسة») قد اتخذ طابعاً مثالياً حتى عند كبار النابغين، مثل فيخته. فقد أرجع فيخته الممارسة إلى نشاط الوعي الاخلاقي وحده. كما صاغ مطالبه السياسية باعتبارها مطالب للعقل المجرد، للوعي الاخلاقي.

ينطلق فيخته، في الفلسفة «العملية»، من الإيمان بأن مبادىء الاخلاق يجب أن تستند إلى أسس نظرية متينة، مترابطة في نسق علمي دقيق. وهذا يتطلب بحث ماهية الفلسفة كعلم، أو ـ من منظار اوسع ـ ما الذي يجعل العلم علماً؟ ومن هنا راح يبسط أفكاره الفلسفية بوصفها «نظرية العلم» أو «مذهب العلم». وهو يرى أن مهمة الفلسفة، من حيث هي نظرية العلم، تقوم في الكشف عن أساس كل معرفة. وهذا الأساس أساس أعلى، مطلق غير مشروط، عام لجميع العلوم، ويجب أن يعبر عن نفسه من خلال الفعل. والعلوم تنطلق منه مباشرة، ولكنه يقوم في صلبها كلها. ومنه يمكن استخلاص المبادىء الاساسية لكافة العلوم الخاصة الجزئية.

وفي إطار هذا التوجه جاء مؤلف فيخته الرئيسي ـ «مذهب العلم» (١٧٩٤) بحثاً في العلم، لا في الوجود. ثم ان فيخته، المفعم إيماناً بإمكانية معرفة الوجود، يقوم، خلافاً لكانط، بارساء نظريته في المعرفة على أرضية مثالية ذاتية في فهم الوجود. لقد رفض فيخته قول كانط بتعذر معرفة «الأشياء في ذاتها». ولكن معارضته هذه لم تصدر عن موقف مادي، بل جاءت من زاوية المثالية الذاتية، التي كانت أكثر اتساقاً منها عند كانط. فينطلق فيخته من «الأنا» المطلقة باعتبارها الواقع الأولي، الشامل والمحيط، المحدد لكل ما هو قائم[١٩]. وهذه الذات، المفهومة

---

(١٩) يكنّي فيخته بـ«الأنا» المطلقة عن «الأنا» البشرية عامة، «أنا» النوع الإنساني (وليس «الأنا» الفردية، التي يدعوها «أنا تجريبية») كتعبير عن الفاعلية («الذات») المعرفية، والفاعلية العملية خاصة (المعرب).

مثالياً، هي « الروح، المتنكرة في رداء ميتافيزيقي، والمنسلخة عن الطبيعة »[٢٠].

ويرى فيخته أن لا وجود في الفلسفة إلاّ لرؤيتين أساسيتين: مادية (« دوغمائية »، كما يسميها ») ومثالية. والميل العملي، لا البحث النظري، هو الذي يجعل من الفيلسوف نصيراً لهذه الرؤية أو تلك. والفيلسوف المادي يسير من الوجود إلى الوعي. غير أنه من المتعذر، عند فيخته، تفسير كيف يمكن للوجود المادي أن يتحول إلى وَعي، إلى تصور. أما الفيلسوف المثالي فيسير من الوعي إلى الوجود. وهذا الانتقال ممكن جداً، فبوسع المرء أن يوجه وعيه نحو نشاطه الفكري، فيغدو الفكر وجوداً بالنسبة لوعيه. وعلى هذا النحو يقرر فيخته أن المثالية، بانطلاقها من الوعي، تتفوق على المادية.

يبدأ فيخته بسط مذهبه بدراسة الواقع المعطى للانسان مباشرة، بدراسة « عيان » (أو حدس intuition) الذات الفاعلة، أو « الأنا »، التي تنطوي على كل ما يمكن أن يُعْقَلَ. وهو يصوّر مسيرة « الأنا » انتقالاً من الموضوعة المعنية إلى موضوعة مناقضة لها، ثم إلى موضوعة ثالثة تكون بمثابة وحدة، أو تركيب، لهاتين الموضوعتين. ويرى فيخته أنه بالإضافة إلى « الأنا »، التي لها الأولية، يجب التسليم بوجود « اللا ـ أنا »، أو، بعبارة اخرى، التسليم بوجود « الطبيعة » إلى جانب « الوعي »، بوجود « الموضوع » إلى جانب « الذات ». وهو يعترف بأن هذه « اللا ـ أنا » (هذه الطبيعة، هذا الموضوع) ليست موجودة فحسب، بل وتؤثر على « الأنا » فتحدد نشاطه بمعنى ما. فمن الضروري أن تتلقى « الأنا » « دفعة » من جهة « اللا ـ أنا » المقابلة لها.

ويؤكد فيخته أنه ليس بامكاننا أن ندرك، بواسطة المفاهيم، كيف تمارس « الدفعة »، الصادرة عن « الموضوع » (أو « اللا ـ أنا ») تأثيرها على فعل « الأنا »، نشاط « الوعي ». فهذا النشاط، الناجم عن الدفعة، أمر نحس به مباشرة، لكنه مستعصب على المعرفة. وهكذا يشكل النشاط غير الواعي أساساً للنشاط النظري. ولكن نشاط « الأنا » عند فيخته، يدل، قبل كل شيء، على سلوك الذات الأخلاقي. فنشاط الانسان يهدف إلى تنفيذ القانون الأخلاقي، وتأدية الواجب. ولكن هذا يصطدم بميول الانسان الطبيعية، التي تعود إلى طبيعته الجسدية، المرتبطة بالعالم كله. تلك هي « اللا ـ أنا »، التي تقابل « الأنا » وتدفعه إلى الفعل. ويرى فيخته أن الشرط الضروري لاتباع القانون الأخلاقي هو التغلب على النزوات الحسية. فكلما كان تأثير الطبيعة الحسية على الانسان أقوى وأشد كانت القيمة الأخلاقية لانتصار القانون الأخلاقي على النزوات أكبر وأعظم.

ويوضّح فيخته أن « الأنا » عنده ليست أبداً « الشيء في ذاته » الكانطي. فـ « الشيء في ذاته »،

---

(٢٠) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢، ص ١٥٤.

عند كانط، يقوم خارج نطاق المعرفة، أما « اللا ـ أنا » الفيختية (وعلى النقيض مما قاله اعلاه) فلا يمكن أن توجد على هيئة « شيء في ذاته »، مستقل عن المعرفة. فهي نتاج ضروري للون خاص من نشاط الوعي. ولكننا لا نستطيع أن نعقل هذا النشاط في الوقت الذي يتم فيه. ولذا فإن التفكير العادي يعجز عن معرفة شيء عن وجود هذا النشاط، فيضطر للنظر إلى نتاجاته وكأنها أمور موجودة بذاته، غير مرهونة بوعينا لها.

ولكن الفكر الفلسفي يذلل هذا الوهم الملازم للتفكير العادي، الذي يظن أن محتوى أحاسيسنا صادر من الخارج. ففي الحقيقة، ليس هذا « الصدور » إلاّ تصوراً ضرورياً، نابعاً من نشاط « الأنا » المثمر. ولذا تكون الأولوية لهذا النشاط، الذي يجب الأخذ به مسلمة أساسيةً في « مذهب العلم » «Tot - Handlung» ـ « المهم هو الفعل »).

وللانتقال إلى ادراك الضرورة اللامشروطة تلزم، بالإضافة إلى المسلمة السابقة، ملكة ذهنية خاصة. وتتميز هذه المقدرة بانعدام التناقض المألوف بين الفعل ونتيجته، بين الذات والموضوع. فهي تدرك مباشرة وحدتها الوثيقة، « تعاينها ». ويسمي فيخته هـذه الملكـة الرفيعـة بـالعيـان (الحدس) العقلي. فقط عندما ننظر إلى الفكر كمبدأ نشيط، فاعل، يصبح بوسعنا إزالة التناقض بين الذات والموضوع. وهكذا فليست القدرة النظرية هي التي تجعل القدرة العملية ممكنة، بل على العكس تماماً.

وفي إطار المثالية الذاتية يطور فيخته الفهم الديالكتيكي لعملية النشاط. فهو يرى أن « الأنا » النشطة تندفع دوماً إلى الحركة والفعل تحت تأثير نقيض ما. ثم إن نشاط « الأنا » اللامشروط هو عملية دائمة من تناقضات، تتولد باستمرار، بين النشاط ومهمته، فحالما يتم تخطي أحد العوائق يظهر فوراً عائق آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية. ويسير فيخته في مختلف اقسام مؤلفه على هدى هذه الطريقة، التي لم يسمها بالديالكتيكية، بل دعاها بـ « النقيضية »[21].

إن عرض وصياغة المبادىء الأساسية للفلسفة النظرية يقترنان، عند فيخته، بالاستخلاص المنتظم للمقولات المنطقية. وعلى هدى طريقته « النقيضية » يمضي فيخته بدءاً من الموضوعات النظرية الأساسية، ومروراً بالاحساس والتخيل والتفكير (بقواه ـ الفهم، وملكة الحكم، وملكة العقل)، وانتهاءً بالمبادىء الأساسية للعقل العملي، بقدراته وميوله.

---

(٢١) تنبغي الاشارة هنا إلى اختلاف طريقة فيخته عن طريقة هيغل الديالكتيكية. فنقيض القضية (نقيض الموضوعة antithesis)، عند فيخته، لا تستنتج من القضية (الموضوعة thesis)، بل توجد إلى جانبها، كنقيض لها. ولهذا بالذات سمى فيخته طريقته بـ« النقيضية » (المعرب).

ويبين فيخته، في رسمه لمسيرة المقولات، أن الذات ترتقي من أدنى درجات النشاط النظري إلى اعلاها. وفي هذه المرحلة العليا تدرك الذات أن موضوع الفكرة ليس إلاّ نتيجة فعالية الفكر. وعلى هذا النحو تتفق طريقة «مذهب العلم» مع المجرى الطبيعي لذهن الانسان، ويأتي «مذهب العلم» بمثابة تاريخ متصل للروح البشرية.

مذهبه الأخلاقي

نظريته في الحرية

يلعب مفهوم الحرية دوراً مركزياً في فلسفة فيخته «العملية»: في مذهبه الأخلاقي وآرائه عن الحق والدولة والتربية. وقد تشكل هذا المفهوم عنده تحت التأثير المباشر لأحداث الثورة البرجوازية الفرنسية ١٧٨٩ - ١٧٩٤، وانهيار النظام الاقطاعي في المانيا، والهزيمة العسكرية والسياسية التي لحقت بها، والحركة الوطنية البرجوازية التي اعقبت الهزيمة. أما من الناحية النظرية فقد كان لآراء كانط الأخلاقية ولأفكار روسو الاجتماعية أثرها الكبير في تبلور فهمه للحرية.

يذهب فيخته إلى أن المسألة الرئيسية في علم الأخلاق هي قضية التناقض بين الضرورة والحرية. وتحت تأثير سبينوزا يسلّم فيخته بأن إرادة الانسان، ونشاطه الروحي ككل، يخضعان للسببية (للحتمية Determinism) عموماً، تماماً مثلما تخضع لها طبيعة الانسان الفيزيائية. فالانسان يخضع لقانون المشروطية السببية لا بوصفه جزءاً من الطبيعة، فحسب، بل وبوصفه ذاتاً للتاريخ المدني، أيضاً. وهذه المشروطية هي من الضرورة بحيث أن كل ما نسميه صدفةً ليس صدفة إلاّ في ظاهره، وهو يبدو لنا كذلك بسبب نقص معارفنا. غير أن شمولية الضرورة في التاريخ لا تنفي، في نظر فيخته، امكانية الحرية. فإن حرية الانسان لا تقوم في ابطال مفعول الضرورة التاريخية والطبيعية، بل في خضوع الفرد الطوعي لقوانين وأهداف تطور الجنس البشري خضوعاً قائماً على وعي الضرورة نفسها.

إن الفكرة، القائلة بأن شرط الحرية ليس في الغاء الضرورة بل في الفعل المستند إلى معرفة هذه الضرورة، لم تكن فكرة جديدة، فقبل فيخته قال بها الرواقيون في العصر القديم، ومن ثم سبينوزا في القرن السابع عشر. ولكن سبينوزا يجعل مسألة الشروط الكفيلة بممارسة الحرية رهناً بوعي الضرورة فقط. وبذلك تكون الحرية وقفاً على الحكماء وحدهم. أما فيخته فيطرح المسألة طرحاً تاريخياً، فينوه بوجود درجات متفاوتة من الحرية، تتوافق مع مختلف العصور التاريخية

آراؤه الحقوقية

يرى فيخته ضرورة الفصل التام بين علم الحقوق، الذي ينظم علاقات الناس بعضهم ببعض،

وبين علم الأخلاق، الذي يهدف إلى ضمان الحرية في عالم الشخصية الباطني. والحقوق، عنده، لا تستند إلى القانون الأخلاقي، وإنما ترتكز إلى علاقات المبادلة. ثم أن ما يضمن الوفاق المتبادل هو خضوع كل فرد خضوعاً طوعياً للقوانين التي سنّها المجتمع، مما يتطلب وجود عقد، ينظم اجتماع الناس.

ويعارض فيخته نظرية تقسيم السلطة إلى تشريعية وتنفيذية وقضائية، ويستثني من دائرة الحق الرسمي مسألة مبادىء تنظيم الدولة، إذ يعتبرها من مسائل السياسة العملية. ولا يحق للدولة، في رأيه، أن تطلب من كل مواطن الاعتراف بحقوق الآخرين إلاّ إذا وصل تنظيم الدولة إلى وضع، يتمتع فيه كل مواطن بملكية خاصة. وهكذا يتبدى العلم الاجتماعي عالماً للملكية البرجوازية الخاصة. وينقسم المجتمع البشري إلى مالكين ومحرومين. والدولة هي تنظيم للمالكين. وتتضمن موضوعة فيخته هذه الماعاً عبقرياً إلى الطبيعة الاقتصادية والطبقية للدولة. ولكن فيخته لا يعترف بأن تنظيم المالكين ليس، في جوهره، الاّ السيطرة السياسية لطبقة على أخرى. كما وتقوم نظرية فيخته الحقوقية على المبالغة البرجوازية في كمال علاقات الملكية الخاصة. وقد تجلى عمق التفكير عند فيخته في فهمه للدور الحاسم، الذي تلعبه في المجتمع البرجوازي الملكية الخاصة والدولة البرجوازية، في حين انعكست محدوديته في فرط تبجيله لهذه الملكية.

وكان مشروع فيخته لتنظيم الدولة والمجتمع في ألمانيا يتضمن عدداً من الآراء الرجعية. فقد كان يقف أحياناً ضد نزعات التطور التاريخي للمجتمع الرأسمالي. فكان يحلم بالمحافظة على الحواجز، التي كانت قائمة بين ورشات الحرفيين في العصر الوسيط، وكذلك بين مراتب المجتمع الألماني، ولم يكن يدرك أن التطور الرأسمالي لا بد وأن يحطم العزلة الاقتصادية بين الدويلات الاقطاعية، وأن يخلق سوقاً رأسمالية عالمية. ففي «الدولة التجارية المغلقة» (١٨٠٠) يصبو فيخته إلى دولة قومية ألمانية، «مغلقة» على ذاتها، ومعزولة اقتصادياً عن العالم الخارجي.

وفي الأعمال المتأخرة راح فيخته ينظر إلى الدولة والحق بوصفها مجرد مرحلة تمهيدية، وان تكن ضرورية، من مراحل وجود البشرية الأخلاقي. وهو يذهب إلى أن التنظيم الحكومي لم يعد يكفي لوحده، ولذا يجب استكماله بنسق من المؤسسات التربوية والتعليمية التي تهدف إلى تنمية الروح الأخلاقية. وعندما تتم السيادة التامة للقانون الأخلاقي يصبح المجتمع في غنى عن الدولة والحق، فيضمحلان ويزولان.

لقد أسهمت افكار فيخته في تطوير الوعي السياسي للفئات الراديكالية من البرجوازية الألمانية. وفي ميدان «الفلسفة النظرية» مارس فيخته تأثيراً قوياً على التطور اللاحق للمثالية الكلاسيكية

الألمانية. فكان لنظريته في تطور الوعي، ولمحاولته في تهذيب المقولات وتنسيقها، وللطريقة «النقيضية» في استنباطها، ولتأكيده على حق العقل في المعرفة النظرية، ولمذهبه في الحرية بوصفها خضوعاً طوعياً للضرورة التاريخية قائماً على وعي هذه الضرورة - كان لها كلها بالغ التأثير على مسيرة الفكر الفلسفي بعده.

٤ - مثالية شيلينغ الموضوعية

فلسفة الطبيعة - الجانب التقدمي في مذهب شيلينغ

كان فريدريك فيلهلم شيلينغ (١٧٧٥ - ١٨٥٤) ثالث أعلام المثالية الكلاسيكية الألمانية. درس اللاهوت في جامعة توبنغن. وقد لفتت مؤلفاته الأولى في فلسفة الطبيعة اهتمام العلماء والفلاسفة على السواء. ودعي عام ١٧٩٨ ليشغل منصب استاذ للفلسفة في جامعة إيينا. وفي هذه الجامعة وضع أهم أعماله في فلسفة الطبيعة. عن هذه الحقبة من نشاط شيلينغ قال انجلس: «كان ذهنه يتوقد بأفكار نيرة... لعب بعضها دوره في النضال اللاحق»[٢٢]. ولكن شيلينغ خيّب آمال الجيل التقدمي الصاعد في ألمانيا. فقد وقف إلى جانب الرجعية السياسية. ومن فلسفة الطبيعة وآرائه في الحرية، التي طوّرها مستخدماً المنهج الديالكتيكي، انتقل إلى فلسفة الوحي الديني الرجعية، إلى بعث صوفية الافلاطونية المحدثة.

تمثل معالجة الفلسفة الطبيعية المرحلة الأكثر أهمية في حياة شيلينغ الفلسفية. ولا تقتصر هذه الأهمية على موضوع الابحاث التي قام بها، بل وتشمل منهجه في البحث أيضاً. فلم يكن فيختـه يُعنى بالطبيعة ذاتها، بل كان ينظر إليها من زاوية الأخلاق، بحيث أن قيمة الطبيعة عنده تنحصر في كونها تقاوم النشاط الاخلاقي الذي ينتصر على نزوات الإنسان الطبيعية. أما الطبيعة، عند شيلينغ، فموضوع مستقل للدراسة. إن ميول شيلينغ الفلسفية واهتماماته بالعلوم الطبيعية قد دفعت به لوضع الطبيعة في مركز أبحاثه.

ولم تكن الميول الشخصية وحدها وراء شغف شيلينغ بدراسة الطبيعة. فقد كانت تلك المرحلة من نشاط شيلينغ حقبة، شهدت عدداً من الاكتشافات الهامة في ميادين الفيزياء والكيمياء والفيزيولوجيا. وقد تأثر شيلينغ بهذه الأفكار الجديدة في صياغته لمذهبه في الطبيعة، لـ «فلسفة الطبيعة». ولكن نظرته إلى الطبيعة كانت مثالية. فالمادة نفسها روحية عنده. ومع ذلك يدخل شيلينغ فكرة التطور إلى مذهبه في الطبيعة، فيقول بأن الطبيعة العديمة الوعي تتقدم على ظهور

(٢٢) ماركس وانجلس. من المؤلفات الأولى، موسكو، ١٩٥٦، ص ٤٤٢.

الوعي لدى الإنسان، وان نشوء الوعي يتم من خلال درجات اعلى فأعلى من التطور.

لقد جاءت آراء شيلينغ عن الطبيعة لتتناقض، في كثير من الأحيان،مع معطيات العلوم الطبيعية المعاصرة له. ولذا فإنها سرعان ما فقدت قيمتها بعد النجاحات اللاحقة التي أحرزتها هذه العلوم. ومع هذا لعبت آراؤه المثالية في فلسفة الطبيعة دوراً إيجابياً، اذ حدّت من سيطرة النزعة الميكانيكية في علوم القرن الثامن عشر، وأدت إلى فكرة الترابط الشامل لأشياء الطبيعة وظواهرها.

وكان تطبيق الديالكتيك في دراسة الطبيعة وظواهرها أهم انجازات فلسفة الطبيعة عند شيلينغ. فقبله لم تكن هناك سوى بدايات ديالكتيكية جنينية في فهم الطبيعة. فكان الفلاسفة يكتفون بتصور عام عن التطور الدلبيعي، في حين كان فهمهم لمسيرة تطور الطبيعة فهماً ميكانيكياً. أما شيلينغ فقد أعلن أن الشرط الاساسي لدراسة الطبيعة هو الكشف عن التناقضات الدينامية الواقعية فيها. وبذا تتحول فلسفة الطبيعة إلى الديالكتيك المثالي للطبيعة.

واستكمل شيلينغ النظرة إلى التناقضات الديالكتيكية في الطبيعة بمذهبه في ديالكتيك صور التفكير في عملية المعرفة. فهو يذهب إلى أن التفكير المنطقي المألوف هو تفكير «الفهم» الذي يعطينا معرفة دنيا بالمقارنة مع المعرفة التي يقدمها «العقل». ولكن صور المعرفة العقلية ليست قياسات واستدلالات، بل معاينة مباشرة (حدسية) للموضوع. فالعقل يرصد مباشرة وحدة الأضداد في الأشياء. ولكن ذات مثل هذه المعرفة لا يمكن أن تكون العقل العادي البسيط، بل العبقريات الفلسفية والفنية وحدها.

ان نقد ملكة الفهم، الذي طوّره شيلينغ، قد تضمن جوانب صحيحة، من جهة، ولكنه، من جهة أخرى، كان ينطوي على خطر التحول إلى نفي للفهم وللمنطق. وتكمن إيجابية هذا النقد في انه مهد الطريق لاستجلاء ديالكتيك وحدة الأضداد.

وفي أواخر القرن الثامن عشر توصل شيلينغ إلى القول بأن فلسفة الطبيعة التي وضعها لا تقدم حلاً متكاملاً لمهمة بناء منظومة فلسفية. فبالإضافة إلى «الفلسفة الطبيعية»، التي تنطلق من أولوية الموضوع، لابدّ من فلسفة أخرى، تبين «كيف يظهر الموضوعي من الذاتي، المأخوذ باعتباره أوليا ومطلقاً» [٢٣]. تلك هي «الفلسفة المتعالية» («الترانسندنتالية»). ويعلن شيلينغ أن الفلسفة الطبيعية والفلسفة المتعالية هما الاتجاهان الوحيدان الممكنان في النظر الفلسفي.

ويعرض شيلينغ فلسفته «المتعالية» في كتابه «مذهب المثالية المتعالية» (١٨٠٠). وهنا ينطلق

(٢٣) شيلينغ. مذهب المثالية المتعالية (الترجمة الروسية) لينينغراد، ١٩٣٦، ص١٤.

من الذاتي، باعتباره أولياً وأساساً للواقع كله. ولكن شيلينغ نفسه ينفي أن تكون مثاليته «المتعالية» ضرباً من المثالية الذاتية. فهو يؤكد، على قدم وساق، أن اتخاذ الذاتي منطلقاً في الفلسفة المتعالية يجب أن يقابله، في الفلسفة الطبيعية، بحث ينطلق من أولوية الموضوعي. وفي «مذهب المثالية المتعالية» لا يدور الحديث عن عملية الاحساس أو التفكير الذاتية، بل عن وسيلة معرفية خاصة -عن إدراك العقل للموضوع إدراكاً مباشراً. وهذا النشاط المعرفي يدعوه شيلينغ «عياناً -أو حدساً- عقلياً».

في الفلسفة الطبيعية والمثالية المتعالية ينطلق شيلينغ من مبدأ وحدة الروح والطبيعة. وفي كتابه «عرض لمذهبي الفلسفي» (١٨٠١) تغدو فكرة الوحدة المشكلة الأساسية للفلسفة كلها. وهنا يشكل مفهوم «العقل المطلق» نقطة الانطلاق. فلا وجود لغير العقل المطلق. وفيه يترابط الذاتي والموضوعي في «وحدة، لا تمايز فيها بين ذاتي وموضوعي». وبذلك يكف العقل عن كونه شيئاً ذاتياً، كما أنه لا يمكن أن يكون موضوعياً، فلا يقوم الموضوع إلاّ في علاقته مع الذات المفكرة. وهكذا تصل الفلسفة إلى وجودٍ حق، وجود «في ذاته»، هو وحدة الذاتي والموضوعي.

وفي المطلق تتطابق الاضداد كلها، وفيه تكمن بداية التشخص والتمايز، كأساس لواقعيته. ثم ان الوعي الذاتي لدى العقل هو الوعي الذاتي لدى الإله، لأن الاله، عند شيلينغ، هو العقل ذاته. وعلى هذا النحو تتحول فلسفة الوحدة، التي أريد لها أن تصبح فلسفة عقلانية متطرفة، إلى لون من اللاعقلانية والصوفية الغيبية.

إن الإله، في نظر شيلينغ، هو، قبل كل شيء، كائن ذو شخصية. والفرق بين الإله والإنسان هو في أن الشخصية والحرية لامتناهيتان في الاله، بينما هما محدودتان في الانسان. إن فلسفة شيلينغ الطبيعية كانت، كما أسلفنا، فلسفة تقدمية، ولكن مذهبه الفلسفي ككل تحول، منذ حوالي عام ١٨١٥، إلى نسق رجعي - إلى «فلسفة الاسطورة والوحي».

ولكن صياغة شيلينغ لـ« فلسفة الوحي» لم تكن تتناقض مع فلسفته الطبيعية فقط، بل ومع آرائه السابقة عن الدين. ففي عام ١٨٠٣ نهض شيلينغ، في مؤلفه «محاضرات في منهج البحث الأكاديمي»، لاثبات ضرورة اتباع المنهج التاريخي النقدي في دراسة الكتاب المقدس. أما الآن فراح يعارض هذا المنهج وينال منه.

إن فلسفة شيلينغ في هذه المرحلة قد بلغت درجة الرجعية والتعارض مع الاتجاهات التقدمية في العلوم إلى حد أن دعايته لـ «فلسفة الوحي» الجديدة، التي بدأها عام ١٨٤١ في جامعة برلين وسط ضجة كبيرة، قد منيت بالفشل الذريع. ولم يفشل شيلينغ ايجاد أنصار له، فحسب، بل وقوبل

بمعارضة حازمة أيضاً. فالأهاجي البليغة، التي نظمها انجلس الشاب، تبين تحول شيلينغ باتجاه الدين والصوفية، وتكشف عن المحتوى الرجعي لـ« فلسفة الاسطورة والوحي »،عن تهافتها وبطلانها.

٥ ـ مثالية هيغل الديالكتيكية

كان جورج فيلهلم فريدريك هيغل أبرز الفلاسفة الكلاسيكيين الألمان. ولد عام ١٧٧٠ في مدينة شتوتغارت في أسرة موظف كبير بادارة مقاطعة فورتمبرغ. درس الفلسفة واللاهوت في جامعة توبنغن ما بين عامي ١٧٨٨ و١٧٩٣. وبعد انهاء الدراسة الجامعية عمل مدرساً بيتياً في بيرت وفرانكفورت على الماين. دافع عام ١٨٠١ عن أطروحة الدكتوراه، وأصبح استاذاً في جامعة يينا. وكان هيغل انذاك معجباً بـ« فلسفة الوحدة » عند شيلينغ، حتى وأصدر معه « المجلة الفلسفية النقدية ». وكان أول مؤلف بارز، ومستقل تماماً، وضعه، هو « فينومينولوجيا الروح » (١٨٠٦)، الذي يشكل، كما يقول ماركس، « المعين الحقيقي للفلسفة الهيغلية ». وعندما توقفت جامعة اينا بعد احتلال جيوش نابليون للمدينة انتقل هيغل إلى مدينة بامبرغ، حيث عمل محرراً لاحدى المجلات المحلية. وفي عام ١٨٠٨ صار مديراً لمدرسة ثانوية متخصصة (جيمنازيوم) في نورمبرغ. وهنا وضع مؤلفه الضخم ـ « علم المنطق ». وفي عام ١٨١٦ دعي للعمل في جامعة هيدلبرغ، ومن ثم في جامعة برلين (عام ١٨١٨)، حيث اشتغل استاذاً (وعميداً لبعض الوقت) حتى وافته المنية عام ١٨٣١.

فلسفة هيغل ـذروة المثالية الكلاسيكية الألمانية

يقول انجلس في معرض الحديث عن المكانة التاريخية التي يشغلها هيغل في تطور الفلسفة: « لقد بلغت هذه الفلسفة الألمانية الجديدة ذروتها في مذهب هيغل، الذي تقوم مأثرته التاريخية العظيمة في أنه كان أولّ من نظر إلى العالم، الطبيعي والتاريخي والروحي، بوصفه سيرورة (عملية)، أي في حركة دائمة، في تغير وتطور، وقام بمحاولة للكشف عن الرابطة الداخلية لهذه الحركة وهذا التطور... ولا يهمنا هنا أن يكون هيغل لم يجد الحل لهذه المسألة، فمأثرته التاريخية إنما تتمثل في طرحه لها »[٢٤].

---

(٢٤) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢٠، ص٢٣.

وهكذا فإن القيمة العظيمة لفلسفة هيغل تكمن في أنها قدمت رؤية ديالكتيكية متكاملة للعالم، وصاغت المنهج الديالكتيكي الموافق لهذه الرؤية. وقد وضع هيغل الديالكتيك علماً فلسفياً، يعمم مجمل تاريخ المعرفة. ويدرس القوانين العامة لتطور الواقع الموضوعي. وفي هذا الإطار سعى لدراسة واثبات المبادىء الاساسية لطريقة التفكير الديالكتيكية، التي تتناقض جذرياً مع المنهج الميتافيزيقي. وكان عميقاً وحازماً في نقده لهذا المنهج، وصاغ - وان يكن في قالب مثالي - قوانين الديالكتيك ومقولاته.

لقد اعتمد هيغل على الافكار الديالكتيكية عند كانط وفيخته وشيلينغ، وسار بها شوطاً إلى الأمام. ولكنه، في الوقت ذاته، رفض عدداً من الأفكار الخاطئة، التي تضمنتها مذاهب هؤلاء الفلاسفة. فهو يتفق مع كانط في ضرورة البحث الفلسفي لمنطلقات النشاط المعرفي، ولكنه يأخذ عليه أنه يدرس ملكة المعرفة عند الإنسان خارج نطاق تاريخ المعرفة، خارج ميدان تطبيقها العملي، ويصف ذلك بأنه سكولائية عميقة: «ان دراسة المعرفة ممكنة فقط اثناء عملية المعرفة، فإن البحث في ما يسمى أداة المعرفة ليس الآ معرفة هذه الأداة. أما الرغبة في المعرفة قبل البدء بالمعرفة فإنها لا تقل سخافة عن رغبة ذلك السكولائي الذي أراد أن يتعلم السباحة قبل أن ينزل إلى الماء»[٢٥].

وبنفس الحزم ينتقد هيغل مثالية كانط وفيخته الذاتية. فهو يرى أن الطبيعة موجودة بشكل مستقل عن الإنسان، وأن المعرفة البشرية ذات محتوى موضوعي. وهو يفنّد المعارضة الذاتية، التي يقيمها كانط بين الجوهر (الماهية) والمظهر (الظاهرة)، ليؤكد على أن المظهر لا يقل موضوعية عن الجوهر. فالجوهر «يتمظهر»، أي يتكشف في المظهر ومن خلاله، وبذا يكون المظهر جوهرياً. وحين نتعرف إلى المظاهر نتعرف، في الوقت ذاته، إلى الجوهر، فهذا لا يتضمن شيئاً إلاّ ويظهر على نحو مباشر أو غير مباشر، لا يحتوي شيئاً معزولاً، لا علاقة له بغيره. وليس الظاهري امراً ذاتياً، بل هو شكل خاص لتجلي الجوهر.

وانطلاقاً من المبدأ الديالكتيكي في وحدة الجوهر والمظهر يرفض هيغل قول كانط بتعذر معرفة «الاشياء في ذاتها»، فهو يذهب إلى أنه ليس في طبيعة الأشياء أية عوائق، أو حدود، تعجز المعرفة عن تذليلها. «ان الجوهر الخفي للعالم ليس لديه القوة لمجابهة المعرفة الجسورة، ولذا فإن عليه أن يتكشف لها، وأن يمتع عينيها بغنى الطبيعة وعمقها»[٢٦]

---

(٢٥) هيغل. المؤلفات (الترجمة الروسية)، المجلد الأول، موسكو - لينينغراد، ١٩٢٩، ص ٢٧ - ٢٨.

(٢٦) المصدر السابق، ص١٦.

وعلى النقيض من فيخته يرى هيغل أنه لا يمكن استنتاج الطبيعة أو المجتمع من « الأنا » البشرية، من وعي الذات، كما لا يمكن ردهما إليها. فإن « الأنا » البشرية يجب أن تفهم على أنها أرفع تجليات الجوهر الباطني، الذي هو الاساس الأول لكل الموجودات. ولم يكن نقد هيغل لشيلينغ بأقل حدة، وخاصة لانتقاصه من شأن التفكير المنطقي والمنطق عامة، ولنزعة العيانية الحدسية، التي انتهت به إلى اللاعقلانية المكشوفة.

ولكن هيغل لم يكن ليستطيع ـ بسبب مثاليته ـ ان ينتقد العيب المثالي الأساسي عند أسلافه. فالطبيعة عنده، كما هي عند المثاليين الآخرين، نتاج لروح غيبية. ولهذا بالضبط لم يتمكن من الاجابة على المسائل الديالكتيكية الهامة، التي أثارها أسلافه أو أثارها هو نفسه.

وحدة الوجود والفكر
ـ نقطة الانطلاق في فلسفة هيغل

ينطلق هيغل، على غرار شيلينغ، من القول أنه لا المادة، ولا الوعي البشري، تصلح لأن تعتبر أولية، لأنه لا يمكن منطقياً استنتاج الوعي من المادة، كما يتعذر استخلاص المادة من الوعي البشري. فهذا الوعي يجب النظر إليه بوصفه حصيلة التطور السابق لمبدأ جوهري مطلق.

ولكن هيغل يعارض رأي شيلينغ في ضرورة النظر إلى الأولي كوحدة مطلقة للذاتي والموضوعي، لا تمايز فيها. فالوحدة والتمايز، عند هيغل، ضدان ديالكتيكيان، لا وجود لأحدهما بدون الآخر. ولذا يؤكد هيغل « ان الفلسفة الحقة ليست فلسفة الوحدة، بل الفلسفة، التي مبدأها وحدة هي نشاط وحركة ودفع، ولذا فإنها في تمايز، برغم هويتها »[27].

إن الوحدة الأولية، التي هي جوهر العالم، وحدة للوجود والفكر، ولكنها وحدة يتمايز فيها ـ منذ البداية ـ الموضوعي والذاتي، وان كان هذا التمايز تمايزاً في الذهن فقط. ان الفكر، عند هيغل، ليس مجرد نشاط بشري ذاتي، بل هو أيضاً ماهية موضوعية، غير مرهونة بالإنسان، ومصدر وأساس للموجودات كلها. ومن هنا فإن هذه الوحدة (والتمايز) بين الوجود والفكر، بين موضوع الفكرة والفكرة ذاتها، هي تعبير ضروري عن ماهية الفكر، الذي يعقل ذاته فيجعل منها موضوعاً للتفكير، و« ينشطر » بذلك، ينقسم إلى ذاتي وموضوعي.

ثم ان الفكر، عند هيغل، « يغاير » وجوده، فيتحول إلى هيئة مادة، إلى الطبيعة، التي هي « وجود آخر » لهذا الفكر القائم موضوعياً، والذي يدعوه هيغل « فكرة مطلقة ». وبذلك لا

---

(٢٧) هيغل. المؤلفات، المجلد ١٠، موسكو، ١٩٣٢، ص٢٥٢.

يكون العقل ملكة خاصة بالإنسان، بل يغدو جوهراً للعالم. ولذا فإن العالم منطقي في أساسه، ينمو ويتطور وفقاً لقوانين الفكر، لقوانين العقل. وهكذا فإن الفكر، أو العقل، يمثل، عند هيغل، جوهراً مطلقاً، مستقلاً عن الإنسان والبشرية، وجوهر الطبيعة والإنسان والتاريخ العالمي. ويحاول هيغل البرهنة على ان الفكر، من حيث هو جوهر ليس موجوداً خارج العالم، بل متضمن فيه ذاته، فيشكل محتواه الداخلي، ويتجلى في التنوع الهائل لظواهر الوجود. ومن هنا كان هيغل يعتبر نفسه من أتباع التقاليد البانتيئية (الناحية منحى وحدة الوجود)، ويرى ان كل فلسفة حقة يجب أن تكون بانتيئية.

ولكن هيغل، في سعيه للمضي قدماً في تطبيق مبدأ وحدة الوجود والفكر، لا ينظر إلى الفكر («الفكرة المطلقة») باعتبارها جوهراً ساكناً، جامداً وعاطلاً، بل يراه سيرورةً (عمليةً) دائمة، تتطور من مرحلة إلى أخرى، أرفع وأسمى. ولذا فإن الفكرة المطلقة ليست فقط مبدأ العملية الكونية، بل ومحتواها المتطور، أيضاً. وبهذا المعنى يمكن فهم قول هيغل بأن المطلق يجب أن يعتبر لا مجرد منطلق لكل ما هو موجود، بل وكحصيلة له، كمرحلة عليا من تطوره. وهذه المرحلة العليا من تطور «الفكرة المطلقة» يسميها هيغل «الروح المطلقة»، التي يكنّي بها عن الإنسانية، عن التاريخ البشري

وقد طرح هيغل هذه الافكار كلها، للمرة الأولى، في «فينومينولوجيا الروح». ففي الجزء الاول من هذا المؤلف يدرس هيغل علاقة الوعي بالموضوع، الذي يقابله بوصفه موضوعاً للمعرفة. وهنا يستنتج هيغل أن الموضوع قابل للمعرفة، لأن جوهره روحي، منطقي. ففي الموضوع يتبين الوعي جوهره الذاتي، فيرتفع إلى وعي الذات. ولذا يجب النظر إلى وعي الذات لا في علاقته بأشياء خارجية، بل في ارتباطه بالاشكال الاخرى من وعي الذات. وعلى هذه الارضية تنشأ، في نظر هيغل، مختلف العلاقات الاجتماعية (علاقة العبد بسيده، مثلا). وليست هذه العلاقات الآ تجليات لتطور واغتناء وعي البشرية لذاتها في مسيرتها نحو الحقيقة المطلقة، ونحو نظام اجتماعي معقول، يجسد ما للفكرة المطلقة من غنى لامحدود.

والفكر، بالمقارنة مع الادراكات الحسية، يمثل الشكل الاعلى لمعرفة العالم الخارجي. فليس بوسعنا أن ندرك بالحس ما قد فات (الماضي) أو ما لم يأت بعد (المستقبل). ثم إن الادراكات الحسية ترتبط مباشرة بالموضوعات، بالاشياء التي تؤثر في الحواس، بينما يكشف العلم عن ظواهر وجوانب، لا نراها ولا نسمعها ولا نتذوقها. ولكن مهما كانت قيمة الفكر، ومهما كانت آفاق المعرفة النظرية فسيحة غير محدودة، فإن الفكر يستند إلى معطيات التجربة الحسية، ولا وجود له بدونها. بيد أن الانتقاص المثالي من شأن المعطيات الحسية يحول بين هيغل وبين رؤية الوحدة الديالكتيكية

بين النظري والتجريبي، يحول بينه وبين فهم كيف يغترف الفكر محتواه من الانطباعات الحسية عن العالم الخارجي. فإن محتوى الفكر (محتوى العلم)، عند هيغل، هو محتوى خاص به وحده (بالفكر وحده!)، لم يأت من الخارج، بل جاء من الفكر ذاته. وبذلك لا تكون المعرفة كشفاً عما يوجد خارجنا، خارج الفكر، بل هي استجلاء لمحتوى الفكر (العلم) وإدراك له. وهكذا فإن الفكر والعلم يـدركان محتواهما الذاتي، وليست المعرفة إلاّ وعي الروح لذاتها. وينتهي هيغل إلى استنتاج ميثولوجي ، يقول بأن الفكر البشري لا يتعدى كونه أحد تجليات فكر مطلق (وان يكن اسمى هذه التجليات على الأرض)، موجود خارج الانسان، هو «الفكرة المطلقة»، أي الإله. وعلى هـذه الارضية يتطابق المعقول والالهي والواقعي والضروري. ومن هنا تنتج احدى الموضوعات الاساسية في الفلسفة الهيغلية: «إن كل ما هو متحقق معقولٌ وكل ما هو معقول متحققٌ».

ولكن «الحقيقي»، عند هيغل، ليس كل ما هو قائم في الوجود، بل كل ما هو هام، جوهري وضروري تاريخياً. ولذا كان من الخطأ النظر إلى قول هيغل بمعقولية المتحقق على أنه دفاع عن الواقع أياً كان. فالمتحقق (الضروري) يكون معقولاً فقط طالما بقيـت الظـروف التي تشترط ضرورتـه. أما الشطر الثاني من موضوعة هيغل ـ«كل ما هو معقول متحقق»ـ فيعني أن المعقول لن يذهب هباءً: ليست المثل الإنسانية المعقولة أحلاماً محض ضبابية، بل أمور تتحقق على أرضية الواقع.

إن الفكر يعكس الواقع الموضوعي. وبقدر ما يكون هذا العكس صحيحاً يمكـن الكلام عـن رؤية العالم المعقولة. ولكن هيغل يطابق بين عكس الواقع (بين العقل) وبين ما يعكسه ـ الواقع الموضوعي. وان هذه الوحدة بين العقل الكوني وبين عالم الظواهر، ان هذا الفكر الذي ينطوي على كافة مظاهر الواقع، هو ما يسميه هيغل «بالفكرة المطلقة». وهكذا يغتني مفهـوم «الفكـرة المطلقة» بمحتوى جد واقعي، طبيعي وتاريخي، من جهة، ويغدو، من جهة أخرى، تصوراً مهذباً عن الاله، لكن الإله المعرى من السمات البشرية التي تضفيها عليه الاديان عادة.

إن المفهوم هو الصيغة الأساسية للفكر. وبما أن هيغل يؤله الفكر فإنه مضطر إلى تأليه المفهوم. فالمفهوم عنده، «مبدأ كل حياة»، و«شكل خلاّق، لا محدود، ينطوي على غنى كل مضمون، ويمثل هذا المضمون في الوقت ذاته»[٢٨]. وإذ يعارض هيغل النظرة المادية إلى المفهوم باعتباره الشكل الأعلى لعكس الواقع الموضوعي، فإنه يقلب الأمور رأساً على عقب. فليس الفكر، عنده، عكساً للوجود، بل الوجود تجسيد للفكر، للمفهوم: «المفهوم هو مّا يعيش في الاشياء ذاتها، هو ما يعود إليه الفضل في أن الأشياء توجد على النحو الذي هي عليه، ولذا فإن فهم الموضوع يعني ادراك مفهومه»[٢٩]. ومهما بدا رأي هيغل هذا خيالياً فإنه يتضمن فكرة عميقة وصحيحة عن

(٢٨) هيغل. المؤلفات، المجلد ١، ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

(٢٩) المصدر السابق، ص ٢٧٤.

الدور الهام للمفاهيم في التفكير، وعن استقلاليتها النسبية حيال المعطيات الحسية، حيث تنطلق منها، لكنها تخرج بعيداً عن إطارها.

وفي أيام هيغل كانت تسيطر في العلوم النزعة التجريبية الضيقة، وعدم الثقة بالفكر النظري، والسعي لقصر الابحاث على الوقائع الحسية. وكان العلماء التجريبيون ينظرون إلى المفاهيم على أنها مجرد تسميات، ترمز إلى جملة من الوقائع الحسية. وقد وقف هيغل ضد هذا الانتقاص من شأن الفكر النظري. ولكنه لم يواجه التجريبية برؤية علمية صحيحة لدوز الفكر النظري (وهي الرؤية التي لم تكن قد ارتسمت بعد آنذاك)، بل عارضها بنظرية مثالية، تسبغ على المفاهيم والفكر قوة خارقة. وهكذا فإن الموضوعة الهامة، القائلة بالمفهوم شكلاً أعلى لعكس الواقع، ترتدي في مذهب هيغل المثالي طابعاً مشوهاً، حيث يطرح المفهوم ضداً للواقع المحسوس. أما حقيقة كون المعطيات الحسية تُعالَج في المفاهيم، لتصدر عن ذلك الاستنتاجات النظرية المتعذرة على المشاهدة الحسية المباشرة، فيؤولها هيغل بمعنى أن المفهوم (عملية المعرفة) يولّد من ذاته الظواهر والعلاقات والقانونيات الحسية. ومن هذه الزاوية لا يأتي الانجاز العلمي عكساً للعالم أكثر عمقاً، بل يمثل وعي « الفكرة المطلقة » (التي يشكل العالم تجلياً لها) لذاتها، ادراكها لمحتواها الباطني.

وهكذا فإن المنطلق الاساسي في المنظومة الفلسفية الهيغلية هو المطابقة المثالية بين الوجود والفكر، وارجاع كافة العمليات إلى التفكير. ويرد هيغل التاريخ الواقعي إلى تاريخ المعرفة، ويعتبر أن تطور وتعمق معرفتنا للعالم ليس إلاّ تطوراً للواقع ذاته. إن هيغل يؤلّه عملية المعرفة التي تقوم بها البشرية، فيصورها بمثابة وعي الإله لذاته، كما ويعتبرها معرفة الإنسانية للإله، ومعرفتها لذاتها عبر ذلك.

وقد تحدث إنجلس عن منطلق الفلسفة الهيغلية هذا بقوله: « كان هيغل مثالياً، إذ أن افكار ذهننا ليست، بالنسبة له، عكساً، على هذا القدر من التجريد أو ذاك، للأشياء والعمليات الواقعية، بل، على النقيض من ذلك، فإنه يعتبر الاشياء وتطورها تجسيداً لـ « فكرة »، يزعم انها كانت موجودة قبل[30] نشوء العالم. وهكذا قلبت الأمور كلها رأساً على عقب، وشوّهت العلاقة الفعلية بين ظواهر العالم تشويهاً فظيعاً »[31].

---

(٣٠) هذه « القبْلية » يجب أن تفهم، في المقام الأول، على أنها تقدم بالذات، بالرتبة، بالقيمة، لا قبْلية زمانية (المعرب).

(٣١) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢٠، ص ٢٤.

العملية المنطقية
الخطوط العامة للديالكتيك الهيغلي

تتألف فلسفة هيغل من مباحث أساسية ثلاثة: المنطق، ثم فلسفة الطبيعة، ثم فلسفة الروح (التي تشارف عليها فلسفة الحق وعلم الجمال وفلسفة الدين وتاريخ الفلسفة).

المنطق، كما يتضح من المبدأ الاساسي لفلسفة هيغل، هو الجزء الأهم في مذهبه. فوحدة الوجود والفكر تعني أن قوانين الفكر التي يدرسها المنطق هي نفس قوانين الوجود، بما في ذلك الطبيعة والتاريخ البشري وعملية المعرفة. وقد كان المنطق، قبل هيغل، علماً عن صور (أشكال) التفكير الذاتية (البشرية). ولكن هيغل، الذي لا ينفي ضرورة مثل هذا العلم، أي المنطق الصوري (الشكلي)، كعلم عن الصور والقوانين الأولية للتفكير الصحيح، يضع أمام المنطق مهمة أوسع وأشمل، هي دراسة القانونيات العامة لتطور المعرفة.

ولا شك في ان اغناء المنطق بدراسة مثل هذه المسائل، والتنويه بضرورة وضع علم جديد -المنطق الديالكتيكي، مأثرة تاريخية عظيمة لهيغل. ولكنه يجب ألآ ننسى أن الطرح الهيغلي لقضية المنطق الديالكتيكي كان طرحاً مثالياً، لانه يطابق بين قوانين الطبيعة وقوانين المنطق (أو الفكر). ومع أنه من الخطأ مجاراة هيغل في فهمه لموضوعية أشكال الفكر، فقد انطوى هذا الفهم على نبوءة عميقة بأنْ اشكال الفكر تشبه إلى حد بعيد العلاقات والعمليات الجارية في الواقع الموضوعي. وبهذا الصدد يقول لينين: «لقد برهن هيغل حقاً على أن الصور والقوانين ليست غلافاً فارغاً، وإنما انعكاس للعالم الموضوعي. وللدقة نقول: لم يبرهن، بل حمّن ذلك تخميناً عبقرياً»[٣٢].

ويقوم هيغل في مؤلفه «علم المنطق» بدراسة المفاهيم العامة التي تشكلت تاريخياً خلال تطور المعرفة البشرية (الوجود والعدم والصيرورة والكم والكيف والمعيار والماهية والهوية والتمايز والتناقض والضرورة والصدفة والقوة والفعل وغيرها)، ويبرهن على ترابط هذه المفاهيم كلها، وعلى كونها تعبر عن درجات مختلفة من المعرفة، التي تتعمق في سبر أغوار كل ما هو موجود.

والمفاهيم، عند هيغل، دائبة الحركة، تنتقل من واحد إلى آخر، تتغير وتتطور، وتتحول إلى ضدها، فتتكشف عن تناقضاتها الداخلية، التي تشكل الدافع لتطورها. أما تطور المفاهيم (الافكار) فيتم من المجرد إلى الملموس (العيني)، من مفهوم وحيد الجانب، فقير المحتوى -إلى مفهوم أغنى، ينطوي في وحدته على جوانب متباينة، حتى ومتضادة. ففي دراسته لمفهومي الكم والكيف يبين هيغل كيف تؤدي التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية، تتم على شكل قفزة، انقطاع

---

(٣٢) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص ١٦٢.

في الاستمرار، وانتقال من حالة كيفية إلى أخرى. ويورد هيغل هنا مثال تحول الماء، تحت تأثير التغيرات الكمية الحرارية، من الحالة السائلة إلى الجامدة أو الغازية، كما ويسوق أمثلة أخرى من مجالات مختلفة.

وهكذا يبين هيغل في «علم المنطق» الترابط والانتقال المتبادل بين المفاهيم الاساسية العامة في الفكر العلمي النظري، بين المقولات. ويوجه هيغل نقداً عميقاً للمعارضة الميتافيزيقية بين مفاهيم الوحدة (الهوية) والتمايز، الجوهر (الماهية) والمظهر، الحرية والضرورة، وغيرها، ليؤكـد على أن الاضداد ليست مطلقة، وإنما هي نسبية. فليس بينها حواجز أو عوائق لا يمكن تجاوزها. والتضاد نسبي، بمعنى أن كلاً من الضدين لا يوجد إلاّ في ارتباطه بضده، في حركة وتغير وتطور.

ان آراء هيغل حول ديالكتيك الفكر، حول ترابط المفاهيم وحركتها، تدل، بصورة غير مباشرة، على محتوى وقانونية تطور العمليات المادية الواقعية، التي توجد ـ بخلاف نظرة هيغل ـ بصورة مستقلة عن المعرفة، عن الفكر. وبالطبع لم يكن لهيغل أن «يختلق» ديالكتيك المفـاهيم: ان المصدر الحقيقي لهذا الديالكتيك هو الديالكتيك الواقعي للأشياء في الطبيعة أو المجتمع. وفي ذلك يقول لينين: «كان هيغل عبقرياً في استشرافه بان تغير المفاهيم وترابطها كافة، وتطابق الأضداد فيها، وانتقالها من مفهوم إلى آخر، بأن تبدل المفاهيم وحركتها السرمدية، إنما تدل على أن علاقة مماثلة تقوم بين الاشياء في الطبيعة»[٣٣].

وقد أكد هيغل، في دراسته لمقولة الماهية (الجوهر)، أن هذا المفهوم لا ينطوي فقط على ما يميز الظواهر احداها عن الأخرى، بل وعلى وحدة هذه الظواهر، على القاسم المشترك بينها. ولكنه، بخلاف الميتافيزيقيين، يصرّ على ان الوحدة (الهوية) والتمايز لا يوجدان أحدهما بمعزل عن الآخر، بل يشكلان جانبين متضادين، وثيقي الترابط. فعندما نتكلم عن الوحدة (الهوية) نتذكر التمايز، وعندما نتكلم عن التمايز نفترض وجود الوحدة.

ويعارض هيغل التصور الميتافيزيقي عن الوحدة (الهوية) المجردة، التي تستثني أي تمايز، برؤية ديالكتيكية للوحدة الملموسة (العينية)، التي تنطوي على التمايز. فبينما يفترض مفهوم الوحدة المجردة وجود أشياء جامدة، مساوية لنفسها أبداً، ثابتة لا تتغير، يدل مفهوم الوحدة الملموسة على أن كافة الظواهر تتغير، أي لا تبقى جامدة، ساكنة، مطابقة لنفسها دوماً، بل تنتقل من ظاهـرة إلى أخرى، وتتضمن هذه الأخرى على شكل ضد لها، نفي لها، بداية للظاهرة المقبلة، الخ...

---

(٣٣) المصدر السابق، ص١٧٩.

ومن خلال معرفة العلاقة بين الهوية (الوحدة) والتمايز يتجلى التناقض القائم في أساسها. فالقول بالتناقضات مصدراً داخلياً للحركة، للتطور، يشكل أهم ما في مذهب هيغل عن الماهية. هنا يتصدى هيغل للميتافيزيقا، التي تفترض أن لا وجود للتناقض في الاشياء ذاتها، وأن هذا التناقض مجرد نتيجة للتفكير الخاطىء. وهو يقول في ذلك: «إن التناقض هو الذي يسيّر العالم فعلاً، فمن السخف القول بأن التناقض لا يُعقل»(٣٤).

ويؤكد هيغل أنه لا يجب النظر إلى التناقض وكأنه خلل في الاشياء، أو عيب فيها. انه الترابط والمشروطية المتبادلة للجوانب (التعيينات) المتضادة، و«مبدأ كل حركة ذاتية». فوجود التضاد في الظاهرة يدل على أنها تتطور: «وعليه، فان الشيء يكون حيوياً بمقدار ما يتضمن من تناقض، من قوة، تمكنه من احتواء هذا التناقض واحتماله»(٣٥).

وبنظرية هيغل في التناقض يتصل فهمه للنفي ولنفي النفي، فالتطور يؤدي حتماً إلى نفي شكل الظاهرة (الشيء) القديم، وهذا النفي لا يأتي من الخارج، بل هو حصيلة تطور الظاهرة نفسها، فيكون، بهذا المعنى، متضمناً فيها. ومن هنا يلزم أن النفي مرحلة حتمية في مسيرة التطور، لا تنفصل عن المضمون الداخلي لهذه المسيرة.

ويميز هيغل بين النفي المجرد والنفي الملموس (العيني concrete). إن النفي المجرد نفي عدمي، تدميري. أما النفي الملموس فلا يعني الغاء القديم الغاء تاماً، بل والاحتفاظ أيضاً بكل ما فيه من عناصر حيوية. ويسمي هيغل هذا النفي الملموس «رفعاً» (Aufhebung). مما يعبر عن التوارث التاريخي في مجرى التطور الصاعد. والنفي، كمرحلة ضرورية من مراحل التطور، معرّض حتماً لنفي آخر في مسيرة تطوره. ذلك هو نفي النفي، الذي بنتيجته «يُرفع» النفي السابق، وإلى حد معين يستعاد من جديد، على أساس جديد وفي صيغة جديدة، ما كان قد نفي سابقاً. ولكن هذا ليس تكراراً لما مضى، أو عودة إلى نقطة الانطلاق، بل مرحلة جديدة، أرفع واسمى.

ويصوغ هيغل آراءه حول النفي على شكل «ثالوث»: القضية ـ النقيضة، أو نقيض القضية (النفي) ـ التركيبة (نفي النفي)(٣٦). وفي هذه الصيغة، في صورة الثالوث، يستخدم هيغل نفي النفي على قدم وساق، وبصورة لا تخلو من التعسف أحياناً. وبذا تعرض لانتقاد ماركس وانجلس ولينين، الذين طوّروا قانون التطور الشامل هذا بالاعتماد على المعطيات الملموسة.

---

(٣٤) هيغل. المؤلفات، المجلد ١، ص ٢٠٦.

(٣٥) هيغل. علم المنطق (الترجمة الروسية)، المجلد ٢، موسكو، ١٩٧١، ص ٦٦.

(٣٦) Thesis ⟶ Antithesis ⟶ Synthesis.

ان هيغل، باكتشافه القوانين العامة لتغير*وتطور كل ما هو موجود، قد وجّه ضربة عنيفة للتصورات الميتافيزيقية عن الماهية (الجوهر) التي لا تتغير. فقد بيّن أن التغير لا يصيب فقط الجوانب الخارجية، بل ويتناول الجوانب الداخلية، لا المظهر فحسب، بل والماهية بكل تعيناتها (كالسببية والضرورة والقانون وغيرها). ولكن هيغل يفهم تغير الماهية فهماً مثالياً، أي يرى فيه حركةً للفكر، لـ «الفكرة المطلقة»، تحولاً للماهية إلى مفهوم.

وفي دراسته للمفهوم يلاحظ هيغل، بحق، أن المفهوم ليس العامّ فقط. فالعام، مأخوذاً بذاته، خارج ارتباطه بالخاص، أي بما يميز ظاهرة عن أخرى، يكون عقيماً، فارغ المحتوى. ففي الواقع، وفي المفهوم بالتالي، يتواجد العام والخاص والفردي في وحدة لا تنفصم، شأنها في ذلك شأن الهوية والتمايز في ماهية الظواهر. ويكشف هيغل عن تعدد مناحي المفهوم، عن وحدة الجوانب المختلفة في الواقع ذاته، ليخلص إلى القول بأن اليقين (الحقيقة) يكون يقيناً بمقدار ما يتضمن من وحدة لجوانب مختلفة، حتى ومتضادة، من جوانب الواقع. وبهذا المعنى يقول هيغل: ليس هناك حقيقة مجردة، فالحقيقة ملموسة (عينية) دوماً. ان المفهوم، كوحدة للعام والخاص والفردي، يجد التعبير الضروري عنه في مختلف الاحكام والقياسات والاستدلالات، التي يصورها هيغل تجلياً وتحققاً لقوة خلاّقة، ملازمة لـ«المفهوم» كأساس باطني لكافة العمليات التي تلاحظ في الطبيعة والمجتمع على مر العصور كلها.

إن المفهوم، عند هيغل، هو التفكير النظري، مرفوعاً إلى مطلق. ففعالية الفكر، ومجمل نشاط البشر العملي الهادف على طريق تحوير العالم، يفسرها هيغل تفسيراً مثالياً: بوصفها ابداعاً، أو وعياً ذاتياً لـ «الفكرة المطلقة»، التي تتكشف عن كل ما يبدو على السطح وكأنه تطور للطبيعة والمجتمع. وهكذا فإن هيغل، الذي يقول بالتطور ويحاول رسم لوحة له، يصوره عمليةً معرفية، تجري في ميدان «الفكرة المطلقة».

وهذه العملية تتم خارج نطاق الزمان والمكان، وتقوم في التطور الذاتي لمفهوم الوجود: من الوجود المجرد، الخالي من المضمون، إلى وجود أكثر غنى وواقعية وتعيناً. ان تطور المعارف النظرية يسير فعلاً من التصورات المجردة إلى تصورات أكثر عينية، تتفق مع تعمق المعرفة في سبر أغوار الأشياء. وهذا ما يؤكده تاريخ العلوم كله، حيث تكفي هنا مقارنة تصورات ديمقريطس عن الذرة والخلاء بالتصورات العلمية المعاصرة عن الذرة وبنيتها، عن المادة والحقل الكهرطيسي (الكهربائي المغناطيسي). وان مأثرة هيغل تقوم في أنه وقف على هذه الميزة الهامة لحركة الفكر النظري من المعرفة المجردة إلى المعرفة الملموسة. غير أن هيغل شوّه مثالياً هذه العملية، التي تتم في

مجرى المعرفة، فحوّلها إلى عملية تكوّن وتطور الأشياء الطبيعية، التي يقتصر دورها هنا على كونها تُستَعاد وتُدرك نظرياً.

ويطرح هيغل، في بحثه لعملية المعرفة، مسألة علاقة المعرفة النظرية بالنشاط العملي، ويحاول الكشف عن وحدة النظرية والممارسة (Praxis) وتفاعلهما. فيطور هيغل موضوعة كانط وفيخته عن فعالية الفكر ليقول بأن تحوير الواقع ومعرفته يشكلان، في الحقيقة، عملية واحدة. وهنا يتجاوز هيغل ماديي القرنين السابع عشر والثامن عشر، الذين كانوا ينظرون إلى عملية المعرفة نظرة تأملية، فيصورونها، أساساً، على أنها تأثير موضوع المعرفة على الذات، وتمثل الذات لهذا التأثير. وقد أشار لينين إلى أن ماركس «يدنو مباشرة من هيغل حين يدخل معيار الممارسة في نظرية المعرفة»[٣٧]. ولكن الفهم الماركسي للممارسة يختلف جذرياً عن فهمها الهيغلي. فالممارسة، من وجهة النظر المادية الديالكتيكية، هي استخدام الوسائل المادية بهدف تغيير الواقع المادي ومعرفته. أما الممارسة، عند هيغل، فنشاط فكري، وهي، في نهاية المطاف، نشاط كوني لـ«الفكرة المطلقة»، التي تعي ذاتها فتخلق العالم.

ان عملية التطور المنطقية، عند هيغل، تصل في ذروتها إلى مفهوم «الفكرة المطلقة»، التي «تغرّب» وجودها أول الأمر، وتعطيه الحركة، فيصبح الوجود ذا محتوى. ثم تتجلى «الفكرة المطلقة» في صورة ماهية، فمفهوم، ثم -بفضل تطور المفهوم- في صورة «فكرة مطلقة»، هي الآن وحدة متنوعة، تنتظم فيها كافة التعينات المنطقية، الملازمة للعالم ككل، وكذلك لمعرفته: «وهكذا نعود من جديد إلى مفهوم الفكرة الذي انطلقنا منه. ولكن هذه العودة هي، في الوقت ذاته، حركة إلى الأمام. لقد انطلقنا من الوجود، من الوجود المجرد، أما الآن فلدينا الفكرة بمثابة وجود، غير أن هذه الفكرة، ذات الوجود، هي الطبيعة»[٣٨]. وقد علّق لينين على عبارة هيغل الاخيرة هذه بقوله: «انتقال الفكرة المنطقية إلى الطبيعة. بذلك يمد هيغل يده ليصافح المادية. لقد كان انجلس محقاً في قوله عن منظومة هيغل بأنها مادية مقلوبة»[٣٩]. وتكتسب ملاحظة لينين هذه أهمية بالغة من أجل فهم الافكار والالماعات والحدوس الصحيحة، التي يعرضها هيغل في «علم المنطق». وانها تؤكد على أن الطبيعة هي المحتوى الواقعي لكافة تعينات «الفكرة المطلقة»، التي يطوّرها هيغل بشكل نظراني مجرد. وهكذا يدل المنطق الهيغلي، بصورة غير مباشرة، على خطل الفهم المثالي للواقع.

---

(٣٧) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص١٩٣.

(٣٨) هيغل. المؤلفات، المجلد ١، ص٣٤٤.

(٣٩) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص٢١٥.

وتشغل قضايا المنطق الديالكتيكي مكانة بارزة في « علم المنطق ». وينطلق هيغل في معالجته لهذه القضايا من نبوءة عبقرية عن وحدة قوانين الفكر وقوانين الواقع. فلقوانين الفكر، بالرغم من أنها ملازمة للذات فقط، محتواها الموضوعي. انها، كما أشار لينين، تعكس العلاقات الواقعية القائمة بين الأشياء والظواهر، الأمر الذي لم يدركه ماديو ما قبل الماركسية، فاقتصروا على التأكيد بأن الفكر ليس انعكاساً للعالم الخارجي إلاّ من حيث محتواه فقط. وقد كتب لينين، في معرض الإشارة إلى « النواة المعقولة » في الفهم الهيغلي المثالي للمنطق على أنه جوهر لكافة العمليات الطبيعية، يقول: « ليس المنطق علماً عن اشكال الفكر الخارجية، بل عن قوانين تطور « كافة الاشياء المادية، الطبيعية والروحية »، أي تطور مجمل المحتوى الملموس للعالم ولمعرفتنا عنه، خلاصته تاريخ معرفة العالم وحصيلته »[٤٠].

فلسفة الطبيعة

اذا كان المنطق، عند هيغل، « علماً عن الفكرة في ذاتها ومن أجل ذاتها »، فان فلسفة الطبيعة عنده هي « علم عن الفكرة في وجودها الآخر ». غير أن هيغل لا يفسّر لنا كيف يتم الانتقال من الفكرة المنطقية « المحضة » إلى الطبيعة، بل يكتفي بالقول أن « الفكرة المطلقة »، بعد أن وعت محتواها الذاتي، « قررت طوعياً أن تحل نفسها لتشكّل الطبيعة »[٤١]. ولكن هل يعني هذا أنه كان زمن، قبل أن توجد الطبيعة، كانت فيه الفكرة المطلقة موجودة بذاته، بصورة مجردة، عارية؟ ان هيغل لا يعطي أية إجابة مقنعة على هذا السؤال. فالفكرة المطلقة موجودة خارج الزمان، وليس للطبيعة بداية زمنية. فكيف يمكننا القول بأن الفكرة المطلقة تتقدم على الطبيعة؟ فحتى هيغل يجد نفسه مضطراً للاعتراف بأن « الروح لا تكون روحاً إلاّ من خلال الطبيعة ». ومع ذلك ينضم هيغل إلى أنصار المزاعم المسيحية عن خلق الإله للعالم من عدم. وكل ما يفعله هنا هو إعادة صياغة هذه المزاعم بما يتلاءم والمبدأ الأساسي لفلسفته المثالية. ومن هنا يأتي قوله: « العالم حادث، يحدث الآن، ويحدث سرمداً، وهذه السرمدية تتجلى لنا في هيئة حفظ العالم »[٤٢].

يرى هيغل أن الاشكال الرئيسية لوجود الفكرة المطلقة « الاغترابي »، لوجودها في الطبيعة، هي الميكانيك والفيزياء والاورغانيكا. وفي الميكانيك يدرس هيغل المكان والزمان والمادة والحركة والجاذبية العالمية. وهو يؤول هذه المفاهيم تأويلاً مثالياً، ويحاول استنباط المادة منطقياً من الزمان والمكان. ومع ذلك يضطر للتسليم بأنه لاوجود لأزمنة أو أمكنة فارغة، الأمر الذي ينجم عنه

(٤٠) المصدر السابق، ص ٨٤.

(٤١) هيغل. المؤلفات، المجلد ١، ص ٢٤٤.

(٤٢) المصدر السابق، المجلد ٢، ص ٢٢.

ـ بعكس زعمه المثالي ـ أن الزمان والمكان شكلان لوجود المادة. كما ويعترف هيغل بأن المادة والحركة لا تنفصلان: « فمثلما أنه لا حركة بدون مادة، كذلك المادة لا توجد بدون الحركة »[٤٣]. ولكن المادة عنده تبقى مجرد مظهر خارجي، حسي، للفكرة المطلقة. وحتى الحركة نفسها لا يفهمها على أنها تغير يؤدي إلى التطور، بل على أنها مجرد انتقال في المكان، وعودة سرمدية، تكرار لما كان موجوداً من قبل.

وفي الفيزياء يدرس هيغل الاجرام السماوية والضوء والحرارة والظواهر الكيميائية وغيرها، ويحاول استجلاء العلاقة بين هذه العمليات، ويبرهن على أنها جميعاً تشكل سلماً هرمياً من تجليات الماهية الروحية الكامنة وراءها. وفي هذا المبحث من فلسفة الطبيعة ثمة كثير من الافتراضات التعسفية، والأقوال التي لا تستند إلى أساس، والتي تظهر عجز المثالية عن تعميم معطيات العلوم. ومثال ذلك رفض هيغل للنظرية التي كانت قد ارتسمت خطوطها العامة إلى ذلك الحين، والتي ترى في العمليات الكيميائية تفاعلات بين الذرات، وكذلك انكاره لحقيقة أن الماء يتكون من هيدروجين وأوكسجين. بيد أنه إلى جانب مثل هذه المزاعم القيمة يطرح هيغل عدداً من النبوءات والحدوس العبقرية. فقد اقترب من الفهم العلمي للكهرباء على أنها شكل من حركة المادة، ودلل على فعل قانون تحول التغيرات الكمية إلى كيفية في العمليات الكيميائية.

وفي المبحث الثالث من فلسفة الطبيعة ـ الاورغانيكا ـ يدرس هيغل مسائل الجيولوجيا والنبات والحيوان. وهنا يحاول اثبات أن الانتقال من الطبيعة الجامدة إلى الحية يمثل تتويجاً للعملية الطبيعية: « وهكذا تخرج الروح من الطبيعة »[٤٤]. وهذا يعني أن الطبيعة ليست إلاّ مرحلة دنيا من تجلي الفكرة المطلقة ووعيها لذاتها، أما التجسيد الأعلى اللائق بها فلا تجده إلاّ في الانسان، في تطور المجتمع. ولكن هيغل لا يعترف بالتطور الواقعي للمادة العضوية والكائنات الحية: هذه الاشكال الطبيعية كلها مجرد نتاج للفكرة المطلقة.

وهكذا فان النظرة المثالية، التي ترى في المادة شيئاً عاطلاً وخاملاً، مشتقاً من الروح، تدفع بهيغل إلى نفي التطور في الطبيعة، وذلك برغم الرؤية الديالكتيكية، التي ارتفعت به فوق مستوى الماديين الميتافيزيقيين. ولكن هؤلاء الماديين (المبرزين منهم، على الأقل) برهنوا على إمكانية انتقال وتحول الانواع بعضها إلى بعض، وظهور الحي من غير الحي، بينما وقف هيغل ضد الافكار الارتقائية (المادية في أساسها) التي طرحها العلماء والفلاسفة في ذلك العصر. وقد اعتبر النظرية

---

(٤٣) المصدر السابق، ص٦٠.

(٤٤) المصدر السابق، ص٥٤٨.

الارتقائية، القائلة بتحدر الاحياء الأكثر تطوراً من كائنات أدنى تطوراً، مجرد مزاعم عقيمة وتافهة: « لا جديد تحت الشمس في الطبيعة، فليس التنوع الهائل في أشكالها وصورها إلاّ لعبة مملة ـ فالجديد قصر على التغيرات التي تطرأ على العالم الروحي »(٤٥). ثم ان هيغل، برغم كونه لا ينفي مختلف التغيرات في الطبيعة، يرى أنها جميعاً تحدث في إطار دورة سرمدية، معطاة مرة واحدة وإلى الأبد. ولكن بِمَ يفسِّر التنوع الكيفي في ظواهر الطبيعة؟ إن هذا التنوع، في نظر هيغل، يعكس رحلة الفكرة المطلقة عبر الطبيعة، وتحررها المطرد من الاشكال المادية التي لا تتوافق مع روحيتها المجردة، الأمر الذي يفسر تدرج الاشكال الدنيا والعليا لوجود المادة. غير أن هذا التدرج ليس حصيلة لتطور المادة. « فالتحول قصر على المفهوم بما هو مفهوم، لأن تغيره فقط هو ما يمثل تطوراً »(٤٦).

وهكذا كانت الفلسفة الطبيعية الهيغلية، برغم ما احتوته من تخمينات عبقرية، بعيدة جداً عن الفهم الديالكتيكي الحقيقي للطبيعة ككل واحد مترابط، يتغير ويتطور أبداً نتيجة التناقضات الداخلية الملازمة له. وقد أشار أنجلس إلى أن الطبيعة، عند هيغل، ليست مؤهلة للتطور في الزمان: « فقد حكم عليها بالتكرار المستمر للعمليات ذاتها، بحيث تعرض، في وقت واحد، وجنباً إلى جنب، كافة مراحل التطور الكامنة فيها. وهذا الهراء في فهم تطور الطبيعة في المكان، لكن خارج الزمان (الذي هو شرط لكل تطور) يقحمه هيغل على الطبيعة في وقت، بلغت فيه علوم الجيولوجيا والأجنة وفيزيولوجيا النبات والحيوان والكيمياء العضوية مستوى لا بأس به، وظهرت فيه على قدم وساق ـ على أساس هذه العلوم الجديدة ـ فرضيات عبقرية، سبقت نظرية التطور التي ظهرت فيما بعد (غوته ولامارك، مثلا) »(٤٧).

وهذا الطابع المثالي جعل فلسفة الطبيعة أضعف حلقة في منظومة هيغل الفلسفية. وهنا يتضح التناقض بين الرؤية المثالية والعلوم الطبيعية، واستحالة التوفيق بين الفهم المثالي للطبيعة وبين البحث العلمي لها. وقد اضطر هيغل، بسبب منطلقات مذهبه المثالية، إلى اعتبار الطبيعة ميداناً « محدوداً » لوجود الفكرة المطلقة، فأضفى عليها المحدودية المميزة للتصورات العلمية الطبيعية في ذلك العصر. ولم يتمكن هيغل من التخلص من الفهم الميتافيزيقي والميكانيكي للطبيعة، بالرغم من أنه استطاع، في جملة من القضايا، الارتفاع فوق مستوى علماء الطبيعة المعاصرين له، وأنه انتقد النزعة التجريبية الضيقة والتناول الميتافيزيقي الميكانيكي في دراسة ظواهر الطبيعة.

---

(٤٥) المصدر السابق، المجلد ٨، ص٥١ ـ ٥٢.

(٤٦) المصدر السابق، المجلد ٢، ص٢٨.

(٤٧) ماركس انجلس. المؤلفات، المجلد ٢١، ص٢٨٧.

فلسفة الروح

تمثل فلسفة الروح الحلقة الثالثة في منظومة هيغل الفلسفية. وفيها يدرس هيغل الفكرة المطلقة في المرحلة الختامية من تطورها، بعدما هجرت الطبيعة، «لتعود» إلى ذاتها في صورة «روح مطلقة»، التي هي الفكرة المطلقة وقد تخلصت من «اغترابها»، ونسخت نفيها (الطبيعة)، لتتطور الآن على هيئة وعي البشرية لذاتها على امتداد التاريخ العالمي. ففي الطبيعة يوجد المضمون الروحي في صراع دائم مع الشكل المادي، العاطل والمحدود. أما في التاريخ البشري فالامر يختلف تماماً: هنا «توجد الفكرة من أجل ذاتها، وتصير في ذاتها ومن أجل ذاتها». وهكذا فان فلسفة الروح الهيغلية مذهب مثالي عن تطور المعرفة الفردية والاجتماعية، وعن تطور البشرية العقلي عموماً. ولذا فان تاريخ البشرية، الذي يؤول إلى تاريخ تطورها الفكري، يبدو، في نهاية المطاف، تاريخاً لعملية المعرفة ولمعرفة الذات.

وتتألف فلسفة الروح من مبحث «الروح الذاتية» (الانتروبولوجيا والفينومينولوجيا والسيكولوجيا) ومبحث «الروح الموضوعية» (الحق والأخلاق والدولة) ومبحث «الروح المطلقة» بوصفها المرحلة الأعلى من وعي الفكرة المطلقة لذاتها (الفن والدين والفلسفة).

وفي الانتروبولوجيا (علم الانسان) يدور الحديث عن التطور الفردي للشخصية البشرية، وعن علاقة الروح بالجسد، وعن الفروق العرقية، وعن اختلاف أعمار الناس، وعن الصحة والمرض، والطبع والمزاج، وغيرها. وعلى غرار المنورين الفرنسيين يذهب هيغل إلى أن ما يميز الانسان عن الحيوان هو في المقام الأول، المشية المنتصبة، ولكنه يفسر هذه الحقيقة تفسيراً مثالياً [٤٨]. وكان هيغل محقاً في قوله بأن الفروق العرقية، لا تعطي أية حجة للنزعة العنصرية [٤٩]. إلاّ أنه يفترض، مع ذلك، أن الاجناس والقوميات تمثل مراحل مختلفة من تطور الروح المطلقة، ولذا فان الفروق بينها في ميدان التطور الثقافي لا يمكن إزالتها، وستبقى قائمة إلى الأبد. وفي بحثه لاعمار الناس يصل هيغل إلى استنتاج خاطىء، مفاده أن وقوف الفرد ضد الانظمة الاجتماعية القائمة ليس إلاّ ضرباً من اندفاع الشباب، يزول مع الاقتراب من مرحلة النضج. فإن الانسان الناضج، الرجل، «يعمل للمصلحة العامة، لا ضدها، ويهتم بالحفاظ على النظام القائم، لا بتهديمه» [٥٠]. وتدل هذه

---

(٤٨) «لا يقف الانسان منتصباً إلاّ لأنه يريد ذلك عن غير وعي، وبمقدار مايريده عن غير وعي» (هيغل. المؤلفات، المجلد ٣، ص١٨٩).

(٤٩) «الانسان عاقل بذاته، وفي هذا تكمن مساواة جميع البشر. ومن هنا ينتج عقم الاصرار على تقسيم السلالات إلى عليا ودنيا» (هيغل. المؤلفات، المجلد ٣، ص ٧٠).

(٥٠) هيغل. المؤلفات، المجلد ٣، ص ٨٩.

الأقوال وأمثالها على أن هيغل، كمنظّر للبرجوازية الألمانية الضعيفة، كان يسعى للبرهان على ضرورة التقدم الاجتماعي في إطار «النظام القائم»، أي في إطار النظام الاقطاعي.

وفي الفينومينولوجيا والسيكولوجيا يتابع هيغل دراسته لتطور الوعي الفردي. وهنا يخلص إلى القول بأن «الروح الموضوعية» تقوم في صلب الوعي الفردي. وتشتمل «الروح الموضوعية»، عنده، على مختلف العلاقات الحقوقية والاخلاقية، التي ينسب إليها أيضاً الاسرة والمجتمع المدني (العلاقات الاقتصادية) والدولة. ويفهم هيغل الاخلاق فهماً مثالياً، فيعتبرها المحتوى الباطني والقوة المحركة لا للعلاقات الحقوقية فحسب، بل وللعلاقات المادية والسياسية أيضاً، ويصوّر اشكال هذه العلاقات على أنها مراحل ضرورية لتطور الروح الاخلاقية الموضوعية. وهنا أيضاً يقلب هيغل الأمور رأساً على عقب. ومع ذلك ينطوي الفهم الهيغلي للأخلاق على الماعة عميقة إلى موضوعية تطور الاخلاق، وإلى ارتباط هذا التطور بمجمل العلاقات الاجتماعية القائمة.

وبما أن الحرية تشكل ماهية الروح عند هيغل فإنه يعتبر الحق تجسيداً للروح، ووجوداً مباشراً لها. وبهذا المعنى يجابه الحق التعسف الاقطاعي. ولكن هيغل لم يكن يرى طبقية العلاقات الحقوقية، التي تعكس إرادة الطبقة المسيطرة. وتأتي الملكية الخاصة لتمثل، في رأي هيغل، أفضل تعبير عن الحق. ولذا فإنه لا يصوّرها شكلاً تاريخياً معيناً من العلاقات الاجتماعية، بل يرى فيها تجسيداً للحرية، جوهرياً وضرورياً.

وبنفس الاسلوب النظراني يحاول هيغل أن يستنبط من مفهوم الحق الخطوط العامة لـ«المجتمع المدني»، فيقلب رأساً على عقب العلاقة الفعلية بين النظام الاقتصادي والبنيان الفوقي. فهو يعتبر الدولة مرحلة عليا من تطور الروح الاخلاقية الموضوعية، وأساساً أصيلاً للعلاقات الاقتصادية. وهنا أيضاً تتجلى مثالية الفهم الهيغلي للحياة الاجتماعية. ولكن في إطار هذه الإنشاءات المثالية غالباً ما يطرح هيغل الماعات عبقرية حول الجوهر الحقيقي للعلاقات الاجتماعية. ففي معرض الحديث عن نشوء الدولة اليونانية القديمة، مثلاً، يشير هيغل إلى احتدام التناقض بين المالكين والمحرومين في المجتمع اليوناني القديم.

ويصوّر هيغل تاريخ البشرية تقدماً على طريق وعي الحرية، التي تشكل، عنده، طبيعة الإنسان الباطنية، وان كان البشر لا يعونها إلاّ تدريجياً، وعلى امتداد عصور تاريخية طويلة، فيغدون أحراراً. ان القيمة التقدمية تاريخياً لموضوعة هيغل هذه تكمن في أنها أقامت البرهان على ضرورة النضال من أجل الديمقراطية، ومجابهة التعسف الاقطاعي. ولكن هيغل يفهم الحرية أساساً على أنها حرية الروح، حرية الفكر، حرية الفرد العقلية.

ويقسم هيغل التاريخ العالمي إلى مراحل أساسية ثلاث: شرقية ويونانية وجرمانيـة. وفي العـالم الشرقي لم يكن الانسان قد أدرك بعد أن الحرية تشكل جوهره، ولذا كان الجميع عبيداً هنا. أما في العالم اليوناني فقد وعى بعضهم أن الحرية تشكل ماهيتهم، فكانوا أحراراً، بعكس من لم يع هذا بعد، فظل عبداً. وهذا الفَهم الهيغلي المثالي للعبودية يتجاهل ارتباط العبودية بالظروف الاقتصادية التي اوجدتها. فهو يستخلص الرق من وعي الناس، فيؤكد «ان وعي الذات، الذي يؤثر الحياة على الحرية، يتكشف عبودية»[٥١]. وبذلك يمثل الوعي العبودي الاساس الذي تقوم العبودية عليه، وهنا أيضاً تبدو العلاقة الواقعية منكصة على رأسها، حيث يُستخلص الوجود من الوعي. ويزعم هيغل أنه فقط في العالم الجرماني، أو المسيحي، يعي الكل ماهيتهم الروحية، فيكون الجميع أحراراً.

ان هيغل، باعلانه أن الشعوب الجرمانية، ولاسيا الألمان، قد نالت الحرية، لا يشوّه فقط مفهوم الحرية، وبل يضيّق، إلى أقصى حد، مهات التحويل الديمقراطي البرجوازي للمجتمع. فهو يرى أنه بانتظار الحرية الشاملة ليس ثمة ضرورة للقضاء على الملكية الاقطاعية والامتيازات الطوائفية والحكم الاستبدادي، بل يكفي الغاء القوانين الاقـطاعية، واشاعة حرية الضمير والحريات المدنية الأخرى، وتحديد صلاحيات الملك عن طريق الدستور. وإن إقامة الدولة البروسية الملكيـة الدستورية تشكل، عند هيغل، ذروة التقدم الاجتماعي. وهذا أمر بالغ الدلالة، مميز لإيديولوجي البرجوازية الألمانية، الساعية إلى المساومة مع الرجعية الاقطاعية.

ومن السمات الرجعية في فلسفة التاريخ الهيغلية يأتي تعظيمها للشعوب الجرمانية (وللألمان خاصة)، وازدراؤها لشعوب الشرق، فتصورها شعوباً متخلفة، ومحكوماً عليها بالبقاء كذلك إلى الأبد، بلا أمل ولا مستقبل. وان هيغل يخون الديالكتيك، الذي ينفي السكون المطلق والجمود السرمدي، حين يحاول البرهان على أن «التاريخ العالمي يسير من الشرق إلى الغرب، نهايته في اوروبا، وبدايته في آسيا»[٥٢]. فقد استخدم إيديولوجيو الامبريالية، فيا بعد، هذه الافكار الرجعية لدعم سياسة النهب الاستعمارية.

والدولة، عند هيغل، هي الجسيد الاسمى للحرية، وموكب الاله («الفكرة المطلقة») على الأرض. وقد كان هذا الفهم، برغم وجهته المعادية للتعسف الاقطـاعـي والمنـاوئـة للنـزعـات الانفصالية والاقليمية، معارضاً للنضال الثوري ضد الدوَيلات الاقطاعية القائمة في المانيا. فمن

(٥١) هيغل. مدخل إلى الفلسفة، موسكو، ١٩٢٧، ص ٩٢.

(٥٢) هيغل. المؤلفات، المجلد ٨، ص٩٨.

حيث كون الدولة مثالاً أعلى للتطور الاجتماعي يدين هيغل المبادرة الثورية لدى « الطبقات الدنيا »، لدى الجماهير الشعبية. هذا فضلاً عن أن مثالية الفهم الهيغلي للدولة تطمس جوهرها الطبقي. فالدولة، كأداة للسيطرة الطبقية ودكتاتورية للطبقة السائدة، تتوارى، عند هيغل، وراء ستار مثالي كثيف.

الفن والدين والفلسفة ـ تلك هي الاشكال العليا من وعي « الروح المطلقة » لذاتها، فيها يكتمل التاريخ العالمي، وفيها يعي العقل ذاته تماماً، فيهنأ ويغتبط. وان الفلسفة (والعلم عموماً) هي أعمق تعبير عن الحقيقة، وهي، من هذه الناحية، تختلف عن الدين. فالدين، في نظر هيغل، وان كان يحتوي على الحقيقة المطلقة، فإنه لا يحتوي عليها إلاّ في صورة حسية، كتصور بدائي، ساذج ورمزي. ومع أن هيغل يضع الفلسفة في مرتبة أعلى من الدين، فان محتوى الفلسفة عنده يتطابق في نهاية المطاف مع محتوى الدين. فموضوع المعرفة، في الفلسفة والدين على السواء، هو « الفكرة المطلقة »، التي تعبر، في فلسفة هيغل، عن الإله وعن العالم ككل، في آن واحد. وهكذا يتجاهل هيغل التناقض القائم بين العلم والدين، ولا يرى الاهمية الكبيرة للنضال الذي كان علماء الطبيعة والفلاسفة الماديون التقدميون يخوضونه ضد الإيديولوجية الدينية.

وفي فلسفة الروح عند هيغل تتجلى النزعة المحافظة (والرجعية أحياناً) التي تلازم هذا الفيلسوف، والبرجوازية الألمانية آنذاك عموماً. ولكن هذا يجب ألاّ يحجب عنا رؤية القيمة الإيجابية لهذا المبحث من فلسفة هيغل، ولمؤلفاته الأخرى، مثل « فلسفة التاريخ » و « فلسفة الحق » و« محاضرات في علم الجمال »، وغيرها. فقد احتوت هذه المؤلفات على الكثير من الافكار التقدمية، وعلى محاولة لاثبات ضرورة التطور البرجوازي في ألمانيا، وعلى الماعات ديالكتيكية عبقرية كثيرة. ويشير انجلس إلى فلسفة التاريخ وفلسفة الحق وتاريخ الفلسفة عند هيغل بقوله: « في كل ميدان من هذه الميادين التاريخية المختلفة يحاول هيغل العثور على خط التطور الذي يمر عبر هذا الميدان أو ذاك، والتدليل على هذا الخط »[٥٣].

بين المنظومة والمنهج
النواة العقلية للديالكتيك الهيغلي

ينبغي التفريق في فلسفة هيغل بين المنهج (Method) الديالكتيكي (الجانب الايجابي، التقدمي في مذهبه) وبين المنظومة (system) الفلسفية، أي جملة آرائه عن الطبيعة والمجتمع كشكلين من وجود الفكرة المطلقة (الجانب الرجعي، المحافظ، في مذهبه). فبالرغم من ان المنظومة والمنهج

(٥٣) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢١، ص٢٧٨.

مترابطان عضوياً عند هيغل، فان بينهما تناقضاً مستعصياً. فان منظومة هيغل، وعلى النقيض مما يقتضيه منهجه الديالكتيكي، تضع حداً لتطور المعرفة، كما وتشوّه الفهم الديالكتيكي للطبيعة والمجتمع والفكر.

يرى هيغل، على غرار أغلبية فلاسفة ما قبل الماركسية، أن الفلسفة تتميز عن باقي العلوم بأنها مدعوة لتقديم معرفة شاملة كلية، مطلقة ونهائية، عن الواقع، عن العالم. فاستنتاجات العلوم الاخرى تقوم على المشاهدة والتجربة والاستدلال، التي تتغير وتتطور دوماً، وتتعرض للدحض أحياناً، بينما لا تتعامل الفلسفة مع الوقائع، بل مع المفهوم (الذي هو عنده الماهية الكلية للموجودات قاطبة). ولذا فإن الفلسفة، وحدها، تمثل علماً عن المطلق، علماً يعطي المعرفة المطلقة عن الواقع. وقد صاغ هيغل فلسفته بوصفها «علم العلوم»، أي نسقاً من الحقائق المطلقة، فراح يعارض العلوم الطبيعية بفلسفة الطبيعة، وعلم التاريخ ـ بفلسفة التاريخ، وعلم القانون ـ بفلسفة الحق، وهلم جرا.

ولكن هذا لا يعني أن هيغل تجاهل قطعاً محتوى العلوم الملموسة، أو أنه كان يرى أن الفلسفة يجب ألاّ تأخذ هذه العلوم بعين الاعتبار. فقد أكد مراراً على أن الفلسفة، اذ تعمم الواقع، «ليست عملاً تعسفياً اعتباطياً، أو رغبة حمقاء في أن نمشي ـ بهدف التنويع ـ على رؤوسنا بعدما مللنا المشي على الأقدام»(٥٤). غير أن معارضة العلم المادي عن الطبيعة بالفلسفة المثالية كان لا بد أن تؤدي إلى تشويه المعارف العلمية الطبيعية لصالح انشاءات مثالية.

إن تطلع هيغل إلى وضع منظومة فلسفية شاملة من الحقائق المطلقة، لا تلخص فقط معطيات العلوم الأخرى بل وتتجاوز كل ما يمكن أن تقدمه العلوم في المستقبل، كان محاولة، محكوماً عليها بالفشل مسبقاً. فليس من العيب أو النقص كون العلوم الطبيعية أو الانسانية لا تقدم معرفة مطلقة. على العكس، فإن مأثرة هذه العلوم تقوم في أنها لا تكتفي بالمستوى الذي وصلت إليه، بل تدرك ضرورة وإمكانية السير إلى اكتشافات جديدة، إلى معرفة قانونيات جديدة. وعلى الفلسفة، بوصفها علماً، ألاّ تنظر إلى ما وصلت إليه من نتائج على أنها حقائق مطلقة، خالدة، لا تقبل التغيير ولا يطالها الجدل.

ثم ان هيغل، في نقده للمذاهب الفلسفية السالفة، كان يؤكد على محدوديتها التاريخية، بمعنى أنها ليست كاملة، ليست نهائية، وكان يحاول البرهنة على أن المعرفة الفلسفية، والمعرفة بوجه عام، تتطور وتغتني باستمرار. أما هو فقد استثنى منظومته الفلسفية من هذه القاعدة، فاعتبرها ذروة

(٥٤) هيغل. المؤلفات، المجلد ٢، ص ١٦.

عملية وعي الفكرة المطلقة لمحتواها الذاتي، وصوّرها المرحلة الاخيرة لتطور العقل العالمي. ولذا ارتدت فلسفته طابعاً محافظاً حيناً، ورجعياً حيناً آخر. وبرغم ذلك كله يؤكد انجلس «ان منظومة هيغل شملت ميداناً أوسع بكثير منه في أية منظومة سبقتها، وأورثت في هذا الميدان تركة من الافكار، لا تزال تبهرنا حتى اليوم»[٥٥]

وفي حين يؤكد الديالكتيك الهيغلي أن التطور شامل وكلي، جاءت منظومته الفلسفية لتنفي شمولية التطور. فالطبيعة، عند هيغل، لا تتطور في الزمان، بل تتنوع في المكان فقط. وقد كان هذا الفهم، الميتافيزيقي إلى حد كبير، حصيلة حتمية للمنطلقات المثالية الأساسية في مذهبه الفلسفي.

وهذا التناقض بين محتوى المنظومة وبنيتها واستنتاجاتها الرئيسية وبين المنهج الديالكتيكي يتبدّى أيضاً في فلسفة الروح، حتى وفي المنطق، المكرس لعرض المنهج الديالكتيكي. فهيغل يعلن المحتوى الدوغمائي لمنظومته حقيقة مطلقة، لاجدل فيها. وإذا كان الديالكتيك الهيغلي يؤكد على أن التطور لا حدّ له ولا نهاية، فإن المنظومة الهيغلية تضع حداً لتطور الفكر (فهو يستنفد تجلياته في «علم المنطق» الهيغلي) ولتطور المعرفة عامة (إذ تبلغ ذروتها في فلسفته!) ولتطور المجتمع. فغاية تطور المجتمع القصوى هي، كما نوّهنا أعلاه، إقامة الدولة الملكية الدستورية.

وفي ذلك يكمن التناقض العميق بين منظومة هيغل الفلسفية وبين منهجه الديالكتيكي، بين الجوانب المحافظة في فلسفته وبين جوانبها التقدمية، بين استنتاجات مذهبه الدوغمائية والميتافيزيقية في جوهرها وبين مبادىء منهجه الديالكتيكية. ولكن المشكلة لا تنحصر في ذلك. فقد كان الديالكتيك الهيغلي نفسه غاية في عدم الاتساق، وذلك بسبب مثاليته. ولقد أشار انجلس إلى أن ديالكتيك هيغل، كمنظومته، يشوّه، في أمكنة كثيرة، العلاقات الواقعية في العالم. فإن هيغل، بوصفه ايديولوجي البرجوازية الألمانية غير الثورية، كان مضطراً لكبح وتحييد المطالب والنتائج الثورية، التي تنبع منطقياً من رؤية الوجود رؤية ديالكتيكية متسقة.

وقد أشار كلاسيكيو الماركسية اللينينية إلى أن هيغل أرغم الديالكتيك على التلاؤم مع منظومته المحافظة، الأمر الذي انعكس على بعض الجوانب والسمات الميتافيزيقية لمنهجه الديالكتيكي نفسه. فالديالكتيك الهيغلي يعتبر الفكر (أو المعرفة) السبيل الوحيد لحل التناقضات، فينتقص من دور صراع الأضداد في ذلك.

كذلك كانت نظرة الديالكتيك الهيغلي المثالي إلى وحدة الأضداد نظرة وحيدة الجانب، اذ

(٥٥) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢١، ص ٢٧٨.

جعلت هذه الوحدة تقتصر أساساً على التحول المتبادل للأضداد أحدها إلى الآخر، وعلى وحدتها وتلازمها. ومن شأن هذا الفهم أن يخفف من حدة صراع الاضداد، ويطمس حتمية النفي الثوري. ولقد كان هيغل محقاً في ملاحظته بأن نفي القـديم لا يستثني الاحتفاظ بكل ما هو قابل للحياة في القديم، فهو -على العكس- يتطلب ذلك. ولكنه تجاهل ثورية النفي وارتباطه العضوي بصراع الأضداد.

فيمَ تكمن، اذن، «النواة المعقولة»، للديالكتيك الهيغلي المثالي؟ إنها، قبل كل شيء، في تلك الالماعات العبقرية عن ترابط الظواهر وحركتها وتطورها، وعن التناقضات كمصدر لهذه الحركة ولهذا التطور، وعن تحول التغيرات الكمية إلى كيفية، وعن طبيعة الفكر النظري وصيغه ومقولاته المنطقيـة، وقد نوّه لينين بأن هيغل «خمّن، بعبقرية، ديالكتيك الاشياء (الظواهر، العالم، الطبيعة) في ديالكتيك المفاهيم»، واضاف: «لقد خمّن، لا أكثر»(٥٦).

وثمة قيمة كبيرة للفهم الهيغلي لمنهج العلم. فقد وقف هيغل ضد الرؤية الميتافيزيقية للمنهج على أنه مجموعة من الأساليب التي اصطنعها الانسان. فالمنهج، في نظره، ليس شيئاً اعتباطياً، تمليه ارادتنا كيفما تشاء. فطابع تناولنا للظواهر المدروسة يتوقف على شكل الموضوع المدروس نفسه. وهذا يعني أن منهج البحث ليس شيئاً مستقلاً عن موضوع البحث، أو أمراً ذاتياً محضاً، يتوقف على العقل البشري وحده. فعلى المنهج أن يعكس العلاقات الواقعية لظواهر العالم الموضوعي وحركتها وتطورها -هذا المبدأ المادي الهام ينبع منطقياً من الموضوعات المذكورة. ولكن هيغل لا يخلص، بالطبع، إلى هذا المبدأ، فهو يصوغ المحتوى الموضوعي للمنهج صياغة صوفية مبهمة: ليست المعرفة، عنده، إلاّ نشاطاً للفكرة المطلقة، وبذا يغدو المنهج الحركة الذاتية لمحتوى هذه العملية المنطقية.

وعلى النقيض من السعي الدوغمائي للوصول إلى الحقيقة المطلقة يبرهن هيغل -وان يكن في صورة مثالية مشوهة- ان عملية المعرفة عملية تاريخية، وأن الحقيقة ليست نتيجة جاهزة للنشاط المعرفي، معطاة مرة واحدة وإلى الأبد، وإنما تتغير وتتطور باستمرار. يقول انجلس: «ان الحقيقة، التي على الفلسفة أن تصل إليها، لم تعد، في نظر هيغل، مجموعة من المبادىء الدوغمائية الجاهزة، التي ليس على المرء، بعد اكتشافها، إلاّ أن يحفظها عن ظهر قلب. انها تكمن الآن في مجرى المعرفة ذاته، في مسيرة العلم الطويلة، التي ترتقي من درجات دنيا إلى درجات أرفع فأرفع على سلم المعرفة»(٥٧).

(٥٦) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص١٧٨، ١٧٩.

(٥٧) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢١، ص ٢٧٥.

وبالرغم من أن هيغل يفسر عملية النشاط المعرفي المنطقية تفسيراً مثالياً، فيصوّرها تطوراً ذاتياً للواقع الموضوعي، فانه يطرح مسألة موضوعية الاشكال المنطقية. واذا أوّلنا هيغل تأويلاً مادياً أمكننا القول ان الأشكال المنطقية، التي هي خاصة بالانسان وحده، أمور موضوعية، بمعنى أنها انعكاس للعلاقات القائمة بين أشياء الواقع الموضوعي. فان هيغل، كما أشار لينين، «يتطلع إلى منطق. تكون فيه الاشكال اشكالاً مضمونية، أشكالاً للمضمون الواقعي، الحي، فلا تنفصل عن هذا المضمون»(٥٨).

وهكذا فان النواة المعقولة للديالكتيك الهيغلي المثالي تكمن في ذلك العدد الكبير من الافكار الهامة حول القوانين العامة لتطور الطبيعة والمجتمع والمعرفة، ولاسيا حول قوانين نظرية المعرفة والمنطق. ولكن هده المسائل كلها، التي طرحها هيغل بصورة مثالية، لم تجد الحل العلمي المتسق لها إلاّ في الفلسفة المادية، التي تطبق المنهج الديالكتيكي تطبيقاً مادياً.

وقد قام كلاسيكيو الماركسية بمعالجة مادية للأفكار الايجابية في الديالكتيك الهيغلي المثالي، فاستعاضوا عن الرؤية المثالية لوحدة الوجود والفكر بالموضوعة المادية القائلة بوعي الانسان انعكاساً للواقع الموضوعي، الموجود خارج هذا الوعي وبصورة مستقلة عنه. كما استخدموا الديالكتيك في دراسة عملية الانعكاس، فوضعوا النظرية المادية الديالكتيكية في المعرفة والمنطق الماديَّ الديالكتيكي، اللذين ينيران السبل والوسائل الواقعية لاستجلاء الديالكتيك الموضوعي، السائد في الطبيعة والمجتمع. ولكن هذا كان يعني وضع منهجية جديدة في معرفة الواقع، تتناقض جذرياً مع المنهجية الهيغلية.

---

(٥٨) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص ٨٤.

الفصل التاسع

الفلسفة الكلاسيكية الألمانية
مادية فويرباخ الانتروبولوجية

كان لودفيغ فويرباخ آخر كبار أعلام الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. وتقوم مأثرته التاريخية الفذة في تفنيده العميق لمثالية كانط وهيغل والفلاسفة الآخرين، وفي إحيائه وتطويره للتقاليد التقدمية في مادية القرن الثامن عشر. وعلى النقيض من باقي ممثلي الفلسفة الكلاسيكية الألمانية المثاليين كان فويرباخ مادياً مناضلاً. ومع ذلك يصعب فهم مادية فويرباخ دون الأخذ بعين الاعتبار ارتباطها بالتطور السالف للفلسفة الكلاسيكية الألمانية.

إن الحالة الثورية، التي نضجت في ألمانيا في العقدين الرابع والخامس من القرن التاسع عشر، قد أدت إلى احتدام الصراع بين البرجوازية الصاعدة وبين الاقطاعية الرجعية. ولكن ألمانيا بقيت مجزأة اقتصادياً وسياسياً، ثم جاء تفاقم التناقضات بين الرأسمالية الفتية وبين العلاقات الاجتماعية الاقتصادية البالية فأعطى زخماً قوياً لمقاومة البرجوازية للنظام الاقتصادي الاستبدادي. كما وأفادت ألمانيا من الدول المجاورة، الأكثر تطوراً من الناحية الاقتصادية والسياسية، ولا سيما فرنسا وحركة التنوير فيها. وكان تطور ألمانيا البرجوازي يقتضي تصفية الملكيات والامارات المتعددة، وخلق دولة ألمانيا موحدة. ولذا كان إيديولوجيو البرجوازية الألمانية، الداعون إلى توحيد البلاد، يعبرون عن المصلحة القومية للشعب الألماني كله. غير أن ايديولوجيي البرجوازية الألمانية لم يكونوا يتجرأون عموماً على اعلان المعارضة المكشوفة والمباشرة للدولة الاقطاعية ولمؤسساتها السياسية، فصاغوا مناهضتهم في صورة نقد فلسفي للمسيحية الارثوذكسية. وكان هذا النقد يعني في جوهره نقداً للرجعية السياسية، لأن الدين كان الايديولوجية السائدة آنذاك، ولأن الدولة الاقطاعية الألمانية كانت تسمي نفسها رسمياً دولة مسيحية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

انحلال المدرسة الفلسفية الهيغلية

وقد انعكس احتدام التناقض بين البرجوازية والاقطاع في انحلال المدرسة الفلسفية الهيغلية. فإن التناقض بين المنظومة والمنهج في فلسفة هيغل كان ذا جذور اجتماعية واقتصادية عميقة. وعلى هذه الأرضية سرعان ما نشب الصراع بعد وفاة هيغل بين الاجنحة الثورية والمحافظة من أتباعه.

فالجناح اليميني، الذي دعي ممثلوه بـ « الهيغليين الشيوخ » (غابلر، هوشل، هينريخ، داوب)، تبنى المنظومة الهيغلية المحافظة. أما ممثلو الجناح اليساري ـ « الهيغليون الشباب » (شتراوس، باوير، شتيرنر، وآخرون)، فقد تبنوا أساساً المنهج الهيغلي الديالكتيكي.

عمل الهيغليون الشباب على استخلاص نتائج الحادية وثورية من فلسفة هيغل. فانطلاقاً من الموضوعة الهيغلية، القائلة بأن الفلسفة، خلافاً للدين، تعبر عن الحقيقة في صورة مفهومة، أي تعبر عنها تعبيراً علمياً، وتمثل بذلك الشكل الأعلى من وعي الروح المطلقة لذاتها، قام « الشباب » بشن هجوم عنيف ومنظم ضد التعاليم المسيحية. وبخلاف هيغل دفع الشباب إلى المقام الأول بموضوعة فيخته عن القدرة المطلقة لوعي الذات، الذي يحول الواقع ويغيره. فبهذا المعنى أعلنوا فلسفتهم « فلسفة العقل ». ولكن سرعان ما تبيّن أن دعوة هؤلاء الشباب إلى الفعل لم تكن موجهة إلى الجماهير الشعبية، فقد كانوا يرون فيها عنصراً سلبياً من عناصر التاريخ، بل إلى السلطة الحكومية، التي عليها عوّل الهيغليون لأخذ زمام المبادرة التاريخية في اجراء التحولات الديمقراطية البرجوازية.

وجاء كتاب شتراوس « حياة يسوع » (١٨٣٥ ـ ١٨٣٦) ايذاناً بتصدع المدرسة الهيغلية. ففي هذا المؤلف يدرس شتراوس أصل الأساطير الانجيلية، ويفند المزاعم القائلة بأصلها السماوي (كونها منزلة). ولكن شتراوس لم ير في الاساطير المسيحية مجرد اختلاقات، تكونت خارج اطار الضرورة التاريخية ومتطلبات المجتمع الحقيقية. فليست المعجزات الانجيلية، في نظره، الاّ أساطير، نتاجاً شعبياً عفوياً وتحفاً فولكلورية أبدعتها الجماعات المسيحية الأولى، التي عاشت أيام الأزمة العميقة لمجتمع الرق وشهدت انهياره. فيؤكد شتراوس أن هذه الاساطير لم تكن من وضع شخص واحد، بل كانت نتاجاً للوعي العام، نتاجاً جماعياً للشعب بأسره، أو لطائفة دينية كاملة.

ينطلق شتراوس، في تفسيره للاساطير الدينية، من الفهم الهيغلي للجوهر المتطور تاريخياً، والمتجلي في روح الشعب. فهذا أو ذاك من أشكال الوعي الديني إنما يرتبط بمرحلة معينة من تطور روح الشعب، فيكون مشروطاً موضوعياً. وبغض النظر عن أن شتراوس لم ينف الوجود التاريخي للمسيح، وأنه اعتبر المسيحية تتطابق في جوهرها مع الحقيقة الفلسفية السامية، فقد كان لكتابه أكبر الاثر في تنشيط الصراع الفكري في ألمانيا قبيل الثورة[1].

(١) أي ثورة ١٨٤٨ ـ ١٨٤٩ الديمقراطية البرجوازية في ألمانيا (المعرب).

وقطع برونو باوير شوطاً أبعد على طريق نقد الدين المسيحي. وسرعان ما أصبح زعيم الهيغليين الشباب بلا منازع. فلم ينطلق باوير في نقده هذا من الموضوعة الهيغلية عن روح الشعب، بل من فكرة فيخته في وعي الذات. إن وعي الذات، عند باوير، كلي الجبروت، وليس تاريخ البشرية الآ تجلياً لنشاطه المبدع الخلاق. أما العوائق، التي تعترض مسيرة البشرية، فلا توجد بذاتها، بل تتوقف على مدى قصور وعي الذات عن ادراك قدرته اللامحدودة. فإن وعي الذات يخلق الواقع الروحي الذي يتناسب مع مستوى تطوره، ثم يهدمه، ليرتفع إلى مرحلة جديدة، أرفع وأسمى. وقد استخدم باوير موضوعة فيخته المثالية الذاتية هذه في نقده للدين وتعاليمه.

ففي « نقد انجيل يوحنا » (١٨٤٠) و « نقد الاناجيل الثلاثة الأولى » (١٨٤١ - ١٨٤٢) ينفي باوير الوجود التاريخي للمسيح، ويعتبر المسيحية شكلاً تاريخياً بالياً من « اغتراب » وعي الذات. وعلى غرار شتراوس يذهب باوير إلى أن المسيحية (والدين عامة) نتاج ضروري لتطور البشرية الروحي. ولكن باوير لم يكن يرى في الحكايا المسيحية أساطير عفوية، بل كان يعتبرها اختلاقات واعية متعمدة.

وكان باوير ورفاقه يرون في الدين القوة الرئيسية لاضطهاد الانسان واسترقاقه. ومن الاضطهاد الديني استنتجوا الاسترقاق الاقتصادي والاستعباد السياسي، والحقوق والاخلاق الاقطاعية. ولذا راح الهيغليون الشباب يردون كافة التحولات الاجتماعية إلى التخلص من الوعي الديني، وفصل الكنيسة عن الدولة، ونقد الدين وأوهامه. ولكن حركتهم، التي لعبت دوراً تقدمياً في الثلاثينات، بدأت في النصف الأول من الاربعينات تتوارى عن المسرح.

مادية فويرباخ ـ أهم نتائج انحلال المدرسة الهيغلية

ولد لودفيغ فويرباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢) في أسرة حقوقي مشهور. وقد أراد في شبابه تكريس نفسه للاهوت، فانتسب عام ١٨٢٣ إلى كلية اللاهوت بجامعة هيدلبرغ. ولكنه بعد عام واحد ترك هذه الكلية، ورحل إلى برلين، حيث راح يستمع إلى محاضرات هيغل. وفي عامي ١٨٢٧ - ١٨٢٨ بدأ يشك في صحة الآراء الهيغلية حول الاساس المنطقي للطبيعة. ومع ذلك يتبين من أطروحته « في العقل الفردي والكلي واللامحدود » (١٨٢٨) أنه لا يزال يقف على أرضية المثالية الموضوعية. ثم شرع عام ١٨٢٨ بالتدريس في جامعة أرلانجين، ولكنه ما لبث أن فصل منها بعد عامين، وذلك بسبب نشره لمؤلف « افكار حول الموت والخلود »، الذي يدحض فيه بقاء النفس ويؤكد أن الخلود وقف على ابداعات العقل البشري الجليلة.

ومنذ عام ١٨٣٠ انقطع فويرباخ لحياة منعزلة (معظمها في الريف)، وراح ينشر مؤلفاته الفلسفية، التي يبتعد فيها تدريجياً عن الفلسفة الهيغلية. وعلى غرار شتراوس حدد فويرباخ هدفه الرئيسي، فكان يراه في تحرير الانسان من ربقة الدين. وفي عام ١٨٣٩ تخلص نهائياً من بقايا المثالية. ففي مؤلفه «نقد فلسفة هيغل» يحل فويرباخ المسألة الفلسفية الأساسية حلاً مادياً، فيعتبر الطبيعة (أو الوجود، أو المادة) واقعاً ينشأ عنه بالضرورة العقل المفكر. وفي عام ١٨٤١ نشر عمله الرئيسي «جوهر المسيحية» الذي لاقى رواجاً عظيماً، ثم «طروحات أولية لاصلاح الفلسفة» (١٨٤٢) و«أسس فلسفة المستقبل» (١٨٤٣). ولكن فويرباخ لم يشارك في ثورة ١٨٤٨، ورفض ترشيح نفسه للمجلس الوطني (في فرانكفورت).

وفي فترة المد الثوري نشر فويرباخ عدداً من المؤلفات، التي لم تلق أي اهتمام. فالبرجوازية الألمانية كانت قد تحولت عن فيلسوفها الكبير، في حين بدأت البروليتاريا تتزايد وعياً وتنظيماً، لتنضوي تحت راية ماركس وانجلس الفكرية.

وفي أواخر حياته توجه فويرباخ نحو الاشتراكية العلمية. فقد درس «رأس المال» لماركس، وانضم عام ١٨٧٠ إلى الحزب الاشتراكي الديمقراطي. ولكنه، مع ذلك، لم يرتفع إلى مستوى المادية الديالكتيكية والتاريخية، فبقي حتى آخر حياته واحداً من أبرز أعلام الالحاد والمادية ما قبل ماركس.

مهام «الفلسفة الجديدة»

يعتبر فويرباخ فلسفته استكمالاً لمذهب هيغل وأسلافه، وتجاوزاً لها في الوقت ذاته. فإذا كان هيغل يعزل العقل (الفكر) عن الانسان، عن نشاطه الحسي ومتطلباته، فان «الفلسفة الجديدة»، أو «فلسفة المستقبل» (كما يسمي فويرباخ فلسفته) تنطلق من الانسان، فالانسان وحده هو الذات الحقيقية للعقل. والانسان، بدوره، نتاج للطبيعة. ويدحض فويرباخ طرح الفلسفة النظرانية نقيضاً للعلوم التجريبية، ليؤكد أن الفلسفة يجب أن تنطلق من المعطيات الحسية. فإن اركان الحس هي أيضاً أركان الفلسفة، وعلى الفلسفة أن تقترن بالعلوم الطبيعية وتتحالف معها.

وإذا كان الدين يعد الانسان بالخلاص بعد الموت، فإن الفلسفة مدعوة لأن تحقق على الأرض ما يبشر به الدين في عالم الغيب. وعلى الفلسفة أن تحل محل الدين، فتزود الانسان بالقدرة على ادراك امكانياته الحقيقية في بلوغ السعادة، بدلاً من العزاء الديني الوهمي.

ويعارض فويرباخ الفهم المثالي للفكر باعتباره جوهراً قائماً خارج الانسان والطبيعة، فيؤكد

على أن مسألة علاقة الفكر بالوجود هي، في الوقت ذاته، مسألة ماهية (جوهر) الانسان، لأن الانسان هو الكائن المفكر الوحيد. ولذا فإن الفلسفة، اذ تجيب على مسألة علاقة الفكر بالوجود، يجبَ أن تكون فلسفة انتروبولوجية، أي مذهباً في الانسان، ففي وجوده ونشاطه تجد هذه المسألة حلها الفعلي الواقعي. « فلا تكون وحدة الوجود والفكر وحدة حقيقية، ذات معنى، إلاّ عندمايؤخذ الانسان أساساً لها، ذاتاً لها »[٢].

إن العلوم التي تدرس نشاط الانسان تدحض دحضاً قاطعاً المزاعم المثالية النظرانية عن الفكر، وعن الروحي عامة. فهذه العلوم، وخاصة الفيزيولوجيا، تبين العلاقة العضوية التي تربط الفكر بما يجري في جسم الانسان من عمليات مادية، بالادراك الحسي للعالم الخارجي، الخ. والانسان لا ينفصل عن الطبيعة، ولذا كان من الخطأ معارضة الطبيعة بعالم الانسان الروحي كواقع قائم بذاته، أعلى منها وأسمى. « وان الفلسفة الجديدة تجعل من الانسان، بما في ذلك الطبيعة كأساس له، موضوع الفلسفة الوحيد، الاسمى والاشمل، فتجعل من الانتروبولوجيا، بما في ذلك الفيزيولوجيا، علماً شاملاً »[٣].

وهكذا يعمل فويرباخ على وضع نظرية مادية عن الانسان، تستند إلى فيزيولوجيا وسيكولوجيا الانسان. وطبيعي أن مثل هذا الفهم لموضوع الفلسفة المادية يعاني من أحادية الجانب، ولكنه لعب دوراً تقدمياً كبيراً في النضال ضد التأليه الهيغلي للفكر. وكان فويرباخ يعارض نعت فلسفته بالمادية. ويعود هذا، فيما يعود، إلى أنه في العقدين السادس والسابع من القرن التاسع عشر راجت في الفلسفة البرجوازية الألمانية أفكار « المادية العامية » (أو المبتذلة)، التي كان من أعلامها بوخنر وفوغت ومولیشوت، والتي تعتبر الفكر لوناً خاصاً من المادة، يفرزه الدماغ. وللتبرؤ من مثل هذه الآراء المادية العامية رفض فويرباخ حتى استعمال مصطلح «المادية»، الأمر الذي يكشف عن تردده في صراعه مع المثالية.

إن السمة المميزة لمادية فويرباخ الانتروبولوجية هي نفيه لثنوية الجسم والنفس، وبرهانه على صحة قول المادية بوحدة الروحي والبدني، الذاتي والموضوعي، النفسي والفيزيائي، الفكر والوجود.

ولكن انتروبرلوجية فويرباخ لا تؤول إلى مجرد طرح وحل معين للمسألة الفلسفية الأساسية. فمضمون المبدأ الانتروبولوجي وهدفه الاساسي يقومان، عنده، في التفسير العلمي للوعي

(٢) لودفيغ فويرباخ. مختارات فلسفية في مجلدين، المجلد الأول، موسكو، ١٩٥٥، ص ١٩٩.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٠٢.

الاجتماعي، الذي يرى فيه انعكاساً لماهية (لجوهر) الانسان. ولكن فيمَ تتمثل هذه الماهية؟ انها، قبل كل شيء، احساس، حياة العقل والقلب، انفعالات الانسان وعواطفه، مشاعر الفرد الذي يحب ويتعذب ويتوق إلى السعادة... وعلى هذا النحو تنبغي دراسة مختلف أشكال الوعي الاجتماعي، ولا سيما الدين منها، من زاوية محتواها الحياتي. وبذلك يخطو فيلسوفنا خطوة كبيرة إلى الأمام بالمقارنة مع الماديين السابقين، الذين كانوا يرون في الدين جملة من التصورات الخيالية، خالية من أي مضمون واقعي. ففويرباخ يرجع الأمور الخارقة إلى الطبيعة، يردّ الخيالي إلى الواقع، الغيبي - إلى المحسوس؛ تلك هي السمة الاساسية لمنهجه الانتروبولوجي.

وقد انطوت انتروبولوجية فويرباخ على بدايات للفهم المادي للتاريخ، على محاولات تفسير الدين تفسيراً مادياً، يعتبره انعكاساً لحياة الناس الواقعية. ولكن فهمه لهذه الحياة الواقعية، تماماً كفهمه لماهية الانسان، جاء فهماً مجرداً، ينظر اليها خارج ارتباطها بالعلاقات الاجتماعية التاريخية الملموسة، بانقسام المجتمع إلى طبقات.

نقد الفلسفة المثالية

كان فويرباخ من ألمع نقاد الفلسفة المثالية. فقد فنّد اتهام الفلسفة المادية بانها تقف من الحواس موقفاً دوغمائياً، «غير نقدي»، وهو الاتهام الذي وجهه ممثلو الفلسفة المثالية وانبروا للبرهان على صحته. وهنا يبين فويرباخ أن محاولة الفلاسفة المثاليين اثبات صدور العالم الخارجي (أو الطبيعة) عن الفكر (أو الوعي) انما تأتي من التصور المثالي الديني غير النقدي حول وجود علة أولى خارقة. وعليه، فإن الفلسفة المثالية النظرانية تنفي وجود الطبيعة بصورة مستقلة عن الوعي، لأنها تُنصّب فوق الطبيعة روحاً خارقة. فالدوغمائي، اذن، ليس القول المادي بوجود العالم الخارجي، بل هو الحل المثالي للمسألة الفلسفية الأساسية، الذي يصوغ الرؤية الدينية للعالم في قالب نظري.

ويبرهن فويرباخ أن المثالية لا تنطلق من الواقع، بل تصرف نظرها - وبدون مبرر - عن المعطيات الحسية، وبالتالي عن الاشياء الواقعية المحسوسة. وهنا لا يقف فويرباخ ضد التجريد أي تجريد، بل فقط ضد استخدامه على نحو مثالي مشوه.

ويشير فويرباخ، في معرض نقده لموضوعة كانط حول وجود «أشياء في ذاتها» مستعصية تماماً على المعرفة، إلى أنه في صلب هذه النتيجة اللاأدرية يقوم نفس ذلك التجريد المثالي.

ومن نقد المثالية يخلص فويرباخ إلى القول بأن الفلسفة المثالية ليست إلاّ لاهوتاً «معقلناً»، أو نظرانياً. فالفيلسوف الذي يتحدث عن عقل مطلق، ويصوره الأساس الخفي لكل وجود، لا

يفعل، في حقيقة الأمر، إلاّ عرض التصورات المثالية عن الاله وخلق العالم في صيغة أرهف وأدق. ولكن فويرباخ لا يساوي بين الفلسفة المثالية النظرانية وبين اللاهوت. وهو يشير بحق إلى أن التأويل العقلاني للدين من قبل المثالية سيؤدي إلى تناقض صريح مع العقائد الدينية، فهذه لا يمكن، بحال من الأحوال، أن تتفق مع العلم والعقل والمنطق. فإذا كانت التيئية (Theism) تصوّر الاله كائناً حسياً، شخصيةً، قائماً خارج العالم، فإن الفلسفة النظرانية تحوّل الاله إلى روح لاشخصاني، هو الجوهر الباطني للواقع ذاته. وهكذا فإن الفلسفة النظرانية تمهد الطريق إلى البانتيئية (وحدة الوجود)، إلى توحيد الاله مع الطبيعة، فتؤدي إلى نفي التيئية. وبهذا المعنى تكون فلسفة هيغل بانتيئية مثالية، أما فلسفة سبينوزا فهي بانتيئية مادية.

لقد قدّر كلاسيكيو الماركسية اللينينية عالي التقدير نقد فويرباخ للفلسفة المثالية، ولاسيما نقده للمثالية الكلاسيكية الألمانية، وأشاروا، في الوقت ذاته، إلى التصور الجدي لهذا النقد. فإن هذا النقد قد جاء، بصورة أساسية، من مواقع المادية الميتافيزيقية، مما جعل فويرباخ يطرح جانباً ليس فقط مثالية هيغل، بل وديالكتيكه أيضاً. كذلك لم يستطع فويرباخ تمييز «النواة المعقولة» في الديالكتيك الهيغلي، ولم يدرك ضرورة وضع ديالكتيك جديد، مادي.

بيد أن ثمة عناصر ديالكتيكية في مذهب فويرباخ. فهو يقول، مثلاً، بموضوعية النفي، ويتحدث عن الصراع بين الجديد والقديم، وعن نفي النفي، وذلك بنفس المعنى الذي فهم به هيغل هذه العملية. ولكن هذه بقيت مجرد أقوال مشتتة ومبعثرة، ذلك أن مسألة تطور الظواهر وترابطها الشامل لم تسترع الانتباه الكافي من قبله. كذلك كان فويرباخ بعيداً جداً عن فهم الديالكتيك كمنطق وكنظرية علمية في البحث. فما الديالكتيك في نظره إلاّ أسلوب، سبق أن عرفه اليونان والرومان، فاستخدموه في ادارة المناقشات الفلسفية، وخاصة في الكشف عن التناقضات في محاكمات الخصم. ومن هنا جاء قوله: «ليس الديالكتيك الحقيقي مونولوجاً بين الفكر وذاته، بل هو حوار بين الأنا والأنت»[٤].

وهكذا فضح فويرباخ الدين بوصفه لغز الفلسفة المثالية، ولكنه لم يتمكن من معارضة المثالية الديالكتيكية برؤية جديدة للعالم، تمثل ذروة تطور الفكر المادي والديالكتيكي - بالمادية الديالكتيكية. فإن المهمة الكبيرة، مهمة وضع هذه الصيغة العليا من الفلسفة المادية، لم تجد حلها إلاّ على يد ماركس وانجلس.

---

(٤) المصدر السابق، ص ٢٠٣.

نقد الدين

اعتبر فويرباخ نقد الدين أجلّ قضية يكرس لها حياته. وقد جاء فهمه الانتروبولوجي لجوهر الدين تطويراً وتعميقاً للالحاد البرجوازي. فقد برهن ماديو القرنين السابع عشر والثامن عشر على أن الشعور الديني يعود إلى الجزع من قوى الطبيعة العمياء. ولم يكتف فويرباخ بالموافقة على هذا الرأي، بل وأضاف اليه الكثير: الدين لا يعكس الخوف وحده، بل وكافة المصاعب والآلام، وكذلك آمال الانسان وتطلعاته ومثله. فالاله، عند فويرباخ، لا يولد إلاّ في الآلام البشرية. ومن الانسان، والانسان وحده، يستعير الاله كافة صفاته: الاله هو ما يريد الانسان أن يكون عليه. ولهذا السبب بالذات يكون الدين ذا محتوى واقعي، حي، وليس مجرد وهم أو هراء فارغ.

ويربط فويرباخ ظهور الدين بمرحلة بدائية من التاريخ، لم يكن باستطاعة الانسان فيها بعد تكوين تصور صحيح عما حوله من ظواهر طبيعية، يتوقف عليها مصيره إلى حد بعيد. فإن تقديس ظواهر الطبيعة (« الدين الطبيعي ») قديماً، وتقديس الانسان حديثاً (« الدين الروحي »)، يبينان أن الانسان يؤله كل ما يتعلق به مصيره، سواء كان ذلك حقيقة أو وهماً. ولكن الشعور الديني ليس شعوراً متأصلاً عند الانسان، ولو كان الأمر غير ذلك لكان علينا التسليم بأن الانسان يولد ومعه أعضاء خاصة بالخرافات والأوهام!

صحيح أن مصير الحيوان أكثر تأثراً بالوسط المحيط من مصير الانسان. ولكن ليس لدى الحيوان حياة روحية، ليس لديه فكر وخيال. هذا في حين يتطلب قيام الدين توفر القدرة على التفكير المجرد، بالرغم من أنه يغترف محتواه من مشاعر الانسان وعواطفه. وهنا يؤكد فويرباخ أن جوهر الدين قائم في القلب، فالقلب يتميز عن الدماغ، المتعقل والبارد، بأنه ينزع إلى الإيمان، إلى الحب. بيد أنه يتعذر رد جوهر الدين إلى ملكة انسانية واحدة؛ ففي الدين ينعكس، بصورة مشوهة، الانسان بأكمله ـ ذلك هو المبدأ الاساسي في مذهب الالحاد الانتروبولوجي: « إن الانسان يؤمن بالآلهة لا لأنه يتمتع بخيال وشعور، فقط، بل ولأنه ينزع لأن يكون سعيداً. إنه يؤمن بكائن سعيد، لا لأن لديه تصوراً عن السعادة، بل ولأنه يريد أن يكون هو نفسه سعيداً؛ انه يؤمن بكائن كامل لأنه يريد أن يكون هو نفسه كاملاً؛ انه يؤمن بالخلود لأنه يمقت الموت »[٥].

تلك هي المبادىء الاساسية، التي يقيم عليها فويرباخ فهمه الانتروبولوجي للدين، والتي يعتمدها في نقده للعقائد المسيحية. فليس الثالوث المسيحي المقدس، في نظره، إلاّ ثالوث الحياة

(٥) المصدر السابق، المجلد الثاني، موسكو، ١٩٥٥، ص ٧١٣.

العائلية العادية، وليس التصور الديني عن العناية الالهية إلاّ تصوراً غيبياً صوفياً عن امتياز الانسان عن الحيوان، عن الطبيعة عامـة، الخ. ولكـن فـويـربـاخ يفهـم جـوهـر الانسـان فهماً مجرداً، انتروبولوجياً. فجوهر الانسان، عنده، هو العقل والارادة والقلب. ولذا فإن الحديث يدور هنا عن طبيعة الفرد، التي تبقى هي نفسها في مختلف مراحل التاريخ. وقد أدى هذا الفهم المحدود، الميتافيزيقي والطبيعاني، للانسان إلى فهم غير تاريخي للدين، وذلك بالرغم من أن فويرباخ يحاول تتبع مسيرة الدين وأشكاله التاريخية. فإن الشيء الرئيسي، الذي غاب عن نظره، هو كون الدين يعكس تناحرات المجتمع الطبقي، واسترقاق الانسان من قبل قوى التطور الاجتماعي العفوية.

ثم إن الفهم غير التاريخي للحياة البشرية قد حال دون رؤية فيلسوفنا لطبيعة الدين التاريخية العابرة، وللطرق الكفيلة بتجاوزه. فكثيراً ما كان يؤكد أن الرؤية الدينية الميثولوجية للعالم سوف تزول لامحالة، وسوف يرفض الانسان التصور الغيبي عن ماهيته، وسوف يحقق على الأرض ما يعد به الدين في العالم الآخر. ولكن بما أن الدين في نظره يعكس، ولو بصورة مشوهة، شيئاً ملازماً للانسان منذ الأزل، فسوف يبقى الشعور الديني قائماً الى الأبد. وهنا يعلن فويرباخ حب الانسان للانسان، ولا سيما الحب الجنسي، لوناً من الشعور الديني. وبما أنه يرى في الحب ماهية الدين الحقيقية فإنه ينظر إلى الالحاد على أنه دين حقيقي، ولكن دين بدون اله. وهذا الفهم الموسع للدين هو أضعف نقاط الانتروبولوجية الفويرباخية. فهو يسدل الستار على دور الدين كأداة لاستعباد الجماهير الروحي، ويؤدي إلى تبرير الشعور الديني وإلى المبالغة في مكانة الدين التاريخية، فيكاد يكون الدين، عنده، الشكل الاساسي لحياة البشرية الروحية. وهكذا فإن فويرباخ الملحد ينصّب نفسه مصلحاً للدين. فهو يرى في الانتقال من الوعي الميثولوجي الديني إلى دين بدون آلهة، دين يؤله الفعاليات الإنسانية السامية، طريقاً إلى تحرير المجتمع واشاعة الديمقراطية فيه وتذليل عوز الجماهير وفاقتها، وهلم جرا.

واذا كان فويرباخ، في تحليله لما للدين من مضمون واقعي، قد سار خطوة إلى الأمام بالمقارنة مع الماديين الفرنسيين، فإنه قصّر عن أسلافه هؤلاء في تقديره لوظيفة الدين الاجتماعية، وفي محاولته وضع دين جديد. فهو لم يدرك حقيقة أن النقد العلمي للدين لا يكتفي بإرجاع التصورات الدينية إلى محتواها الأرضي الدنيوي، لم يدرك أن المهمة الرئيسية لهذا النقد هي تحليل الاسباب المادية، الكامنة وراء التثنية الدينية للعالم.

الفهم المادي للطبيعة

تشكل الرؤية المادية للطبيعة أساس فلسفة فويرباخ الانتروبولوجية. فعلى النقيض من المزاعم المثالية واللاهوتية يؤكد فويرباخ أن الطبيعة هي الواقع الوحيد، وان الانسان هو نتاجها الارفع

وكما لها الاسمى. ففي الانسان، ومن خلاله، تحس الطبيعة ذاتها، تتأمل ذاتها، تعقل ذاتها. وفي مجابهة الآراء المثالية واللاهوتية، التي تحط من قدر الطبيعة، يذهب فويرباخ إلى أنه لا شيء فوق الطبيعة، مثلما أنه لا شيء دونها: «تأملوا الطبيعة، تأملوا الانسان! هنا تنكشف لكم أسرار الفلسفة» [٦].

ويرى فويرباخ أن لمفاهيم «الوجود» و«الطبيعة» و«المادة» و«الواقع» مدلولاً واحداً. ولكن تنوع ظواهر الطبيعة لا يمكن إرجاعه إلى مادة أولى، عامة ومتجانسة. والماهية متنوعة أيضاً، شأنها شأن الوجود. والطبيعة سرمدية، فالحدوث هو نصيب الأشياء الفردية فقط. وهي لامتناهية في المكان، فالمحدودية الانسانية وحدها تضع حداً لامتدادها. ثم إن المكان والزمان «شرطان أساسيان لكل وجود ولكل ماهية، لكل فكر ولكل نشاط، لكل ازدهار ولكل تقدم» [٧]. وليس ثمة واقع خارج الزمان والمكان، كما أنه لا وجود لزمان أو مكان خارج الطبيعة. ولذا فإن المزاعم الدينية والمثالية عن بداية العالم باطلة من أساسها.

وإن مجمل الحياة والمعرفة البشرية يبين عمومية المكان والزمان. وليس هناك من عالم آخر غيبي، فالتجربة تدل على أن ظواهر الطبيعة لا تعرف ازدواجية الوجود. والتصور العلمي عن عمومية المكان يفترض الادراك الحسي للحيّز، الذي يشغله الجسم. كذلك فإن الفصل المنطقي بين المفاهيم متعذر بدون تعين الاشياء في المكان، وهذا التعين لا ينفصل عن توالي الاشياء في الزمان. وهذا كله يدحض مذهب كانط في قبْلية الزمان والمكان، قبْلية الكليات عامة. «فليس للطبيعة بداية ولا نهاية. وكل ما فيها يوجد في تفاعل متبادل؛ كل ما فيها نسبي؛ كل ما فيها يكون علة ومعلولاً في الوقت ذاته؛ كل ما فيها متعدد الجوانب ومترابط بغيره» [٨]. ولكن هذه الالماعة الديالكتيكية العميقة لم تلق التطوير اللاحق عند فيلسوفنا، فهو لم يدرس الاشكال المختلفة لترابط الظواهر، ولم يبحث في المقولات التي شغلت مكانة كبيرة في «علم المنطق» الهيغلي، ولذا كان تصور فويرباخ عن الوحدة العامة لظواهر الطبيعة يعاني من فرط التجريد.

وبالاعتماد على منجزات المادية السالفة يدافع فويرباخ عن القول بعدم انفصام المادة والحركة. ولكننا لا نجد عنده تصوراً واضحاً عن التنوع الكيفي لأشكال الحركة، وعن انتقالها من شكل إلى آخر. ولذا فان موضوعية الحركة الذاتية للمادة، التي تبناها فويرباخ مترسماً خطى الماديين الفرنسيين، جاءت بمثابة مجرد نتيجة لنفي الخلق الالهي للعالم. وإذا كان هذا الطرح مبرراً في القرن

(٦) المصدر السابق، المجلد الأول، ص ١٢٩.

(٧) المصدر السابق، المجلد الثاني، ص ٤٩٢.

(٨) المصدر السابق، المجلد الثاني، ص ٦٠٢.

الثامن عشر، عندما لم تكن العلوم الطبيعية قد قدمت بعد المعطيات الضرورية عن الاشكال غير الميكانيكية من حركة المادة، فانه في أواسط القرن التاسع عشر، وفي الصيغة العامة المفرطة التي طرح فيها، لم يكن ليساهم في دفع المادية إلى الأمام.

وللحقيقة ننوه بان فويرباخ لم يكتف بالقول بعمومية الحركة، بل ويتحدث أيضاً عن التطور. « فلم تكن الأرض منذ القدم على النحو، الذي نراها عليه اليوم، بل وصلت إلى ما هي عليه الآن نتيجة تطور مديد وثورات عدة »[9]. ويرى فويرباخ أن الاحياء كلها تحدرت من الكائنات غير الحية؛ وإذا كنا في الوقت الحاضر لا نشهد ظهور كائنات حية بسيطة من المادة غير الحية فان هذا يعود إلى غياب الظروف الموضوعية التي كانت قائمة قبل ملايين السنين. ولكن فويرباخ، وبرغم هذا كله، بقي، على العموم، ميتافيزيقياً في رؤيته لعملية التطور.

ويختلف فويرباخ عن ماديي القرن الثامن عشر بأنه لم يعد يرضى بالفهم الميكانيكي للطبيعة. فقد وقف ضد ردّ الاشكال العليا لحركة المادة إلى أشكالها الدنيا. فالنظر والسمع لا يمكن إرجاعهما إلى العمليات البصرية والصوتية وحدها، لأن الافعال النفسية تختلف جذرياً عن أساسها الفيزيولوجي. ثم إن وحدة الذاتي والموضوعي، النفسي والفيزيائي، لا تلغي التمايز الداخلي بينهما. وبالرغم من أن الحي في شكله الأولي لا يمكن أن ينشأ من غير الحي، فان هذا لا يعطي أي مبرر لنفي ما للحياة من طابع كيفي (نوعي) متميز.

ثم إن فويرباخ، إذ يدحض الفهم الميكانيكي للحياة، يتصدى للنزعة الحيوية (Vitalism) أيضاً. كما أن فهم فويرباخ للحياة على أنها شكل أعلى لوجود الطبيعة كان موجهاً أساساً ضد المادية العامية (المبتذلة)، التي تنفي، في حقيقة الأمر، وجود الوعي. ففويرباخ ينظر إلى الوعي، بكافة أشكاله، على أنه تعبير مباشر عن وحدة الذات والموضوع.

ويذهب فويرباخ إلى أن تنوع الاحاسيس البشرية يتفق مع تنوع كيفيات الطبيعة، ويكون مشروطاً به، ومتعذراً بدونه. ولذا كان من الخطأ المعارضة بين محتوى الاحاسيس البشرية وبين التعين الكيفي للظواهر الحسية. ومع ذلك، كان فهم فويرباخ لوحدة الذات والموضوع يتسم بالنزعة الطبيعانية والمحدودية الانتروبولوجية. فهو لم يكن يرى الاساس الواقعي والشكل الأهم لهذه الوحدة ـ الانتاج الاجتماعي.

وفي حله المادي لمسألة العلاقة بين الطبيعة الحية والجامدة ينتقد فويرباخ النظرة الغائية المثالية، التي تزعم أن الطبيعة كلها ليست إلاّ تناسقاً مسبقاً، رسمه الاله. وهنا يؤكد فويرباخ أن ما

(٩) المصدر السابق، ص ٤٣٥

نلاحظه في عالمي الحيوان والنبات من تناسق ونزوع إلى الكمال ليس حصيلة تحقق غايات وأهداف باطنة في الظواهر، بل نتيجة قانونية لوحدة العالم المادية. وبخلاف ماديي القرنين السابع عشر والثامن عشر لا ينفي فويرباخ الغائية الموضوعية في الطبيعة الحية، ولكنه لم يتمكن من تفسيرها، إذ لم يعتمد على معطيات العلوم الطبيعية.

وهكذا فان مذهب فويرباخ في الطبيعة ـ وبرغم ما تضمنه من الماعات ديالكتيكية متفرقة، ومن فهم أكثر عمقاً منه لدى الماديين الفرنسيين لوحدة الطبيعة وتنوعها ـ لم يخرج عموماً عن اطار المادية الميتافيزيقية. وقد تجلى هذا مثلاً في تعريفه للطبيعة: «انني اعني بالطبيعة جملة القوى والاشياء والكائنات الحسية، التي يميزها الانسان عن ذاته باعتبارها غير بشرية... أو، من وجهة النظر العملية، الطبيعة هي كل ما يتجلى للانسان ـ وبصورة مستقلة عن الايحاءات الغيبية للايمان الديني ـ تجلياً مباشراً، حسياً، كأساس لحياته وكموضوع لها. الطبيعة هي الضوء والكهرباء والمغناطيسية والهواء والماء والنار والتراب والحيوان والنبات والانسان باعتباره كائناً فعالاً بصورة عفوية، لا شعورية. ان كلمة «الطبيعة» لا تعني بالنسبة لي أي شيء آخر، لا شيء غيبياً، مبهماً، لاهوتياً»[١٠]. ويورد لينين قول فويرباخ هذا في تلخيصه لـ«محاضرات حول جوهر الدين» ليعقب عليها قائلاً: «وهكذا ينتج أن الطبيعة هي كل ما ليس فوق الطبيعة. فويرباخ هنا زاهٍ نيّر، ولكنه غير عميق. إن انجلس أعمق في تحديده للفرق بين المادية والمثالية»[١١].

نظرية المعرفة
تطوير المذهب الحسي

تابع فويرباخ تقاليد مادية القرن الثامن عشر، فساهم بقسط وافر في تطوير النظرية المادية الحسية في المعرفة. وأول ما قام به فويرباخ في هذا المجال كان وقوفه الحازم ضد الفهم المثالي للادراك الحسي على أنه شيء بدائي، سطحي، بعيد عن الحقيقة. فهو يبرهن على أن العالم الفعلي هو الواقع المحسوس، ولذا فان معرفة هذا العالم ممكنة بفضل الادراكات الحسية وحدها. وينفي فويرباخ نفياً قاطعاً وجود أشياء يتعذر ادراكها بالحواس. فالادراك الحسي، المباشر بطبيعته، يمكن أن يكون غير مباشر أيضاً، أي بوسعه أن يعطي معلومات غير مباشرة عن أشياء، لا نراها ولا نسمعها ولا نتذوقها. «وهكذا فان موضوعات الاحساس ليس الخارجي فقط، بل والباطني أيضاً، ليس الجسم فقط، بل والروح أيضاً، ليس الشيء فقط، بل والأنا أيضاً. ولذا فان الأشياء كلها متاحة للادراك الحسي، ان لم يكن مباشرة فبصورة غير مباشرة، ان لم يكن بالحواس العادية،

---

(١٠) المصدر السابق، ص ٥٩٠ ـ ٥٩١.

(١١) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص ٤٧.

الفجة، فبصورة مهذبة لطيفة، ان لم يكن بعيني البيولوجي أو الكيميائي، فبعيني الفيلسوف، وبذا تكون النزعة التجريبية على حق عندما ترى في الحواس مصدراً لأفكارنا »[١٢]. وكذلك وقف فويرباخ ضد الانتقادات الريبية واللاأدرية للادراكات الحسية، ليؤكد أن هذه الأخيرة، بارتباطها المباشر بالأشياء، لا يمكن أن تخدعنا أبداً.

وقد قدّر لينين عالياً موضوعة فويرباخ المشهورة، القائلة بأن اركان الحس عند الانسان تكفي تماماً لمعرفة الظواهر كلها[١٣]. ولكن فويرباخ لم يتمكن من اقامة البرهان على هذه الموضوعة، فلم يكن يعرف أن قدرة الحواس على عكس الواقع عكساً صحيحاً ومتعدد الجوانب انما هي حصيلة تطورها على مدى آلاف السنين. ولذا جاءت الموضوعة المذكورة أقرب إلى الفرضية العبقرية من أن تكون استنتاجاًمن نظرية التطور، المطبقة على الانسان. كما ويقوم قصور الفهم الفويرباخي للانعكاس الحسي في أنه لم يربط التصورات الحسية بالممارسة، بنشاط الناس العملي، المادي. وبهذا الصدد يقول ماركس: « إن فويرباخ، الذي لا يرضيه التفكير المجرد، يستنجد بالتأمل الحسي، ولكنه لا يعتبر الحساسية نشاطاً عملياً، نشاطاً حسياً بشرياً »[١٤].

ولم يكتف فويرباخ بالتدليل على دور السمع والبصر والحواس الأخرى في معرفة العالم الخارجي، بل ونوّه بالقيمة المعرفية لمجمل حياة الانسان العاطفية ونشاطه العاطفي. ولكنه لم يدرج في النشاط الحسي الشيء الأكثر أهمية ـ تحوير الانسان للطبيعة، الانتاج المادي.

إن أحاسيس الانسان تختلف نوعياً عن أحاسيس الحيوان، وهي تتجاوز بعيداً اطار احتياجات الانسان الفيزيولوجية المباشرة، وتتمتع بقيمة روحية غنية، بما فيها القيمة الجمالية. صحيح أن بعض الحواس تكون عند الحيوان أكثر حدة منها لدى الانسان، ولكن هذا لا يتناقض مع شمولية الحواس البشرية، لأن الحواس ضيقة التخصص عند الحيوان، بينما ترتفع عند الانسان إلى مستوى الروحي، إلى مستوى الفعل العلمي، على حد تعبير فويرباخ. ويذهب فويرباخ إلى أن من الخطأ رؤية سبب اختلاف الحواس عند الانسان عنها لدى الحيوان في أن الانسان كائن عاقل. فلو لم يختلف الانسان عن الحيوان في أحاسيسه لما اختلف عنه في تفكيره. « فالاحاسيس عند الحيوان حيوانية، أما عند الانسان ـ فإنسانية »[١٥]. ولكن هذه الموضوعة لا تفسر التباين الكيفي بين الادراك الحسي البشري والحيواني، لأن فويرباخ لم يقف على الاسباب الحقيقية لتحول القرد إلى

(١٢) لودفيغ فويرباخ. مختارات فلسفية في مجلدين، المجلد الأول، ص ١٩٠.

(١٣) انظر: لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص ٥٢.

(١٤) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٣، ص ٢

(١٥) لودفيغ فويرباخ. مختارات فلسفية في مجلدين، المجلد الأول، ص ٢٣١.

انسان. ومع ذلك كانت لاشارة فويرباخ هذه إلى النوعية الخاصة، التي يتميز بها الانعكاس الحسي للعالم من قبل الانسان، قيمة مبدئية كبيرة في دعم المذهب الحسي (Sensualism) في المعرفة.

إن التقدير العالي لدور المعرفة الحسية ونقد الفهم النظراني الذي يحط من قدر معطيات الحواس، لا يعنيان ان فويرباخ لا يعترف بالوظيفة المعرفية الخاصة للتفكير النظري وبقدرته على الوصول إلى فهم أعمق للواقع. إن مهمة الفكر تقوم في جمع المعطيات الحسية ومقارنتها والتمييز بينها وتصنيفها والكشف عن محتواها الخفي، الذي لا يظهر مباشرة، على السطح. «فبالحواس نقرأ كتاب الطبيعة، لكننا نفهمه بغير الحواس»[١٦]. الفكر يحكم على المعطيات الحسية، يقيّمها ويحللها ويفسرها. وكان فويرباخ يعرف جيداً أن التفكير ـ بخلاف العكس الحسي للعالم الخارجي ـ من طبيعة غير مباشرة، فليس من الضروري أن يكون ما نعقله موضوعاً للاحساس المباشر. فكيف يمكن، والحال كذلك، الحكم على يقينية مفاهيمنا، على مدى توافقها مع الواقع الموضوعي؟ يمكن ذلك بمقارنة المفاهيم والاستنتاجات النظرية مع المعطيات الحسية. وهكذا يشكل التأمل الحسي، عند فويرباخ، معياراً ليقينية التفكير. وهذا يعني أن الفكر يجب أن يتوافق مع الحس. ولكن مثل هذا التوافق غير ممكن أحياناً، لأن الانسان يتعرف بالفكر على ما كان (الماضي) وما لم يكن بعد (المستقبل). ثم أن العلاقة بين النشاط الفكري وبين العكس الحسي للعالم تتسم بطابع متناقض، ديالكتيكي، وهو الأمر الذي غاب عن ذهن فويرباخ. صحيح أنه أكد على وحدة الحس والفكر في عملية المعرفة، إلاّ أنه لم ير أن الانتقال من العكس الحسي للعالم الخارجي إلى عكس هذا العالم في الفكر النظري المجرد، في مفاهيم العلم ومقولاته، أمر معقد، ويتم على شكل قفزات. وان مسألة المقولات، التي شغلت مكاناً كبيراً في مذاهب كانط وهيغل، تكاد لا تهم فويرباخ في حقيقة الأمر. كما وكان نادراً ما يعنى بالمسائل المنطقية. فبقيت غريبة تماماً عنه الموضوعة الهيغلية العميقة عن انتقال الفكر النظري من المجرد إلى الملموس (العيني)، وبالتالي عن امكانية الملموس في الفكر المجرد.

ثم إن فويرباخ، الذي انتقد محاولات عزل الفكر عن أرضيته الحسية، لم يتبين ارتباط المعرفة النظرية بالممارسة العملية. صحيح أنه يتكلم أحياناً عن الممارسة، ويسعى لادخالها إلى عملية المعرفة، إذ يؤكد، مثلاً، أن الممارسة تحل المسائل التي تعجز النظرية عن حلها. ولكننا لا نلمس عنده فهماً علمياً للممارسة. فقد بدت له الممارسة المادية أمراً غريباً، حتى ومعادياً للفلسفة، وللفكر النظري عموماً. ومع ذلك تضمن طرحه لمسألة الدور الحاسم للنشاط الحسي في عملية المعرفة بدايات جنينية على طريق الحل العلمي الصحيح لهذه المسألة المعرفية الجذرية.

---

(١٦) المصدر السابق، ص ٢٧١.

آراؤه الاجتماعية والأخلاقية

تشكل الآراء الاجتماعية والاخلاقية الجزء الأقل معالجة وأصالة في فلسفة فويرباخ. إن فويرباخ، كغيره من ماديي ما قبل الماركسية، لم يستطع أن يفهم مادياً الحياة الاجتماعية، الوعي الاجتماعي، والاخلاق ضمناً. لقد وقف ضد التفسير الديني والمثالي للحياة الاجتماعية، لكنه لم يرتفع إلى مستوى الفهم المادي للتاريخ، إذ أنه يستعيض عن القوى الغيبية المحركة للتاريخ بالمشاعر والرغبات البشرية، أي بأشياء واقعية فعلاً، ولكنها غير مادية. ويعارض فويرباخ الرؤية الدينية المثالية للتاريخ بنظرة طبيعانية، تنطلق من الفهم الانتروبولوجي للحساسية البشرية على أنها القوة الرئيسية المحددة لسلوك كل فرد على حدة، ولسلوك المجتمع عامة.

ويدحض فويرباخ المذهب الكانطي في «الأمر القطعي» («الأمر المطلق») القبْلي، السابق على الحساسية والمستقل عنها، فيؤكد أن الانسان يتصرف وفقاً للحساسية. وأشكال الحساسية جد متنوعة: حب الحياة، والنزوع إلى السعادة، والأنانية، والمصلحة، ومتطلبات الطبيعة الحسية البشرية، واللذة بالمعنى الأوسع للكلمة، الخ. ثم إن الانسان، إذ يسير وراء نزوعه إلى السعادة، فإنه يسير وفقاً للضرورة، ويتصرف بحرية في نفس الوقت. والحرية الحقيقية غير ممكنة خارج الزمان والمكان، ودونما ارتباط بالأشياء الحسية. وبذا يبطل فهم هيغل للحرية على أنها جوهر الفكر: «الحرية الحسية، وحدها، هي التي تشكل حقيقة الحرية الروحية؛ والنزوع إلى السعادة، وحده، هو الذي يربط الحرية بالضرورة، أي يجعل الافعال الضرورية مرغوبة، حرة. متى يتصرف الانسان بحرية؟ فقط عندما يتصرف وفقاً للضرورة»[17]. هذا التعريف الفويرباخي للحرية ينطبق، في ملامحه الاساسية، مع رأي سبينوزا. ولكن فويرباخ يختلف عن سبينوزا بأنه يؤكد على البعد الفعلي لحياة الفرد الحسية، أما عند سبينوزا فتعني الحرية، على الأغلب، سيطرة العقل على المشاعر.

إن فويرباخ يرفض الفهم الهيغلي المثالي للحرية، دون أن يلاحظ المحتوى الايجابي في طرح هيغل لمسألة تطور الحرية التاريخي. فالحرية، بالنسبة لفويرباخ، هي وحدة الانسان مع الشروط التي تتكشف فيها ماهيته. فالطائر حر في الهواء، والسمكة حرة في الماء، والانسان حر حيثما وعندما تسمح له ظروف حياته بتلبية نزوعه الطبيعي إلى السعادة، إلى تحقيق قدراته. وهذا الفهم الطبيعاني، الانتروبولوجي، المجرد للحرية الانسانية شبيه بمطلب المنوّرين البرجوازيين في جعل ظروف الحياة البشرية تتفق مع الطبيعة الانسانية، في جعل هذه الظروف انسانية حقا.

---

(١٧) L.Feuerbach. Sämtliche Werke, Bd; V, S.227.

وفي السوسيولوجيا تتسم النزعة الانتروبولوجية بطابع ديمقراطي برجوازي جلي. وإن أهم ما في هذه النزعة هو قولها بالوحدة الانتروبولوجية للناس جميعاً. وإذا كان البشر متساوين بطبيعتهم فإن كافة المراتب والامتيازات الاجتماعية مناقضة للطبيعة البشرية، ولذا يجب الغاؤها. ولكن هذا الفهم للمساواة محدود محدودية الفهم الديمقراطي البرجوازي للحرية. فلم يكن فويرباخ يهتم بالتركيب الاجتماعي الاقتصادي للمجتمع، الذي تسيطر فيه طبقة على اخرى، ولم يتبين العلاقة بين الاضطهاد والاستغلال، من جهة، وبين الملكية الخاصة، من جهة أخرى.

إن فويرباخ، الذي ينظر إلى الانسان على أنه كائن طبيعي، يحاول أن يجد في إطار المجتمع البرجوازي الظروف الطبيعية للوجود الانساني، أي الظروف التي تتيح للفرد، إلى هذا الحد أو ذاك، تحقيق نزوعه نحو السعادة. وهنا يخلص إلى القول بأن «كافة الاشياء ـ باستثناء الحالات المنافرة للطبيعة ـ توجد، عن طيبة خاطر، في المكان الذي تتواجد فيه، وتتجلى، عن طيبة خاطر، في الصورة التي هي عليها في الواقع». وقد أشار انجلس إلى أن هذا الاستنتاج الفويرباخي، وبغض النظر عما قصده الفيلسوف، يتضمن دفاعاً عن المجتمع البرجوازي.

ومن الناحية الذاتية كان فويرباخ، بالطبع، بعيداً عن تبرير عوز الكادحين واستغلالهم. فقد كان يؤمن إيماناً عميقاً بإمكانية تصفية البؤس والحرمان، حتى وأطلق على نفسه لقب «الشيوعي»، وإن كان لم يضمّن مفهوم الشيوعية محتوى إجتماعياً سياسياً محدداً. ومع ذلك لم يتمكن فويرباخ، من الناحية الموضوعية، الارتفاع فوق التصورات الديمقراطية البرجوازية عن المجتمع. فهو، كما أشار ماركس وانجلس، «ينتقد العلاقات الحياتية الراهنة... ولكنه لم يصل أبداً إلى فهم العالم الحسي كنشاط حسي، كنشاط حي، جماعي، للأفراد الذين يتكون هذا العالم منهم. ولذا فإنه، حين يرى بدلاً من الناس الأصحاء حشداً من الفقراء الذين أضنى التعب أجسادهم وفتك بها السل وداء الخنزير، يضطر للاستنجاد بـ «التأمل الحسي»، بـ «مساواة الناس الطبيعية»، أي يعود من جديد إلى مواقع المثالية، وذلك بالضبط في المكان الذي يرى فيه المادي الشيوعي ضرورة وشرط تحوير الصناعة والنظام الاجتماعي على حد سواء»[١٨].

إن مثالية فويرباخ في فهم الحياة الاجتماعية تتجلى على أشدها في محاولته إقامة آرائه السوسيولوجية الانسانية على أساس أخلاقي محض. فهو يفترض، على غرار ماديي القرن الثامن عشر الفرنسيين، أن الأنانية المعقولة، أي المصلحة الفردية المفهومة فهماً صحيحاً، تتطابق، في نهاية المطاف، مع المصلحة العامة، ولذا فإنه لا يمكن، ولا يجب، أن يكون بينهما أي تعارض. ولكن

---

(١٨) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٣، ص ٤٤.

إذا كانت الأنانية والغيرية تشكلان وحدة انتروبرلوجية[١٩]، فإن الحب يغدو الوسيلة الكفيلة بتحقيق الحياة الاجتماعية المنسجمة. فالانسان المحب لا يمكن أن يكون سعيداً بمفرده، فسعادته ترتبط ارتباطاً وثيقاً بسعادة محبوبه.

وهكذا فإن السعادة الحقيقية تنشد السعادة للجميع، ولا تتطلب أي تنازل من الواجب للشعور، ولا أي تعارض بينهما. فكل المصاعب، التي تقف عند كانط وهيغل عائقاً على طريق تحقيق متطلبات الحياة الأخلاقية، لا وجود لها في حقيقة الأمر عند فويرباخ. وفي ذلك يقول أنجلس: «إن الحب يبقى، في كل مكان وزمان، صانع المعجزات عند فويرباخ... وهذا كله في مجتمع منشطر إلى طبقات ذات مصالح متناقضة تماماً! وعليه فإن فلسفته هنا تفقد آخر ما تبقى له من نزعتها الثورية، ولا تبقى غير المعزوفة القديمة: أحبوا بعضكم بعضاً، وتعانقوا دونما تمييز في الجنس أو المكانة»[٢٠].

وبما أن الحب جوهر الحياة البشرية وهدفها يرى فيه فويرباخ القوة المحركة للتقدم الاجتماعي، والاخلاقي خاصة. ولكن هذا التفاؤل الأخلاقي يصطدم لا محالة بوقائع التاريخ والحياة اليومية. ولذا يحاول فويرباخ الارتفاع فوق هذه الوقائع بالاعتماد على تصوره المثالي، الذي يسرف في التأكيد على تطابق جوهر الانسان كفرد مع جوهره كممثل للجنس البشري.

وإبان ثورة ١٨٤٨ توجه فويرباخ مخاطباً مستمعيه من طلاب وعمال: «أين يبدأ عصر جديد في التاريخ؟ هناك، وهناك فقط، حيث تطرح الجماهير، أو الأغلبية المضطهدة، أنانيتها المشروعة في مجابهة الأنانية الضيقة لأمة أو فئة، هناك، حيث تحرز طبقات من الناس، أو أمم بأكملها، النصر على غطرسة الأقلية المسيطرة لتتخلص من وضع البروليتاريا البائس والجائر، ولتظهر على مسرح النشاط التاريخي المجيد. وهكذا فإن أنانية الاغلبية العظمى من البشرية، التي تعاني الآن من الاضطهاد، يجب أن تمارس حقها، وسوف تمارسه، فيحل عصر جديد في التاريخ». ويعلق لينين على قول فويرباخ هذا: «بذور المادية التاريخية»[٢١]. وفي موضع آخر من تلخيصه لـ «محاضرات حول جوهر الدين» يورد لينين قول فويرباخ: «بالأضافة إلى الأنانية الفردية هناك أنانية عامة، أنانية عائلية، طوائفية، قبلية، وطنية». فيصفها أيضاً بأنها «بذور المادية التاريخية»[٢٢]. ولو تبين فويرباخ أن وحدة البشر الانتروبولوجية لا تنفي الفوارق الاجتماعية الناشئة تاريخياً، ولو بحث في هذه الفوارق، وبالتالي ـ في «الأنانية العامة»، في مصالح الطبقات

(١٩) يقول فويرباخ: «بدون أنانية ليس عندك من رأس، وبدون غيرية ليس عندك من قلب».

(٢٠) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢١، ص ٢٩٨.

(٢١) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص ٥٨.

(٢٢) المصدر السابق، ص ٥٧.

المتعارضة، لاستطاع تجاوز النظرة الانتروبولوجية. ولكنه، ببقائه في مواقع النزعة الانتروبولوجية والديمقراطية البرجوازية، لم يتمكن من تطوير تلك الافكار المتفرقة، التي يقترب فيها من الفهم المادي للتاريخ. هذا فضلاً عن أن فويرباخ حاول تقديم البرهان الانتروبولوجي على تلك الأفكار، مما أعاق تطويرها وتعميقها. فهو يقول، مثلاً: « في القصور يفكرون على نحو يختلف عنه في الأكواخ، فالسقف المنخفض يبدو وكأنه يضغط على الدماغ. والناس في الهواء الطلق يختلفون تماماً عنهم في الغرفة الضيقة، فالازدحام يخنق، أما الرحابة فتشرح القلب والرأس »[٢٣]. وهذا « التفسير » الطبيعاني، الانتروبولوجي، للتناقض الجذري بين الطبقات « العليا » والجماهير « الدنيا » لا يؤدي في الحقيقة إلاّ إلى جعل هذا التناقض أكثر إبهاماً.

وعلى العموم فإن قيمة آراء فويرباخ الاجتماعية والأخلاقية تتمثل في نقد التصورات الدينية والمثالية عن المجتمع والأخلاق. فقد فنّد محاولات الفلاسفة المثاليين ورجال اللاهوت اعتماد الدين في « البرهان » على صحة مبادىء الحقوق والاخلاق البرجوازية. وعلى غرار ماديي القرن الثامن عشر الفرنسيين يؤكد فويرباخ أن الدين لا يمكن أن يكون أساساً للقانون أو للأخلاق. « فعندما تؤسس الأخلاق على اللاهوت، والحقوق ـ على الفروض الالهية، يغدو بالإمكان تبرير أكثر الأمور لاأخلاقية وجوراً وعاراً »[٢٤]. كذلك يدحض فويرباخ التزمت الأخلاقي المرائي، الذي يقيم تعارضاً بين الأخلاق والحق وبين متطلبات الانسان الطبيعية والواقعية. فهو يذهب إلى أن الأخلاق عاجزة أمام الطبيعة البشرية، ولذا فإن القيم الأخلاقية نسبية؛ ومن السخف إقامة تعارض مطلق بين الفضيلة والرذيلة. فليس ثمة رغبات أو متطلبات حسية، تكون مشينة بحد ذاتها، بطبيعتها، فما رذائلنا إلاّ فضائل لم تتحقق، وكان بإمكانها ان تغدو فضائل لو كانت ظروف حياة الانسان أكثر تلاؤماً مع متطلبات الطبيعة البشرية.

تشكل آراء فويرباخ الاجتماعية والأخلاقية الأساس النظري للنزعة الديمقراطية البرجوازية، ولذا فإنها لا تخلو من الاوهام الديمقراطية البرجوازية. فذلك الانسان « الطبيعي » و « السوي »، الذي كثيراً ما يتحدث عنه، والذي يرى فيه إنسان المستقبل، الانسان المتحرر من كل ما يشوّه فرديته، هذه الذات الانتروبولوجية المحضة، المجردة واللاطبقية، تبقى، في نهاية المطاف، صورة مثالية لإنسان المجتمع البرجوازي. « وللانتقال من الانسان المجرد، كما يفهمه فويرباخ، إلى الناس الحقيقيين، الأحياء، كان لا بدّ من دراسة هؤلاء الناس في أفعالهم التاريخية. ولكن فويرباخ كان يعارض ذلك بعناد. ولذا فإن عام ١٨٤٨[٢٥]، الذي لم يفهمه، لم يعن بالنسبة له سوى القطيعة

---

(٢٣) لودفيغ فويرباخ. مختارات فلسفية في مجلدين، المجلد الأول، ص ٢٢٤.

(٢٤) المصدر السابق، المجلد الثاني، ص ٣١٢.

(٢٥) أي عام الثورة في ألمانيا (المعرب).

النهائية مع العالم الواقعي، والانتقال إلى العزلة المطلقة. أما الذنب في ذلك فيرجع أساساً إلى نفس تلك العلاقات الاجتماعية الألمانية، التي أدت به إلى هذه النهاية المفجعة.

غير أن الخطوة التي لم يخطها فويرباخ كان لا بدّ مع ذلك من خطوها. كان لا بدّ من الاستعاضة عن تقديس الانسان المجرد، الذي يؤلف محور الدين الجديد الفويرباخي، بعلم عن الناس الحقيقيين، عن تطورهم التاريخي»، كما يقول أنجلس[٢٦]. وإن حل هذه المسألة، التي لم يستطع فويرباخ ـ بحكم كونه مفكراً برجوازياً ـ حلّها، قد أصبح ممكناً في الفلسفة الماركسية. وهنا يجب ألاّ ننسى أن فويرباخ مارس تأثيراً قوياً على ماركس وأنجلس في فترة تشكل آرائهما الفلسفية.

في مذهب فويرباخ بلغت الفلسفة الكلاسيكية البرجوازية الألمانية أوج تطورها. وإن القيمة التاريخية لهذه الفلسفة تكمن في أنها صاغت ـ وإن يكن من مواقع مثالية ـ الفهم الديالكتيكي للعالم والمنهج الديالكتيكي في البحث. ولهذا بالذات غدت الفلسفة الكلاسيكية الألمانية أحد المصادر النظرية للفلسفة الماركسية، للمادية الديالكتيكية والتاريخية.

---

(٢٦) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢١، ص ٢٩٩.

الفصل العاشر

فلسفة الديمقراطيين الثوريين في روسيا والبلدان الأخرى

١ ـ الفكر الفلسفي والسوسيولوجي في روسيا أواسط القرن التاسع عشر. مادية الديمقراطيين الثوريين ونضالهم ضد المثالية

بعد اخماد انتفاظة الديسمبريين والمجزرة التي تعرضوا لها سيطرت في روسيا الرجعية السياسية، التي بذلت جهوداً مستميتة لأن تخنق البراعم الأولى للحركة التحررية الروسية ولأن تمحو من وعي الناس ذكرى الديسمبريين. ولكن النظام الاقطاعي القناني كان يعاني في تلك الفترة أزمة حادة وعميقة، وكانت قضية حتمية سقوطه تطرح بالحاح متزايد. ومن سنة إلى أخرى، ولا سيا في أربعينات وخمسينات القرن التاسع عشر، راحت موجة الانتفاضات الفلاحية تعم روسيا. وقد شارك في النضال التحرري خيرة ممثلي المثقفين. ولكن البرجوازية الروسية، بخلاف البرجوازية الفرنسية أواخر القرن الثامن عشر، لم تكن طبقة ثورية. وقد دفعها ذعرها من الحركة التحررية في روسيا وأوروبا الغربية إلى السير في ركاب القيصرية المستبدة.

وفي ذلك الحين كانت مسألة الموقف من الحق القناني وتوابعه تشكل المسألة المحورية في النضال السياسي والايديولوجي بروسيا. وفي ذلك يقول لينين: «يجب الاّ ننسى أنه في الفترة، التي كتب فيها منورو القرن الثامن عشر (الذين يعتبرهم الرأي السائد من الزعماء البرجوازيين)، وفي الفترة، التي كتب فيها منورونا من الأربعينات وحتى الستينات، كانت جميع المسائل الاجتماعية تؤول إلى النضال ضد الحق القناني ومخلفاته»[١]

إيديولوجية الرجعية الاقطاعية

كان أوفاروف وباغودين وشيفيريوف من أيديولوجيي معسكر القنانة. فقد نادى هؤلاء

(١) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢، ص ٥٢٠.

بالأفكار السياسية والدينية الغيبية الرجعية، التي كانت تهدف إلى تبرير وتدعيم الانظمة الاقطاعية في روسيا.

ففي بداية الثلاثينات طلع وزير التعليم أوفاروف بمبادئه الرجعية، المتجسدة في شعارات: «الارثوذكسية، والقيصرية، والشعبية». وراح يبرهن على أن الشعب الروسي شعب متدين بطبيعته، خنوع، مخلص للقيصرية وللكنيسة الارثوذكسية وللاقطاع. واقتفى باغودين وشيفيريوف وبولغارين وغريتش وآخرون أثر أوفاروف، فروجوا لهذه الافكار الرجعية. وأعلن أيديولوجيو القنانة أن القيصرية هي أفضل أشكال الحكم في روسيا، وأشاعوا المذهب الرجعي، الذي يقول بأصالة طريق روسيا التاريخي، والذي يرى أن التناقضات الطبقية والتحولات الثورية أمور غريبة عن روسيا، ويؤكد أن من طبيعة الشعب الروسي الخضوع للقيصر والاخلاص اللامحدود له.

وقام فلاسفة هذا المعسكر ـ كاربوف ونوفيتسكي ويوركيفيتش وآخرون ـ بالدعاية للمذاهب المثالية واللاهوتية المتخلفة، ووقفوا ضد المادية والالحاد، وسخّروا الفلسفة لخدمة اللاهوت، ودعوا إلى الآراء القائلة بخلود النفس وحرية الارادة البشرية والحكمة الالهية. وقد سعى هؤلاء الى اخضاع العلم للدين، وعملوا على التشكيك بقرارات العقل البشري.

السلافوفيليون

الى جانب ايديولوجية معسكر القنانة شهد الفكر الاجتماعي الروسي منذ الاربعينات بروز تيار السلافوفيليين[٢]، الذي كان من أبرزهم الكسي خوميكوف (١٨٠٤ - ١٨٦٠) وقسطنطين أكساكوف (١٨١٧ - ١٨٦٠) وايفان كيرييفسكي (١٨٠٦ - ١٨٥٦) ويوري سامارين (١٨١٩ - ١٨٧٦). انتقد السلافوفيليون بعض جوانب الواقع الاقطاعي القناني، وطرحوا موضوعة تقول بأن «السلطة للقيصر، والرأي للشعب»، ودعوا الى اشاعة حرية الكلمة وعلنية المحاكمات، ونادوا بضرورة قيام مجمع دنيوي يلعب دور الهيئة الاستشارية، وطالبوا بتحرير الفلاحين «من فوق»، بحيث يدفعون تعويضاً عن ذلك ويمنحون حصة صغيرة من الأرض. وكانوا اجمالاً يعتبرون القيصرية شكلاً أصيلاً للحكم في روسيا، يقوم على اتفاق بين الشعب والحكومة، تنتفي معه التناقضات والعداوات الطبقية والثورات. وذهب السلافوفيليون الى أن صفات التدين والتصوف والتقشف والاستكانة والخضوع للقيصرية هي خصال متأصلة في الشعب الروسي. وأضفوا صورة مثالية على روسيا ما قبل بطرس الأول، وبالغوا في تمجيد المشاعة الفلاحية البطريركية، ليقيموا معارضة ميتافيزيقية بين تطور رُوسيا الاجتماعي وبين الطريق التاريخي الذي

(٢) أطلقت عليهم هذا التسمية بسبب نزعتهم السلافية العامة (المعرب).

سارت عليه أوروبا الغربية في العصر الحديث. فالطريق الأول، في زعمهم، يقوم على الوفاق والمحبة، أما الثاني فيرتكز على التناقض والعداء؛ الأول يستبعد الصراع الطبقي والثورة، أما الثاني فيؤدي منطقيّاً إليها؛ الأول يقوم على التعاليم المسيحية الحقيقية والاصلية، أما الثاني فيستند إلى الفكر الحر والالحاد.

وفي الفلسفة كان السلافوفيليون مثاليين غيبيين، ومن أنصار الكنيسة الارثوذكسية والفلسفة «المسيحية»، فروجوا للتوفيق بين الفلسفة والدين، بين العقل والايمان. وأعلن البعض منهم أن الوحي والكشف، أسمى أشكال المعرفة، وأطنبوا في الاشادة بفلسفة شيلينغ الدينية الصوفية، وانتقدوا الفلسفة الهيغلية والوضعية، من مواقع يمينية. وذهبوا الى أن الاله صانع للكون، خلقه بارادته الرشيدة، التي أبدعت الانسان على صورة الاله ومثاله، ومنحته عقلاً الهياً ونفساً خالدة. كما شنوا حرباً شعواء على المادية والالحاد. لقد كانت السلافوفيلية احدى الظواهر المعبرة عن ايديولوجية الليبرالية الاقطاعية المعتدلة، التي راحت تتشكل في روسيا.

المنورون النبلاء

شغل المنورون النبلاء **بيوتر تشادايف (١٧٩٤ - ١٨٥٦) ونيكولاي ستانكيفتش (١٨١٣ - ١٨٤٠) وتيموفي غرانوفسكي (١٨١٣ - ١٨٥٤)** مكانة بارزة في الصراع الفكري الذي دار في العقدين الرابع والخامس من القرن التاسع عشر.

كان تشادايف حتى عام ١٨٢٥ على صلة بالديسمبريين، شاركهم عداءهم للقنانة، مما انعكس في أولى «رسائله الفلسفية». وقد استمر في اخلاصه لمثل الديسمبريين السياسية حتى بعد قمع انتفاضتهم.

وفي عام ١٨٣٦ نشر تشادايف أول «رسالة فلسفية» في مجلة «تلسكوب». وكانت هذه الرسالة منعطفاً خطيراً في حياة تشادايف، كما في مصير المجلة ورئيس تحريرها. فبأمر من القيصر نيكولاي الأول لفّقت ضد تشادايف تهمة الجنون، وأغلقت المجلة، ونفي رئيس تحريرها. وكان السبب في هذه الاجراءات التعسفية ما تضمنته «الرسالة» من انتقاد للنظام الاقطاعي، ووصفه بأنه ظاهرة مشينة في الواقع الروسي. وتهاجم «الرسالة» الكنيسة الارثوذكسية، وتعارضها بالكنيسة الكاثوليكية التي أخطأ تشادايف في اعتبارها مدافعاً عن التنوير والحرية في الغرب.

كان تشادايف مثالياً في الفلسفة. فأساس العلم، عنده، هو العقل الكوني. أما الوجود الواقعي فيصوره فيضاً لـ «الجوهر الروحي» «اشعاعاً» للعقل الالهي. ويتجلى الوجود في صورة مادية (الطبيعة) أو تاريخية (المجتمع) أو روحية (العقل المطلق). كما عمل تشادايف على الجمع بين

الفلسفة وبين الدين المحوّر عقلياً، بين العلم والايمان بالاله. وقد كان يرى في هذا الجمع « المصلحة الرئيسية للبشرية »، والمغزى الفلسفي الرئيسي لعصره، والهدف الرئيسي لحياته كلها. وتضمنت فلسفة تشادايف عناصر صوفية، تجلت خاصة في نظرية المعرفة والسوسيولوجيا.

فمع أن تشادايف لم ينفِ أهمية المعرفة التجريبية والعقلانية في ادراك الواقع، فإنه يعتبر هذه المعرفة غير كافية وغير كاملة، لأنها لا تعطي الناس تصوراً عن القوة العليا، عن العقل المطلق، عن الاله. فالانسان يستقي معرفته عن الاله عبر الوحي، الذي يصوّره تشادايف أسمى أشكال المعرفة. كما يرى تشادايف أنه في صلب تاريخ الجنس البشري تقوم الحكمة الالهية، العناية الربانية، العقل المطلق.

وقد تجاوب تشادايف مع ثورات عام ١٨٤٨ بأوروبا الغربية، فكتب مسودة منشور « الى الأخوة اللطفاء المعذبين، الى الروس الارثوذكس » تحدث فيه عن انتفاضة الشعب الثورية في الغرب ضد « الملوك والحكام »، ضد الاضطهاد والاسترقاق. واختتم المنشور بالكلمات التالية: « لا نريد قيصراً غير القيصر الذي في السماء ».

ونظم ستانكيفتش، أثناء دراسته بجامعة موسكو، حلقة لدراسة فلسفات شيلينغ وفيخته وهيغل. وقد ضمت هذه الحلقة بيلينسكي وبوتكين وباكونين وآخرين. وكان أعضاؤها ينظرون سلباً إلى القنانة والايديولوجية الرسمية، ويدعون إلى التنوير والانسانية وتهذيب الفرد، ويربطون تحرير الشعب من التبعية الاقطاعية بإشاعة التنوير، بارتفاع مستوى النبلاء العقلي والخلقي.

وكان ستانكيفتش ورفاقه في الحلقة مثاليين موضوعيين. فقد كانوا يعتبرون العالم نتاجاً لنشاط الروح المطلقة، وأن الفلسفة « انتقال من المحدود الى المطلق »، وانها أرقى من سائر العلوم الأخرى، فهي تزودها بالمنهج الذي يبين للبشر « هدف الحياة » والطريق المؤدية اليه.

وقد لعبت حلقة ستانكيفتش دوراً ملحوظاً في ترويج الفلسفة المثالية الالمانية في المجتمع الروسي، وساهمت في نشر الرؤية الديالكتيكية للعالم. كما اجتذبت فلسفة فويرباخ اهتمام ستانكيفتش في أواخر حياته، فاعتبر فويرباخ فيلسوفاً كبيراً، يتفوق على شيلينغ. ولكن ستانكيفتش، مع ذلك، لم ينتقل الى مواقع المادية.

وانتقد المؤرخ غرانوفسكي، الذي عمل بروفيسوراً في جامعة موسكو، رؤية السلافوفيليين للتاريخ، ليؤكد أن العملية التاريخية تتحدد بالروح الكونية المتطورة، وأن بوسع كل شعب أن يشارك في « الحياة التاريخية العالمية ». واعترف غرانوفسكي بالدور الكبير الذي يلعبه الوسط الجغرافي في تاريخ المجتمعات، وبأهمية الشخصيات الفذة التي تعي متطلبات عصرها التاريخية.

وكان يرى أن نضال القوى التقدمية ضد القوى الرجعية يحدث في المجتمع على نحو دائم وطبيعي. ولكن غرانوفسكي كان يؤمن بالاوهام الليبرالية، فدعا إلى التقدم التاريخي، إلى التنوير والاصلاحات.

الليبراليون الاقطاعيون البرجوازيون

تشكلت ايديولوجية الليبرالية الاقطاعية البرجوازية ما بين العقدين الخامس والسابع من القرن التاسع عشر. وقد اشتهر من أعلامها كل من **فاسيلي بوتكين** (١٨١١ - ١٨٦٩) **وقسطنطين كافيلين** (١٨١٨ - ١٨٨٥) **وبافل أنينكوف** (١٨١٢ - ١٨٨٧) **والكسندر دروجينين** (١٨٢٤ - ١٨٦٤) **وميخائيل كاتكوف** (١٨١٨ - ١٨٨٧). وفي الأربعينات لم يكن هؤلاء الليبراليون قد انفصلوا بعد عن الديمقراطيين الثوريين. انتقدوا القنانة والرجعية في أمور عديدة، بينها انعدام حرية الكلمة والصحافة وغيرها. ولكن خلاف الليبراليين مع الاقطاعيين لم يتعدى كونه نزاعاً في أوساط الطبقات المسيطرة ذاتها، فكان يدور، كما لاحظ لينين، حول أبعاد وطابع التنازلات التي ينبغي على ملاك الاقنان تقديمها للفلاحين. وكان الليبراليون يعترفون بملكية الاقطاعيين وسلطتهم، وشنوا - وقد انتابهم الذعر من ثورات ١٨٤٨ - ١٨٤٩ في الغرب ومن تنامي الحركة التحررية في روسيا في الخمسينات والستينات - هجوماً عنيفاً على الافكار الداعية الى الغاء الاقطاع، والى اجراء تحولات ديمقراطية ثورية في روسيا. وكانوا يرون مثالهم الاعلى في البرلمانية البرجوازية. وقد هللوا لإصلاح ١٨٦١ الفلاحي، الذي تم بإجراءات «فوقية»، وجاء لمصلحة الاقطاعيين، لا الفلاحين. ومجدوا القيصر والاقطاعيين لما «أبدوه من حكمة في حل المسألة الفلاحية». «فقد كان الليبراليون يريدون «تحرير» روسيا «من فوق»، دون تقويض حكم القيصر، أو ملكية الاقطاعيين وسلطتهم، فاكتفوا بدعوة هؤلاء الى «التنازلات» لروح العصر»[٣].

كان بوتكين وأنينكوف وكاتكوف في شبابهم أصدقاء لهيرتسين وباكونين وبيلينسكي، ولكنهم افترقوا عنهم فيما بعد. والى جانب انعطافهم السياسي تغيرت آراؤهم الفلسفية والجمالية. فأخذوا يدعون الى المذاهب المثالية، ويهاجون النظريات الاشتراكية، ويتألبون ضد المنحى المادي لآراء الديمقراطيين الثوريين الجمالية، ضد «الواقعية النقدية» ليدافعوا عن نظرية «الفن الخالص» (أو «الفن للفن») المثالية الرجعية. كما قام كاتكوف بالدعاية للأفكار الدينية الصوفية، وبترويج «فلسفة الوحي» التي جاء بها شيلينغ. وقد تهجم، ومعه كافيلين، على المادية والالحاد، ولاحق

(٣) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٠، ص ١٧٥.

هيرتسين وتشيرنيشيفسكي ودوبىرالوبوف، ليتحـول في مطلـع الستينـات، كما أشـار لينين، الى الشوفينية السـوداء المسعورة[٤].

وفي ميدان السوسيولوجيا كان الليبراليون اجمالاً من أنصار وضعية كونت وبوكل وميل، فكانوا يرون في مذاهب هؤلاء قمة تطور علم الاجتماع.

الديمقراطيون الثوريون الروس

يرتبط ظهور الايديولوجية الديمقراطية الثورية وتطورها في روسيا بأسماء بيلينسكي وهيرتسين وأوغاريوف وتشيرنيشيفسكي ودوبرالوبوف وغيرهم من أعلام الحركة التحررية الروسيـة. انبرى الديمقراطيون الثوريون، الذين برزوا على المسرح في فترة تأزم النظام الاقطاعي وانهياره، للدفاع عن مصالح الفلاحين الاقنان والفئات المسحوقة الاخرى، وناضلوا من أجل الاطاحة بالقيصرية الاستبدادية والغاء نظام القنانة. وهاجموا الليبرالية الاقطاعية البرجوازيـة. وكـان الديمقـراطيـون الثوريون من أنصار أفكار الاشتراكية الفلاحية الطوبـاويـة. فقـد كـان هيرتسين وأوغـاريـوف وتشيرنيشيفسكي ودوبرالوبوف يعتقدون أن الاشتراكية، بعد اجراء التحولات الثورية في روسيا، يجب أن تنمو مباشرة من المشاعات الفلاحية و «آلارتيلات العمالية». وكانوا على معـرفـة جيـدة بمذاهب الاشتراكيين الطوباويين في أوروبا الغربية، واستنتجوا، من خلال تطويرهم لهذه المذاهب، أن الاشتراكية تتطلب تحولات اجتماعية جذرية، وأنها ممكنة التحقيق بالطرق الثورية. فكان هؤلاء أقرب الاشتراكيين الطوباويين الى الاشتراكية العلمية، وكانوا أسلافاً للاشتراكية الديمقراطية الروسية.

لقد لعب الديمقراطيون الثوريون دوراً بارزاً في تاريخ الفكر الاجتماعي والنظريات المادية والالحادية، وطرحوا أفكاراً تقدمية في مباحث الاجتماع والجمال والاخلاق. وقد تبنوا المادية الفلسفية، وطوروا التقاليد المادية والالحادية والديالكتيكية في روسيا. وبالاعتماد على الفكر الفلسفي والعلمي ـ الطبيعي، السالف والمعاصر لهم، دعا هؤلاء إلى وحدة الفلسفة المادية مع العلوم الطبيعية والفن التقدمي والحركة الثورية.

وأسهم الديمقراطيون الثوريون بقسط كبير في تطوير الديالكتيكية ونقد النظريات الميتافيزيقية لدى ايديولوجيي المعسكر الرسمي، لدى السلافوفيليين والليبراليين الاقطاعيين البرجوازيين. وقد انطلقوا من الديالكتيك أساساً نظرياً لضرورة التحولات الثورية، واقتربوا اقتراباً كبيراً من المادية

---

(٤) أنظر: لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٢، ص ٤٤.

الديالكتيكية، ولكنهم توقفوا دون المادية التاريخية، برغم بعض الماعاتهم المادية حول الكثير من القضايا الاجتماعية.

وفي علم الجمال وقف الديمقراطيون الثوريون دعاة متحمسين لشعبية الفن وفعاليته وعقائديته الرفيعة. وانتقدوا، في نضالهم من أجل فن صادق واقعي، نظرية «الفن للفن» المثالية والمنحى الطبيعاني في الفن.

بيلينسكي

حياته ونشاطه

يتحدر **فيساريون بيلينسكي** (١٨١١ - ١٨٤٨) من الفئات الوسطى والمهنية. تلقى تعليمه في مدرسة تشيمباري وثانوية (جيمنازيوم) بينزا، ثم في جامعة موسكو. كتب، ولما يزل طالباً، مسرحية «ديمتري كالينين» المعادية للقنانة، ففصل بسببها من الجامعة، وراح يعمل ناقداً أدبياً في المجلات.

وقد طرأت تغيرات عميقة على آراء بيلينسكي. ففي الثلاثينات وقف إلى جانب المثالية والتنوير. فكانت مسرحيته «ديمتري كالينين» (١٨٣٠) تنتقد القنانة، وتعلق الآمال على التوجهات التنويرية والانسانية والأخلاقية. وفي «أحلام أدبية» (١٨٣٤) يبرهن على أن العالم ليس إلاّ «تنفس الفكرة الواحدة، السرمدية». ولكنه حتى في تلك الفترة كان من أنصار الديالكتيك المثالي. فالفكرة، عنده، لا تعرف السكون؛ فهي تعيش وتتحرك، تبني الجديد وتهدم القديم. والحياة فعّالية مستمرة، لا تعرف التوقف والخمول.

وفي هذه الفترة كان بيلينسكي يحل مسألة مهمة الفن حلاً مثالياً. فقد كان يرى أن مهمة الفن وهدفه يقومان في «تصوير فكرة الحياة الشاملة للطبيعة، واستعادتها في الكلمات والاصوات، في الخطوط والالوان». والفن «تعبير عفوي عن الروح المبدع» (أي عن الحدس)، هدفه يكمن في ذاته. ولكن منذ الثلاثينات كان بيلينسكي جريئاً في مهاجمة التطرف الرجعي لمعسكر الكتاب الموالين للقيصرية المطلقة والقنانة الاقطاعية، الذي كان يضم بولغارين وغريتش وسينكوفسكي وشيفيريوف وآخرين. ومنذ ذلك الحين راح يهجر مواقع المثالية، ويتحول باتجاه الدفاع عن واقعية الفن وشعبيته والثناء على أعمال بوشكين وغوغول وكريلوف، ويؤكد «أن شعبية الفن هي صدقه في تصوير الحياة الروسية»

وفي الاعوام ١٨٣٧ - ١٨٣٩، في ظروف المد الرجعي الذي أعقب سحق انتفاضة الديسمبريين والجزر المؤقت الذي أصاب الحركة الفلاحية، توصل بيلينسكي الى استنتاج خاطىء، يقول

بضرورة « التسليم بالواقع المرير ». أما المصدر النظري لهذا « التسليم القسري » فكان تأثير آراء هيغل الاجتماعية السياسية المحافظة. فقد فهم هيغل « كل ما هو متحقق معقول، وكل ما هو معقول متحقق » فهماً وحيد الجانب، يبرر الحكم الفردي المطلق في روسيا باعتباره لم يستنفد امكانياته بعد، ولا يزال قادراً على الاضطلاع بمهمة التنوير. وقد وصف بيلينسكي تسليمه بالواقع بأنه « تسليم قسري »، اذ بقي من أنصار الفكرة الديالكتيكية حول نفي الجديد للقديم، وظل يعتبر النفي مرحلة ضرورية من مراحل التطور، ولكنه افترض أن هذا النفي يجب أن يسبقه اعداد تاريخي طويل. بيد أن « التسليم القسري » بالواقع لم يؤد به الى تبرير القنانة والمراتبية في روسيا. فحتى في ذلك الحين لم ينِ بيلينسكي ينفي، من حيث المبدأ، امكانية اقامة الحكم الجمهوري في روسيا، وإن كان يرى أن تحقيق ذلك لن يكون في المستقبل القريب.

وجاءت مجادلات بيلينسكي مع أصدقائه حول قضايا الفلسفة وطريق تطور روسيا التاريخي، وتعمقه في دراسته الانظمة الاجتماعية السياسية القائمة والحركة الثورية المتنامية، وتعرفه على النضال السياسي والفكري في أوروبا الغربية، فقادته أواخر الثلاثينات وأوائل الاربعينات الى اعادة النظر في موقعه الخاطىء من التسليم بالواقع. ففي مطلع الاربعينات راح ينتقد الجوانب المحافظة في الفلسفة الهيغلية، ويهاجم الرؤية الهيغلية للملكية الدستورية، وينعت تطلعات هيغل السياسية بـ « ضيق الأفق »، وبأنها لا تليق بمفكر عظيم مثله.

ولم يكن بيلينسكي أقل حدة في انتقاده لأخطائه الشخصية. فدان بلا تحفظ تسليمه بـ « الواقع الروسي القذر »، وأكد أن نظام الحكم الفردي المطلق قد استنفد نفسه تاريخياً منذ أيام بطرس الأول، وأنه غدا، منذ ذلك الحين، قوة محافظة رجعية، تعترض طريق التقدم التاريخي. وبانتقاله إلى مواقع الديمقراطية الثورية وضع بيلينسكي، في المقام الأول، مهمة الإطاحة بنظام القنانة والحكم القيصري. وقد انعكست أفكاره هذه في رسائله إلى أصدقائه، وخاصة منها ـ « رسالة إلى غوغول ».

وفي الأربعينات، وفي ضوء الاحداث الثورية التي عصفت بالغرب وروسيا، وبتأثير الافكار الاشتراكية الطوباوية الفرنسية، أخذ بيلينسكي يدعو الى الافكار الاشتراكية. ولكنه ذهب، بخلاف الاشتراكيين الطوباويين سان سيمون وفورييه وأوين، أن الاشتراكية سوف تتحقق عبر الانتفاضة الشعبية، « فمن المضحك أن يخطر بالبال أن هذا سيتم تلقائياً، بمرور الوقت، دون منعطفات حادة، دون دماء »[5].

ولكن اشتراكية بيلينسكي ظلت، مع ذلك، غير علمية، طوباوية، فلم يتبين الطريق الصحيح

(٥) بيلينسكي. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٢، موسكو، ١٩٥٦، ص ٧١.

الى الاشتراكية. ولم يقف على القوى الاجتماعية التاريخية الكفيلة بتحقيقها، ولم يدرك الرسالة التاريخية للبروليتاريا. برغم ما أبداه نحوها من تعاطف.

وكان بيلينسكي، «أكبر ثوريي» روسيا في الأربعينات، عنيفاً ليس فقط في هجومه على ملاك الاقنان، بل وعلى الليبراليين أيضاً. ودان السلطة الرأسمالية الجائرة في الغرب، وأيد الانتفاضات العمالية الثورية في الثلاثينات، ورحب بثورات ١٨٤٨ الاوروبية. ومن مواقع الديالكتيك قدّر عالياً فكرة التطور الصاعد عبر نفي الجديد للقديم، وكان يردد: «انما النفي الهي»؛ فالنفي «قانون التطور التاريخي»، لولاه ما قامت حياة، ولا نمو ولا تقدم، ولا استبدال للقديم بالجديد؛ «وأن أبطالي في التاريخي هم هادمو القديم»[٦]. وهكذا وضع بيلينسكي الديالكتيك في خدمة الديمقراطية الثورية، فوجهه ضد الانظمة الاقطاعية الاستبدادية البالية في روسيا.

آراؤه الفلسفية والاجتماعية في الاربعينات

في بداية الاربعينات جاء منطق النضال ضد القيصرية والقنانة وايديولوجيتها الدينية الصوفية ليقود بيلينسكي الى معسكر المادية والالحاد. كما لعب دوراً هاماً في هذا الانتقال كتاب فويرباخ «جوهر المسيحية»، الذي أطلعه عليه أوغاريوف. ففي الاربعينات شن بيلينسكي هجوماً قوياً وحاسياً على التجريدات المثالية الميتافيزيقية، المعزولة عن الحياة أو المفروضة قسراً عليها. وردّ ضعف العلوم آنذاك الى ضعف ارتباطها بالحياة، بالممارسة، الى انعزاليتها وأكاديميتها الضيقة الجافة. وكان يدعو الى العيش بما يتجاوب مع المستقبل، لا مع الماضي، الى التطلع نحو الأمام، لا الى الخلف، وينادي بدراسة الحياة، في كافة تجلياتها وأشكالها، وبسبر أغوارها دونما خوف أو وجل.

وقد رافق اعتناق بيلينسكي للديالكتيك الهيغلي انتقاد حاد لتعاليم هيغل عن الفكرة المطلقة، إذ رأى فيها «علقة متعطشة للدم». ففي مثالية هيغل «ثمة كثير من الافكار العقيمة، اي النظرانية أو الفلسفية المناقضة للواقع الحي والمعادية له»[٧]. وقد أخذ على هيغل أنه يضحي بمصير الفرد، حتى وبمصير شعوب بأكملها، على مذبح الفكرة المطلقة. ولاحظ، بحق، وجود قاسم مشترك بين المثالية الهيغلية والتعاليم الدينية.

وكان بيلينسكي جريئاً في دفاعه عن الفرد وحقه في الحرية، فدعا الى تطوير الشخصية من كافة الجوانب العقلية والجسدية، وربط ربطاً مباشراً بين تحرير الفرد وبين سيادة الحرية واقامة أنظمة

(٦) المصدر السابق، ص ٧٠.

(٧) المصدر السابق، ص ٣٨.

ديمقراطية حقة. ولم يكن يتصور حرية الفرد وأمنه وسعادته خارج حرية المجتمع وأمنه وسعادته: « لقد نما فيّ حبٌ متوحش، مسعور وخيالي، لحرية الانسان واستقلاليته، اللتين لا تتحققان الآ في مجتمع قائم على الصدق والتفاني »[٨]. وانتقد بيلينسكي وجهة النظر الذاتية، التي تنيط بالقياصرة والملوك والقادة الدور الرئيسي في التاريخ. انه لم ينفِ الدور التاريخي للرجال العظام، الذين يعون متطلبات عصرهم ويسعون إلى تحقيقها، غير أنه كان يرى أن المحرك الرئيسي للتقدم الاجتماعي التاريخي، والقوة الدافعة الأساسية للتحولات الاجتماعية الجذرية، هو الشعب، الذي لا يمكن لأحد أن يسيّره على هواه، « كزورق مطواع ». وكان بيلينسكي يؤمن بعقل الجماهير السليم وبقدراتها الخلاقة. ولكنه ذهب إلى أن الشعب، الذي يرزح تحت نير الظلم والاستبداد، يبقى أسير الجهل، ولا يتكشف عن الفاعلية المطلوبة.

ونوّه بيلينسكي بأن البرجوازية، التي حلت محل الاقطاعيين، تستخدم السلطة لمنافعها الخاصة الانانية، المعادية للشعب: « لا يجوز للدولة أن تكون في أيدي الرأسماليين، والآن أضيف: ويلٌ لدولة يحكمها الرأسماليون! انهم أناس بلا أحاسيس وطنية، وبدون مشاعر سامية. فالحرب والسلام لا يعنيان بالنسبة لهم إلاّ ارتفاع الايرادات أو انخفاضها، فلا يرون شيئاً أبعد من ذلك »[٩].

وطرح بيلينسكي فكرة عميقة عن دور « المتطلبات المادية » في تطور المجتمع البشري، فاعتبرها محركاً جباراً للنشاط الاخلاقي. فلو أن الانسان لم يكن بحاجة الى الطعام واللباس والامور الحياتية الاخرى لما خرج أبداً من الحالة الحيوانية.

وقد تميز بيلينسكي، كغيره من الديمقراطيين الثوريين، بالتفاؤل التاريخي، النابع من الايمان بقوى الشعب الخلاقة، من جهة، ومن الرؤية الديالكتيكية للحياة، من جهة أخرى. فقد الح على فكرة تطور البشرية واكتمالها المستمر واللامحدود. « فالحياة تقوم في الحركة، والموت في السكون »[١٠]. ثم ان البشرية، في حياتها الاجتماعية التاريخية، لا تستنفد أبداً قوى التطور، ولا يتوقف صعودها عند حد. ولكن تطور المجتمع لا يتم وفق خط مستقيم، وفق خط لولبي، بدءاً من الاشكال الدنيا البسيطة وانتهاءً بالاشكال الاعقد والاغنى محتوى واتجاهاً وشأناً.

وكان بيلينسكي مفعم الايمان بقوة العقل البشري وقدراته الخلاقة. فدان الفلسفة الريبية المعاصرة له. ولكنه نظر الى هذا الاتجاه الفلسفي نظرة تاريخية، فقدّر عالياً الريبية الموجهة ضد سكولائية (مدرسية) القرون الوسطى والتعاليم اللاهوتية، « فإن هذه الريبية لا تنفي الحقيقة، بل

(٨) بيلينسكي. رسائل، المجلد ٢، سان بطرسبرغ ١٩١٤، ص ٢٤٦.

(٩) بيلينسكي. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٢، ص ٤٤٩. .

(١٠) بيلينسكي. المؤلفات الكاملة، المجلد ٨، ص ٢٨٤.

تنكر فقط كل ما هو باطل ومحدود، مما قد يخلط الناس بينه وبين الحقيقة »[11]. أما الشك في يقينية المعارف الانسانية فقد اعتبره ضلالاً. وعبر عن ارتياحه لكون مثل هذه الريبية لا تلاقي صدى في نفوس العلماء الحقيقيين، ولا تحظى بثقتهم.

واذا كان بيلينسكي قد اتخذ أحياناً في الثلاثينات موقعاً سلبياً من المذهب الحسي (Sensualism) في المعرفة، فأكد على تقدم النظر العقلي وتفوقه، فإنه راح في الاربعينات يراجع أحكامه الخاطئة هذه، فقال بوجوب الجمع بين التجريبي والعقلي على طريق معرفة الواقع.

وتشكل مادية بيلينسكي مكسباً هاماً للديمقراطية الثورية الروسية. فحياة الانسان الروحية ليست، عنده، شيئاً قائماً بذاته، متقدماً على العالم الطبيعي، بل، على العكس، فنشاط العقل البشري نتاج للمادة العضوية في أعلى مراحل تطورها. وعلينا البحث عن أصل المعرفة في معطيات الحواس، التي تؤثر فيها الاجسام المحيطة بنا. وبما أن التفكير يقوم على وجود شيء مادي، هو الدماغ، فإن المقولات المنطقية ليست غيبية الأصل، وانما تضرب جذورها في الطبيعة والتاريخ.

« إن قوانين العقل يجب أن تُرصَد في أفعال العقل. وهذه مهمة المنطق، وهو العلم الذي يأتي بعد الفيزيولوجيا مباشرة، كما تأتي الفيزيولوجيا بعد التشريح. أما الميتافيزيقا [12] فلتذهب إلى الشيطان. هذه الكلمة تعني ما فوق الطبيعة، وبالتالي فانها تعني السخف. في حين يعني المنطق، لغوياً، الفكرة والكلمة معاً، فعليه أن يسير في طريقه دون أن ينسى، ولو للحظة، أن موضوع بحثه هو زهرة، جذورها في الارض، هو الروحي، كونه نشاطاً للجسدي »[13].

وفي عام ١٨٤٥ اطلع بيلينسكي على « الحوليات الالمانية الفرنسية » التي نشرت فيها مقالات ماركس وأنجلس. وعبر، في رسالته الى هيرتسين، عن أسفه لكونه لا يستطيع نشر كل ما يعتقده عن الدين، أي لا يمكنه الافصاح لعامة الشعب عن أفكاره المادية والالحادية. « ففي كلمتي « اله » و« دين » أرى الظلام والقيد والسوط »[14]. كما انتقد وضعية كونت.

ان آراء بيلينسكي الديمقراطية الثورية قد انعكست على أشدها في رسالته الى غوغول (١٨٤٧). ففي هذه الرسالة يعبر بيلينسكي عن عداء مستحكم للقيصرية والقنانة والايديولوجية الرجعية السائدة، ويطرح أمام التقدميين الروس مهامَّ، هي في غاية الالحاح ـ الاطاحة بالقنانة،

---

(١١) المصدر السابق، المجلد ٦، ص ٣٣٣.

(١٢) هنا ـ بمعنى المثالية.

(١٣) المصدر السابق، المجلد ١٢، ص ٣٣١.

(١٤) المصدر السابق، ص ٢٥٠.

والنضال ضد « الارثوذكسية والقيصرية والشعبية »، ضد الغيبية والصوفية والزهد.

وقد أكد لينين، في مجرى نضاله ضد ايديولوجية الليبرالية الاقطاعية البرجوازية المضادة للثورة والتي عبرت عنها مقالات مجموعة « الفيخي »، على الاهمية الكبيرة لرسالة بيلينسكي الى غوغول، وفضح محاولات « الفيخيين » تصوير هذه الوثيقة الثورية وكأنها مجرد « تعبير عن نزوة مثقف »، وبيّن سخف القول « بأن مزاج بيلينسكي في رسالته الى غوغول لا يرتبط بمزاج الفلاحين الاقنان »[١٥].

وفي مقالة « من ماضي الصحافة العمالية في روسيا » أشاد لينين ببيلينسكي وبتصديه للنبلاء الاقطاعيين، ونوّه «بأن رسالته الى غوغول، التي تلخص مسيرته الادبية، كانت من أفضل كتابات الصحافة الديمقراطية غير الخاضعة للرقابة؛ وهي تحتفظ بأهميتها الحيوية والعظيمة حتى يومنا هذا »[١٦].

نظراته الجمالية

بين مآثر بيلينسكي كان طرحه الجديد لمشكلة الفن والادب، لقيمتها ودورهما الاجتماعيين. ففي مقالاته عن تطور الادب لعامي ١٨٤٦ و ١٨٤٧، وأبحاثه عن بوشكين وغوغول، ومؤلفاته الاخرى في الاربعينات، ينظر بيلينسكي الى الفن على أنه تصوير الواقع في لوحات فنية. وناضل بيلينسكي من أجل فن واقعي، ذي رسالة اجتماعية سامية، فهاجم نظرية « الفن للفن » المثالية، وبرهن على أن الفن ليس سماوي الأصل، بل ينبع من الارض، فهو يعبر عن حياة الشعب الروحية في فترة تاريخية معينة من تطوره، عن متطلباته وآماله وتطلعاته. « وبما أن الفن، من حيث مضمونه، تعبير عن حياة الشعب التاريخية، فإن هذه الحياة تمارس تأثيراً كبيراً عليه، فترتبط به ارتباط زيت المصباح بشعلته، أو بالاحرى ـ ارتباط التربة بالنبتة »[١٧].

وانطلاقاً من كون « الحياة فوق الفن دائماً » كان بيلينسكي يرى في الفن انعكاساً للحياة نفسها. وكان يؤمن بأن الفن استجابة لمتطلبات تاريخية، يتمثلها أناس يحبون شعبهم ويقفون على قمة عصرهم، ليستشرفوا الحاجات الاجتماعية. ذلك هو وجه الشبه بين الفن والعلم، فكلاهما ينشأ من الواقع، من احتياجاته ومتطلباته؛ ولكنهما يختلفان في طريقة التعبير، فالعلم يعكس الحياة في المفاهيم والمقولات، أما الفن فيعكسها في الصور واللوحات الفنية، العالم يتكلم بالاستدلالات

(١٥) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٩، ص ١٦٩.

(١٦) المصدر السابق، المجلد ٢٥، ص ٩٤.

(١٧) بيلينسكي. المؤلفات الكاملة، المجلد ٦، ص ٦١١.

المنطقية، أما الفنان فيستخدم لغة الصور.

ثم ان الفن، كالحياة، يتغير ويتطور باستمرار. وكما أنه ليس ثمة حدود لتطور الحياة، كذلك لا توجد حدود لتطور الفن واكتماله. ويرفض بيلينسكي الموضوعة المثالية بأن فكرة الجمال تشكل موضوع الفن. صحيح أن الجمال أحد الشروط الضرورية للفن، فلا يقوم فن بدونه، ولكن الفن الحقيقي الأصيل يجب أن يتناول القضايا الملحّة، وأن يتمثل عصره أعمق تمثل. والشكل (الصورة) الفني هو أحد أهم جوانب الفن. ولكن هذا الشكل يجب أن يكون ذا مضمون، أن يعكس العمليات الحياتية بتنوعها وغناها، وأن يبث أفكار العصر التقدمية في المجتمع ويدافع عنها. أما «الفن للفن» فلا يفي بهذه المتطلبات، ولذا «يكن عصرنا عداء خاصاً لهذا الاتجاه في الفن، ويرفض حازماً كل فن للفن، وكل جمال للجمال». ويطرح بيلينسكي، من خلال رده على دعاة «الفن للفن»، فكرة تقول بأن تطور الفنون مشروط بحياة البلد المعني الاجتماعية، وأن الفنان والشاعر والكاتب «صدى» لعصرهم و«نداء» له، وأن «للظروف السياسية أيضاً تأثيرها على تطور الفن وطابعه»[18]. وهو يؤكد على خطل ادعاءات أنصار «الفن للفن»، التي تصور هوميروس وشكسبير وغوته وشيلر وبوشكين من المعبرين عن «الفن الخالص»، ويعتبرها مزاعم باطلة، لا أساس لها. فقد كان ابداع هؤلاء الكتاب، كما يقول بيلينسكي، موسوعة خاصة لحياة المجتمع الذي عاشوا فيه، وجاءت مؤلفاتهم جلية في عكسها لمفاهيم ومواقف الناس والفئات الاجتماعية المعاصرة لهم.

واقترب بيلينسكي من ادراك طبقية الفن، من تفهم المشروطية الطبقية لابداع الادباء. وقد عبر عن وجهة النظر هذه في تحليله لأعمال بوشكين وسكوت وبايرون وغوته. فقد نوّه بأن بوشكين ينظر الى كافة الاشياء بعيني نبيل اقطاعي انساني النزعة، بينما تنم أعمال والتر سكوت عن سجايا الارستقراطي، المحافظ في تفكيره وعاداته.

ويطرح الناقد الكبير مسألة شعبية الفن، التي اعتبرها محكاً لأي عمل فني ومعياراً أعلى لتقييمه. وتنصهر عنده مفاهيم الفن وصدقه وواقعيته في كل واحد. فهو يرى صدق الفن في شعبيته، ويتبين شعبيته في تصويره الفني لحياة الشعب وأفكاره وآماله وطموحاته وعقليته. وليس الفن، عند بيلينسكي، نسخاً مطابقاً للاشياء، وانما هو تصوير للحياة يرصد كل ما هو عرضي ويبين النموذجي في صيرورته وتطوره. كما يولي بيلينسكي عناية كبيرة لمسائل النموذجي والشكل والمضمون.

---

(١٨) المصدر السابق، ص ٥٨٥.

ثم ان شعبية الفن أو الادب تعني أصالته الوطنية. ولكن وطنية العمل الأدبي أو الفني لا تنفي - بل تفترض - انعكاس السمات الانسانية العامة فيه، فحب الفنان لشعبه ووطنه يجب أن يكون حباً للبشرية أيضاً.

ودعا بيلينسكي الادباء إلى القيام بواجبهم الوطني تجاه شعبهم، وذلك بأن يسيروا بهذا الشعب إلى الامام، ويربوا فيه روح اللامساومة مع كل ما هو بالٍ ورجعي. فالفن، عنده، مدعو إلى تنوير الجماهير ودعم القوى التقدمية والدفاع عن المثل الاخلاقية السامية ونشرها والنضال ضد الشر والظلم الاجتماعي.

لقد لعبت آراء بيلينسكي الجمالية دوراً بارزاً في تطور الادب الروسي التقدمي، وكذلك أدب شعوب الاتحاد السوفياتي والبلدان السلافية الأخرى. وكان بيلينسكي أحد كلاسيكي الفلسفة المادية الروسية في القرن التاسع عشر، وعلماً بارزاً من أعلام الايديولوجية الديمقراطية الثورية، وسلفاً كبيراً للحركة الاشتراكية الديمقراطية.

هيرتسين وأوغاريوف
نزعتهما الديمقراطية الثورية

سار **الكسندر هيرتسين** (١٨١٢ - ١٨٧٠) و**نيكولاي أوغاريوف** (١٨١٣ - ١٨٧٧) على خطى راديشيف والديسمبريين، فتابعا القضية التي ناضلوا من أجلها، وروّجا للأفكار الديمقراطية الثورية، ونادیا بالتحويل الاشتراكي لروسيا.

تحدّر هيرتسين وأوغاريوف من أوساط النبلاء. وقد تلقيا العلم في جامعة موسكو، وتشكلت نظرتها الى الحياة تحت تأثير انتفاضة الديسمبريين، وأفكار راديشيف الثورية المبسوطة في كتابه «رحلة من بطرسبرغ الى موسكو»، وآراء الاشتراكيين الطوباويين الفرنسيين، وكذلك الانتفاضات الثورية التي شهدها الغرب في العقدين الرابع والخامس. وقد نظّما حلقة سياسية ولما يزالا طالبين في جامعة موسكو، ودرسا تاريخ ثورة ١٧٨٩ - ١٧٩٤ الفرنسية، وأعجبا بسان سيمون، وعبرا عن سخطهما على تعسف القيصرية وملاك الاقنان، وشاركا في المظاهرات الطلابية. ولم تمضِ فترة قصيرة على تخرجهما من الجامعة عام ١٨٣٤ حتى اعتقل هيرتسين وأوغاريوف وساتين وباقي أعضاء الحلقة بتهمة التمرد والتطرف الثوري في التفكير. ونفي بعدها هيرتسين الى فياتكا وأوغاريوف الى بنزا. ولكن النفي لم ينل من عزيمتها، فانخرطا، بعد العودة من المنفى، في النضال ضد الايديولوجية الدينية الصوفية لدى السلافوفيليين وغيرهم من ممثلي المعسكر الرسمي، وشرعا يعملان بنشاط في مجلة «أوتيتشيستفينّيه زابيسكي» («مذكرات وطنية»). وفي عام ١٨٤٠

تعرض هيرتسين لملاحقات جديدة، نفي على أثرها الى نوفغورد. ثم غادر عام ١٨٤٧ روسيا الى الخارج، حيث عاش لاجئاً سياسياً، وأمضى بقية حياته في فرنسا وايطاليا وسويسرا وانكلترا.

وفي المهجر مارس هيرتسين نشاطاً حافلاً. فعقد الصلات مع الثوريين الاجانب، وأسس «المطبعة الروسية الحرة» وكتب العديد من المؤلفات المكرسة لأهم قضايا عصره، التاريخية والسياسية والفلسفية.

وبالاشتراك مع أوغاريوف، الذي هاجر الى الخارج عام ١٨٥٦، أصدر هيرتسين صحف «بوليارنايا زفيزدا» («نجمة القطب») و«كولاكل» («الجرس») و«أوبشيه فيتشيه» («المنتدى العام»). وقد كتب لينين عن نشاط هذه الصحف يقول: «لقد واصلت «بوليارنايا زفيزدا» تقاليد الديسمبريين، وكانت «كولاكل» (١٨٥٧ - ١٨٦٧) حازمة في وقوفها إلى جانب تحرير الفلاحين، فقطعتا حبل الصمت العبودي»[١٩].

ومن مآثر هيرتسين وأوغاريوف كان هجومهما على انظمة القنانة والقيصرية الاستبدادية في روسيا، حيث اعتبراها شراً اجتماعياً وعائقاً رئيسياً على طريق تقدم الوطن السياسي والاقتصادي والروحي. ولكن قبل اصلاح عام ١٨٦١[٢٠] كان هيرتسين وأوغاريوف يتأرجحان بين الديمقراطية الثورية والنزعة الليبرالية، فكان ذلك سبباً في الخلاف المؤقت مع تشيرنيشيفسكي. فعبر صفحات «كولاكل» كانا يتوجهان أحياناً برسائل مفتوحة الى القيصر الكسندر الثاني والاقطاعيين، يحاولون فيها اقناعهم بالقيام طوعاً بتحرير الاقنان من التبعية الاقطاعية ومنح الفلاحين الارض التي يزرعونها، مع الابقاء على المشاعة الفلاحية. وتعود هذه التأرجحات الى أنهما لم يكونا يتبينان في روسيا ما قبل الاصلاح شعباً مناضلاً. ولكن حتى في ذلك الوقت كانا يعتبران أن تحرير الفلاحين يجب أن يتحقق بمراعاة مبادىء ثلاثة: حق كل فلاح في الأرض، والتملك المشاعي لها، والادارة المدنية؛ «فعلى أساس هذه المبادىء، وعليه وحده، يمكن لروسيا المستقبل أن تتطور»[٢١]. وبرغم هذه التأرجحات بقيت الديمقراطية الثورية تغلب على الاوهام الليبرالية. ففي الخمسينات أكد هيرتسين على أنه لا يؤمن بأية ثورية في روسيا إلاّ الثورة الفلاحية التي ستطيح باستبداد القياصرة والاقطاعيين، وأنه من الافضل أن يسقط المرء شهيداً في الثورة من أن ينجو بحياته في مأوى العجزة عند الرجعية.

---

(١٩) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢١، ص ٢٥٨ - ٢٥٩.

(٢٠) وهو الاصلاح الشكلي الذي ألغى رسمياً القنانة في روسيا (المعرب).

(٢١) هيرتسين. المؤلفات في ثلاثين مجلداً، المجلد ١٤، موسكو، ١٩٥٨، ص ١٨٣.

ثم جاء اتضاح طابع النهب الذي اتسم به اصلاح عام ١٨٦١ ، وموجة الانتفاضات الفلاحية التي أعقبته، وتنكيل القيصرية والاقطاعيين بالشعب الثائر، ودعوة تشيرنيشيفسكي ورفاقه إلى الثورة الشعبية، فأدت بهيرتسين وأوغاريوف الى التحرر النهائي من الاوهام الليبرالية، والى الايمان بضرورة الثورة في روسيا. ففي معرض تحليل اصلاح عام ١٨٦١ قال هيرتسين: « لقد استعيض عن الحق الاقطاعي القديم بحق جديد. إلاّ أن الحق الاقطاعي عموماً لم يُلغَ. لقد انخدع الشعب بالقيصر »[٢٢]. وفي ذلك يقول لينين: « ليس ذنب هيرتسين، وانما مصيبته، أنه لم يستطع أن يرى شعباً ثورياً في روسيا الاربعينات. ولكنه حين رآه في الستينات وقف، دونما خشية أو خوف، الى جانب الديمقراطية الثورية ضد الليبرالية. لقد ناضل في سبيل انتصار الشعب على القيصرية، وليس من أجل عقد صفقة بين البرجوازية الليبرالية والقيصر الاقطاعي. لقد رفع راية الثورة »[٢٣]. وان قول لينين هذا لينطبق تماماً على أوغاريوف أيضاً.

وقد أقام هيرتسين وأوغاريوف صلات مع تشيرنيشيفسكي ورفاقه في الفكر. وشاركا مشاركة فعالة في انشاء المنظمة الثورية السرية ـ « الأرض والحرية ». وقد صاغت هذه المنظمة مطالبها الوطنية في بيان أوغاريوف: « ماذا يلزم الشعب؟ ». وتتلخص هذه المطالب بما يلي: الشعب بحاجة إلى الأرض والحرية والتعليم؛ وليس له بلوغ ذلك إلاّ بمساعيه الذاتية. ويختتم البيان بدعوة الشعب إلى الاعداد المنظم للانتفاضة.

لم يتفهم هيرتسين وأوغاريوف طابع ثورة ١٨٤٨ في أوروبا الغربية، حتى أن فشلها سبب لهيرتسين مأساة روحية، فحطمت آماله الطوباوية في التحويل الاشتراكي للمجتمع بنتيجة انتصار هذه الثورة. « وقد جاءت مأساة هيرتسين الروحية حصيلة وانعكاساً لتلك المرحلة التاريخية العالمية، التي أخذت فيها الروح الثورية تحتضر لدى الديمقراطية البرجوازية (في أوروبا)، ولما تنضج بعد الروح الثورية لدى البروليتاريا الاشتراكية »[٢٤].

وبفقدان الامل في امكانية نمو الاشتراكية من ثورة ١٨٤٨ في الغرب أخذ هيرتسين وأوغاريوف يوجهان الاهتمام أكثر فأكثر إلى المشاعة الفلاحية، ويبحثان فيها عن بذور الاشتراكية. وفي مقالة « ذكرى هيرتسين » يتحدث لينين عن الاشتراكية المشاعية الفلاحية عند هيرتسين وأوغاريوف، فيبين انه لم يكن في هذه الآراء « درهم واحد من الاشتراكية »، وأنها عبّرت عن ثورية الديمقراطية البرجوازية الفلاحية، وأن « فكرة « الحق في الارض » و« توزيع الارض

---

(٢٢) أوغاريوف. مختارات اجتماعية سياسية وفلسفية، المجلد الأول، موسكو، ١٩٥٢، ص ٤٧٨.

(٢٣) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢١، ص ٢٦١.

(٢٤) المصدر السابق، ص ٢٥٦.

بالتساوي » ليست إلاّ صياغة للطموحات الثورية لدى الفلاحين الذين يناضلون من أجل الاطاحة التامة بالسلطة الاقطاعية والقضاء التام على الملكية الاقطاعية »[٢٥]. وقد تلقف « النارودنيون » (« الشعبويون »)[٢٦] فيما بعد الجوانب الضعيفة من آراء هيرتسين وأوغاريوف بخصوص الاشتراكية المشاعية الروسية.

ولكن هيرتسين راح في أواخر حياته يعيد النظر في تقييمه السابق الخاطىء للحركة العمالية في الغرب. وبدأ يولي اهتماماً أكبر للقضية العمالية، ولنشاط الأممية الأولى. وقد انعكس هذا في رسائله « إلى صديق قديم » (١٨٦٩). فإن هيرتسين، الذي قطع صلاته نهائياً مع باكونين واستنكر تكتيكه الفوضوي، لم يرفض استخدام الدولة لمصلحة الثورة والشعب. وبرغم كونه قد تحدث عن ضرورة « التوجه بالوعظ إلى العامل ورب العمل، إلى المزارع والبرجوازي »، فإنه لم يكن يعوّل على هذه الدعوة، بل على الثورة الاجتماعية التي ستطيح بمملكة الرأسمال. وقد رحب هيرتسين بترجمة أعمال ماركس إلى الروسية، وأسرّ إلى أوغاريوف: « كان باكونين السبب في كل عدائي للماركسية »[٢٧].

ماديتهما الفلسفية

وفي أوائل الاربعينات اتجه هيرتسين وبعده اوغاريوف نحو المادية والالحاد، وانخرطا في النضال ضد المثالية والصوفية في الفلسفة والعلوم الطبيعية. وقد لعبت نجاحات العلوم الطبيعية، التي كانا يتتبعانها بكل اهتمام ويعتمدان عليها، دوراً كبيراً في تكوّن آرائهما المادية والالحادية. كما وينبغي التنويه هنا بتأثير دراستهما النقدية للافكار المادية لدى اسلافهما من المفكرين الماديين الروس والاوروبيين، ولا سيما اطلاعهما على كتاب فويرباخ « جوهر المسيحية ».

طوّر هيرتسين واوغاريوف التقاليد المادية في روسيا، فعملا على الربط بين الفلسفة والاشتراكية، وداوا الهوة التي كانت قائمة بينهما، واعتبرا الاشتراكية القضية الرئيسية لفلسفة القرن التاسع عشر والفكرة المحورية الثورية في هذه الفلسفة. وفي ذلك يقول هيرتسين: « أما نحن فنمقت الثنوية. فالاشتراكية، في تصورنا، هي أكثر تطبيقات المنطق على الدولة حتمية وطبيعية »[٢٨]. وانطلاقاً من هذا المبدأ يطرح المفكران قضية رسالة الفلسفة أو العلم عامة، وأهميتهما بالنسبة لحركة المجتمع التقدمية. وبهذا الخصوص يرتدي مؤلف هيرتسين « السطحية في العلم » (١٨٤٢ - ١٨٤٣)

---

(٢٥) المصدر السابق، ص ٢٥٨.

(٢٦) سوف يأتي ذكرهم في أواخر هذا البند (المعرب).

(٢٧) هيرتسين. المؤلفات في ثلاثين مجلداً، المجلد ٣٠، الكتاب الأول، ص ٢٠١.

(٢٨) المصدر السابق، المجلد ٧، ص ٢٥٢.

أهمية خاصة، ففيه يقوم بنقد مبدئي للفلسفة المثالية، ويدين تجاهلها للطبيعة وللحياة الاجتماعية.

يصف هيرتسين المثاليين بأنهم أشبه بالمتسكعين في حقول العلم الخصبة، ويدافع عن القول بضرورة الانطلاق في العلم لا من القناعات المسبقة، بل من العالم الحقيقي، لا من «العقل الخالص» المزعوم، بل من الواقع الذي يشكل أصل كل معرفة، كل علم. فإن علماً، لا يعتمد على الطبيعة، ليس إلاّ «بحثاً سطحياً ضبابياً»، وتجلياً للغيبية والروحانية. فعقم المثاليين في مجال العلم انما ينبع من كونهم لا يشعرون «بالحاجة للخروج إلى الحياة»، يقنعون بالسراب، وينظرون إلى الظلال وكأنها هي الاشياء نفسها. وسيكون تطور العلم مضموناً اذا ترك بروجه العاجية، واندفع مع تيار الحياة الدافق. فعلى العلم والفلسفة ألاّ يتقوقعا في إطار الفكر المجرد، وإنما ينبغي عليهما أن يجدا الطريق الى التطبيق العملي. وهاجم هيرتسين الدوغمائية («البوذية»، كما يسميها) في العلم، فاعتبرها ظاهرة تسيء إلى العلم، وتجعله أسير الجمود، وتقتل نزعة الابداع والبحث عن الجديد.

ولم يكن هيرتسين يفهم الحقيقة على أنها شيء ثابت، جامد، وإنما اعتبرها عملية وسيرورة، وارتقاء من المعرفة الناقصة إلى معرفة أشمل وأعمق. وهو يؤكد، في هذا الاطار، على العلاقة الديالكتيكية بين الجوهر والمظهر، بين المضمون والشكل، بين العلة والمعلول.

وفي «رسائل حول دراسة الطبيعة» (١٨٤٤ - ١٨٤٥)، التي لقيت عالي التقدير من قبل لينين، يتابع هيرتسين تطوير الفلسفة المادية والديالكتيك. فهنا يطرح، وبصورة مباشرة، المسألة الفلسفية الجذرية، مسألة علاقة الفكر بالوجود، الوعي بالمادة، وينتقد المثالية لأنها تناقض حقائق الوقائع، «فتعتبر الطبيعة والتاريخ منطقاً تطبيقياً، بدلاً من أن ترى في المنطق تجريداً ذهنياً للطبيعة والتاريخ». ان المثاليين يستنتجون الوجود الواقعي من العدم، أو من «الوجود المحض»، أي من «العقل الخالص» من الفكر. ولكن القول بـ «الوجود المحض» أو «العقل المطلق» هو تلفيق باطل، «فليس ثمة عدم، وليس هناك وجود محض، وإنما وجود يتشكل ويتكامل في سيرورة سرمدية»[٢٩]. وليست مسيرة الفكرة المنطقية هي التي تتقدم على تطور الطبيعة الواقعي، كما يزعم المثاليون، بل على العكس، فالمنطقي لا يُعقل بدون الطبيعة أو قبلها، «وتطور الفكرة المنطقي يمر بنفس المراحل التي يمر بها تطور الطبيعة والتاريخ»[٣٠].

وفي مواجهة قول المثالية بأن العالم الموضوعي وميضٌ للفكرة المطلقة، أو العقل البحت، أو الاله السرمدي، يطرح هيرتسين المادية («الواقعية»)، التي تؤمن بالواقعية الموضوعية للاشياء الفردية،

---

(٢٩) هيرتسين. مختارات فلسفية، المجلد ١، موسكو، ١٩٤٦، ص ١٤٨.

(٣٠) المصدر السابق، ص ١٢٦.

وللطبيعة عامة، وبأن الطبيعة متقدمة على الانسان. فالانسان، بأحاسيسه وعواطفه ومداركه، يظهر نتيجة تطور مديد للمادة العضوية، من أبسط الاشكال وحتى أرقاها. ولم يكن الوعي موجوداً منذ الازل، بل هو نتاج للمادة، للدماغ.

واشتغل هيرتسين واوغاريوف بمسألة وحدة الوجود والفكر، فأكدا على فاعلية الفكر، مما يشكل اسهاماً ملحوظاً في تطوير المادية الفلسفية. وعلى غرار هيرتسين وقف اوغاريوف ضد المثالية الالمانية والنظريات الدينية الصوفية، ودافع عن رؤية العالم المادية.

العالم، عند اوغاريوف، مادي وغير محدود، يوجد دائماً في حركة سرمدية، في تغير دائب وتطور مستمر. وكمية المادة والحركة («القوة») تبقى هي نفسها في الطبيعة. «ووجود العالم في المكان هو أعم سمات العالم المرئي»[٣١]. وينبذ اوغاريوف الآراء القائلة بحرية الارادة. وعلى الرغم من أنه لم يتمكن من استيعاب ديالكتيك الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية، فقد رفض لاأدرية كانط وأتباعه.

وتتميز نظرية المعرفة عند هيرتسين وأوغاريوف بمنحاها المادي. فهما يعتبران الحواس البشرية، التي تتفاعل مع الاشياء الخارجية، منطلقاً للمعرفة. والعقل يتلقى الانطباعات عن الاشياء الخارجية، ليحولها الى مفاهيم وأفكار. ولكن كون التجربة، أو الادراك الحسي، مصدراً للمعرفة لا يعني مطلقاً أن عقلنا سلبي. ففي عملية المعرفة يلعب دوراً نشيطاً كل من الجانبين التجريبي والذهني، الحس والعقل، التحليل والتركيب: «التجريب والتعقل درجتان ضروريتان، يقينيتان وواقعيتان، لمعرفة واحدة. فليس التعقل إلا تجريباً متطوراً، راقياً. والتعقل والتجريب لا يجديان نفعاً إذا عورضا أحدهما بالآخر معارضة متطرفة ومجردة، تماماً مثلما لا ينفع تحليل بدون تركيب، أو تركيب بدون تحليل. وإن التجريب، في تطوره الصحيح، يجب أن ينتقل بالتأكيد الى تعقل، وكل تعقل سيكون ضرباً من المثالية الفارغة اذا لم يقم على التجريب»[٣٢]

إن معيار الحقيقة، عند هيرتسين وأوغاريوف، هو العقل تارة، والوجود والفكر تارة أخرى. ولكنهما اقتربا من القول بأن الانسان ليس كائناً مفكراً فحسب، بل وكائن فاعل أيضاً، ولذا «فإن نشاطه هو وحدة حية للنظر والعمل»[٣٣].

ويعتبر هيرتسين وأوغاريوف أن التطور الناجح للفلسفة وللعلوم الطبيعية يتطلب وحدة وثيقة

(٣١) أوغاريوف. مختارات اجتماعية سياسية وفلسفية، المجلد ٢، ص ١٥٥.
(٣٢) هيرتسين. مختارات فلسفية، المجلد ١، ص ٩٥.
(٣٣) هيرتسين. المؤلفات في ثلاثين مجلداً، المجلد ٣، ص ٧١.

بينها . فالفلسفة ، كما يقول هيرتسين ، تغرق في التجريدات العارية اذا ابتعدت عن العلوم الطبيعية ؛ والعلوم الطبيعية ، بدون الفلسفة ، تضيع في الوقائع ، وتتحول الى مورفولوجيا وصفية .

وفي أعمالها الأدبية طوّر هيرتسين وأوغاريوف الافكار الديمقراطية الثورية والمادية ، وناضلا ضد نظريات « الفن الخالص » المثالية ، ودافعا عن عقائدية الفن وواقعيته وشعبيته . « فالأدب بالنسبة لشعب ، محروم من الحرية الاجتماعية ، هو المنبر الوحيد ، الذي من فوقه يرغم على سماع صوت امتعاضه وضميره »[٣٤] .

الديالكتيك - « جبر الثورة »

كان هيرتسين وأوغاريوف مفكرين ديالكتيكيين . فقد قدرا عالياً ديالكتيك هيراقليطس وأرسطو وبرونو وهيغل خاصة ، وأشادا بالافكار الديالكتيكية التي طرحها تطور العلوم الطبيعية . ان الطبيعة ، عندهما ، لا تحب الركود ، فكل جامدٍ هالكٌ لا محالة . وحياة الطبيعة تقوم في تطورها المستمر ، الذي يشكل عصبها الحي . وهذا التطور يتم في الزمان والمكان ، وهو أصيل أصالة المادة .

وفي « أحاديث مع الشباب » (١٨٥٨) يدافع هيرتسين عن قانون حفظ المادة والحركة في الطبيعة ، ويسوق الامثلة على انتقال المادة من حالة الى أخرى ، وانتقال حركتها من شكل الى آخر . وهو يصف هذا القانون بأنه « أعظم قوانين الطبيعة » ، واكتشاف علمي رائع ، لا يؤكد فقط صحة المبدأ المادي في مصونية المادة والحركة ، بل والقول بأن « العوالم تتولد باستمرار » ، و« أن ثمة عوالم توجد الآن ، وأخرى تتكون ، وثالثة تزول »[٣٥] .

ويصف هيرتسين هيراقليطس بأنه مفكر عبقري ، ويؤكد « أننا في الحقيقة ننظر الى الاشياء على الطريقة الهيراقليطية » ، فليس الحي ، كل حي ، إلاّ « تخمراً سرمدياً » ، والاشياء جميعها تتفاعل وتتغير أبداً . وليس التطور ، في رأي هيرتسين ، عملية سلسة ، بل يتم عبر صراع الاضداد . « فالصراع قانون الحي ، قانون التطور » . وينتهي صراع الأضداد بنفي أحد الجانبين وغلبة الآخر . وبدون النفي لا تقوم حياة ولا تطور ولا تقدم . ولكن نفي الجديد للقديم يأخذ بعين الاعتبار منجزات وايجابيات الماضي وأهميتها بالنسبة للحاضر والمستقبل ، والاّ فقد التاريخ معناه ، فخلال التطور لا يزول إلاّ الباطل ، العتيق والتافه .

وكان هيرتسين وأوغاريوف يريان في الديالكتيك « جبر الثورة » ، أي دليلاً على ضرورة

---

(٣٤) المصدر السابق ، المجلد ٧ ، ص ١٩٨

(٣٥) المصدر السابق ، المجلد ١٣ ، ص ٥٣

التحولات الثورية. « ان الثورة هي ما يجمع بين النظرية والممارسة خلال النفي. وليس النفي في الثورة أمراً شخصياً أو شاذاً، ليس اعتباطاً أو انحرافاً، بل حرب شعواء ضد القديم، ينتصر فيها الجديد »[٣٦]. وقد نوّه هيرتسين وأوغاريوف بوجود تناقض بين المبادىء الديالكتيكية في فلسفة هيغل وبين منظومته، وأخذا على هيغل أنه توصل إلى استنتاجات محافظة من ديالكتيه، وذلك بهدف الابقاء على الملكية الدستورية. وأكد المفكران على أن الديالكتيك مدعو لقرن الفلسفة بالاشتراكية، وللبرهنة على حتمية الاطاحة بالتسلط القيصري والقنانة في روسيا وبالنظام البرجوازي في الغرب، ولتبيان ضرورة الثورة الاشتراكية التي ستؤدي الى سيادة النظام الاشتراكي. « فالعصر الحديث يتطلب القيام بانقلاب ثوري في واقع الاحداث »، لأن العالم الاجتماعي المعاصر عالم لا معقول، عالم لا يتفق مع مصالح الشعب الاساسية، عالم لا بدّ من تجديده. وهذا التجديد هو مهمة الاشتراكية.

إن برهنة هيرتسين وأوغاريوف على ضرورة الانقلاب الثوري، والدعاية الاشتراكية التي قاما بها، قد لعبتا دوراً كبيراً في الاعداد للثورة الروسية. وبهذا الخصوص يشير لينين الى « أن الاخلاص للثورة والتفاني في سبيلها والدعاية الثورية في صفوف الشعب لا تذهب هباء، حتى ولو فصلت عقود كاملة بين البذر والحصاد »[٣٧].

وقد أشاد لينين بفلسفة هيرتسين الذي « استطاع، في ظروف روسيا الاقطاعية في أربعينات القرن التاسع عشر، أن يرتفع الى مستوى أعظم مفكري عصره. لقد استوعب ديالكتيك هيغل، وأدرك أنه « جبر الثورة »، واقتفى أثر فويرباخ في تجاوز هيغل باتجاه المادية. فإن أولى « رسائله حول دراسة الطبيعة »، رسالة « التجربة والمثالية » التي كتبت عام ١٨٤٤، تبين لنا أن هيرتسين كان مفكراً يقف، وحتى يومنا هذا، فوق مستوى علماء الطبيعة التجريبيين الحاليين، فوق جمهرة فلاسفة اليوم المثاليين ونصف المثاليين. لقد قارب هيرتسين المادية الديالكتيكية، ولكنه توقف دون المادية التاريخية »[٣٨].

لقد ترك هيرتسين وأوغاريوف أثراً عميقاً على الحركة التحررية الثورية، وعلى مسيرة الثقافة الروسية، وتطور الافكار الثورية والفلسفة المادية والديالكتيك. وجاءت تركتهما الفكرية الثرية اسهاماً جدياً في اغناء كنوز الثقافة العالمية.

---

(٣٦) المصدر السابق، المجلد ٢٠، ص٦٠٣.
(٣٧) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢١، ص ٢٦١.
(٣٨) المصدر السابق، ص٢٥٦.

آراء البتراشفة الفلسفية والاجتماعية

في تطور الفكر الفلسفي والاجتماعي السياسي بروسيا لعب دوراً كبيراً أنصار بيلينسكي وهيرتسين من البتراشفة ـ أعضاء حلقة بتراشيفسكي: **ميخائيل بتراشيفسكي** (١٨٢١ ـ ١٨٦٦) **ونيكولاي سبيشنيف** (١٨٢١ ـ ١٨٨٢) **ونيكولاي غريغورييف** (١٨٢٢ ـ ١٨٨٦) **وديمتري أخشاروموف** (١٨٢٣ ـ ١٩١٠) **ونيكولاي كاشكين** (١٨٢٩ ـ ١٩١٤) وغيرهم.

نشط البتراشفة عام ١٨٤٨ أوائل عام ١٨٤٩. وفي نيسان (أبريل) ١٨٤٩، وبناء على اخبارية من أحد المندسين، قبضت الحكومة القيصرية على أعضاء الحلقة، وحكمت على كثير منهم بالاعدام رمياً بالرصاص، وان كان الحكم قد خفف، في اللحظة الأخيرة، إلى «الاعدام المدني»، ثم الى الاشغال الشاقة.

لم تكن حلقة البتراشفة متجانسة، فقد كان فيها جناحان: ثوري ومعتدل. وكان بتراشيفسكي وسبيشنيف وغريغورييف وفيلبيوف وكاشكين وأخشاروموف من أنصار الجناح الأول، في حين كان بيكليميشيف ولامانسكي والأخوان مايكوف من الجناح الثاني، الذي عوّل أنصاره على التنوير والاصلاحات الفوقية.

عمل الجناح الديمقراطي الثوري في جماعة البتراشفة على الاطاحة بالقنانة والقيصرية في روسيا، واقامة جمهورية ديمقراطية، وتحقيق الاشتراكية. ولذا اتجه هؤلاء نحو إعداد الشعب والجنود للانتفاضة، دون أن يرفضوا استخدام الاصلاحات. ودعا البتراشفة الى الانتفاع المتساوي بالارض وإلى التملك العام للأراضي وللمؤسسات الصناعية. ووقفوا ضد العنصرية والشوفينية والعصبية القومية والكولونيالية والاستعمار. ودانوا الملكية الخاصة الكبيرة، وفوضى الانتاج، واضطهاد الانسان للانسان، ليعلنوا أنفسهم أنصاراً لأفكار فورييه الاشتراكية، فأقاموا على شرفه الامسيات، وكتبوا عنه المقالات وألقوا الخطب. ولكن البتراشفة الثوريين يتميزون عن فورييه بأنهم يعترفون بالصراع الطبقي وبتحرك الجماهير الثوري، ويعلقون على الشعب أكبر الآمال في تحقيق الاشتراكية، ويدعون إلى السلطة الشعبية. ومع ذلك لم يستطيعوا تخطي الاشتراكية الطوباوية.

عرض البتراشفة آراءهم الفلسفية والاجتماعية السياسية في «قاموس الكلمات الاجنبية» لبتراشيفسكي (١٨٤٥ ـ ١٨٤٦) و«رسائل الى خايتسكي» لسبيشنيف (١٨٤٧) و«مقالات عن مهمات العلوم الاجتماعية» لكاشكين (١٨٤٨).

ينعت «القاموس» المذاهب المثالية بـ«الميتافيزيقا»، التي تعتمد على «فرضيات متعذرة على البرهان»، والتي تخضع جوهر الاشياء «وبشكل مسبق، الى منطق الفكر، لا الى قوانينها

الطبيعية ». أما الماديون فقد « نظروا في كل من المادة والروح، وتأكد لهم أنه ليس هناك شيء في العالم غير المادة »[٣٩]. والطبيعة سيرورة مادية، واحدة من حيث المضمون، متنوعة من حيث الشكل، تتم وفقاً لقوانينها الداخلية الضمنية. وتشهد الطبيعة والمجتمع تغيراً وتطوراً دائباً، واستبدالاً مستمراً لأشكال بأخرى.

وتنطلق المعرفة من الاحاسيس، التي لا تقوم بدونها أية معرفة. وان ادراك الواقع واكتشاف الحقيقة عملية تدريجية، تتم تبعاً لتطور العلوم، وتجري بواسطة التحليل والتركيب، ولا تعرف حداً أو نهاية. أما معيار الحقيقة فهو التجربة والعقل. وصحيح أن أشياء كثيرة في العالم لم تُعرف بعد، ولكنه ليس فيها شيء خارق، متعذر على الادراك. وأشار سبيشنيف وآخرون الى العلاقة بين المثالية والدين، ليؤكدوا أنه « ليس في الكون كله أي مطلق، بل هناك فقط قوى مشروطة الى هذا الحد أو ذاك. وليس هناك من اله أو آلهة، بل فقط موجودات غير مطلقة »[٤٠]، أي مادية.

وكان البتراشفة الماديون يعتبرون أن الدين ليس فقط نتيجة لجهل البشر، وانما هو أيضاً « نظرة الى العالم، تتفق مع درجات معينة من تطور الشعوب العقلي»[٤١]. وفي « مقالات حول مهمات العلوم الاجتماعية » برهن كاشكين على خطل التعاليم الدينية القائلة بخلق العالم وتسيير العناية الالهية له. فإن وجود البؤس والظلم والمعاناة حجة دامغة ضد التصورات حول حكمة الاله وحبه للانسان ورأفته به، هذا اذا سلمنا بأنه موجود. وأكد سبيشنيف، الذي كان يسمي نفسه شيوعياً، أن الاله المسيحي هو على شاكلة الانسان، وقد اسقطت عنه كافة الصفات الجسمانية وأبقيت له خواص ووظائف وأفعال، دعيت بـ « النفس ».

لقد دخل البتراشفة تاريخ الفكر الفلسفي والاجتماعي الروسي دعاةً متحمسين لأفكار الاشتراكية الطوباوية، وكان بعضهم أنصاراً للرؤية المادية. وقد قال عنهم هيرتسين: « كان البتراشفة اخوتنا الصغار، مثلما كان الديسمبريون اخوتنا الكبار »[٤٢].

تشيرنيشيفسكي
نشاطه وآراؤه الثورية

كان **نيكولاي تشيرنيشيفسكي** (١٨٢٨ - ١٨٨٩) زعيم الحركة الديمقراطية الثورية الروسية

(٣٩) مختارات من أعمال البتراشفة الفلسفية والاجتماعية السياسية، موسكو، ١٩٥٣، ص ١٢٦.
(٤٠) المصدر السابق، ص ٤٩٦.
(٤١) المصدر السابق، ص ٢٢١.
(٤٢) هيرتسين. المؤلفات في ثلاثين مجلداً، المجلد ١٠، ص ٣١٨.

وملهمها الفكري في العقدين السادس والسابع من القرن التاسع عشر. كان فيلسوفاً مادياً حازماً واشتراكياً طوباوياً كبيراً وناقداً أدبياً بارزاً، دشن وأصحابه مرحلة جديدة في تطور الفلسفة الديمقراطية الثورية والمادية الروسية.

على الصعيد الاجتماعي السياسي نشط تشيرنيشيفسكي ورفاقه أبان التحضير لإصلاح ١٨٦١ والقيام به. وكان النظام الاقطاعي في تلك الأيام يتداعى من كافة الجوانب. فقد انهزمت روسيا في حرب القرم. وبدأت تتنامى يوماً بعد يوم الحركة الفلاحية الجماهيرية، وراح يتشكل وضع ثوري. ونشب صراع حاد بين الديمقراطيين الثوريين بزعامة تشيرنيشيفسكي وبين ملاك الاقنان والليبراليين.

ولد تشيرنيشيفسكي في عائلة قسيس بمدينة ساراتوف. وتلقى علومه في دار اللاهوت، ومن ثم في جامعة بطرسبرغ (١٨٤٦ - ١٨٥٠). ومنذ سنوات الدراسة الجامعية كان يتتبع الحياة السياسية والفكرية في روسيا والغرب، ويهتم بنشاطات بيلينسكي وهيرتسين، ويدرس أعمال هيغل وفويرباخ وفورييه وغيرهم من المفكرين الاوروبيين. وقد عمل، بعد تخرجه من الجامعة، مدرساً في ثانوية ساراتوف (١٨٥١ - ١٨٥٣)، حيث راح يبث في تلامذته روح الحقد على الانظمة السائدة في روسيا. وانتقل عام ١٨٥٣ الى بطرسبرغ، فعمل فترة من الزمن في مجلة «أوتيتشيستفينيه زابيسكي» («مذكرات وطنية»)، ثم ترأس تحرير مجلة «سوفريمينيك» («المعاصر»)، التي نشر فيها كثيراً من نتاجه الفلسفي والاجتماعي والنقدي الأدبي. وكانت مشاركته في النضال الفكري ضد القيصرية والليبرالية الاقطاعية البرجوازية، ودفاعه عن مصالح الكادحين الجذرية، وادانته للنهب الفظيع الذي تم في ظل اصلاح عام ١٨٦١، ودعوته لافكار الثورة الشعبية والمادية والالحاد، واعداده للمنشورات السرية، وراء ما تعرض له من اضطهاد وتنكيل وملاحقة، مارستها الحكومة ضد المعسكر الديمقراطي الثوري عامة، وضد مفكرنا خاصة.

ففي عام ١٨٦٢ القي القبض عليه، وزج به في سجن قلعة بتروبافلوفسكايا [٤٣]، وحكم عليه عام ١٨٦٤ بالاشغال الشاقة لمدة سبع سنوات، وبالنفي الى سيبيريا لأجل غير مسمى. وقد أمضى في المنفى السيبيري ما مجموعه تسعة عشر عاماً. ولكن كافة محاولات الحكومة القيصرية لتحطيم ارادته ودفعه لتوسل الرحمة باءت بالفشل الذريع. وفي عام ١٨٨٣، وبوساطة من أقربائه، نقل الى استراخان، وسمح له، قبيل وفاته بعدة أشهر، بالعيش في مسقط رأسه بساراتوف.

وفي قلعة بتروبافلوفسكايا كتب تشيرنيشيفسكي رواية «ما العمل؟»، التي لعبت دوراً بارزاً في

---

(٤٣) في بطرسبرغ (لينينغراد حالياً) (المعرب).

تشكل الايديولوجية الثورية لدى الشبيبة في روسيا وخارجها. فإن أجيالاً عديدة من الثوريين تذكر، وببالغ الامتنان، هذه الرواية التي ساعدتها على الانتقال الى طريق النضال الثوري. صحيح أنه لم يُتَح لتشيرنيشيفسكي ورفاقه تحقيق أحلامهم في تأجيج الانتفاضة الشعبية، وأن الرجعية المدعومة من طرف الامبريالية قد انتصرت على الثوريين، ولكنهم «كانوا رجالات عصرهم العظام حقاً. فكلما ابتعدنا عن ذلك العصر تبدت لنا عظمتهم أجلّ وأسطع، وسلمنا بتفاهة وحقارة اصلاحيي تلك الأيام الليبراليين»(٤٤)

لقد ترك تشيرنيشيفسكي، بتفاني نضاله وصلابة قناته، أثراً خالداً في الحركة التحررية الروسية. وقد طوّر الافكار الديمقراطية الثورية والفلسفية والاجتماعية والادبية التي خلفها سابقوه ـ بيلينسكي وهيرتسين وأوغاريوف. واعتبره لينين ديمقراطياً ثورياً بارزاً، وسلفاً عظيماً للحركة الاشتراكية الروسية، كان الاكثر اقتراباً من الاشتراكية العلمية. وكان داعية نشيطاً للمادية الفلسفية المتكاملة، وفيلسوفاً ديالكتيكياً، وخصماً عنيداً لكافة أشكال المثالية والصوفية والرجعية.

ماديته الفلسفية

تبنى تشيرنيشيفسكي الوجهة المادية في الفلسفة ودافع عنها بثبات وحزم. وقد جاءت أعماله، وخاصة «العلاقات الجمالية بين الفن والواقع» (١٨٥٥) و«مقالات عن الحقبة الغوغولية في الادب الروسي»(١٨٥٥ ـ ١٨٥٦) و «نقد القناعات الفلسفية المسبقة المناوئة للملكية المشاعية» (١٨٥٨) و«المبدأ الانتروبولوجي في الفلسفة» (١٨٦٠) و«طابع المعرفة البشرية» (١٨٨٥)، مساهمة قيمة في تطوير النظرية الطليعية، في اغناء التقاليد المادية والديالكتيكية في روسيا.

وقد توصل تشيرنيشيفسكي من دراسته للحياة الفكرية وتياراتها الى القول بأن الصراع الحاد بين الاتجاهات والاحزاب المختلفة لا يتم في ميدان السياسة وحدها، بل ويجري في الفلسفة والسوسيولوجيا والاقتصاد السياسي وعلم الجمال. وأشار الى ارتباط السياسة بالفلسفة والاقتصاد السياسي وغيرهما، وأدرك تأثير الآراء السياسية على تطور الفكر الفلسفي والاقتصادي والجمالي والاخلاقي. وكان يرى أن انتماء المفكر الى هذا أو ذاك من الاحزاب المتصارعة في المجتمع سيترك طابعه على أعماله وسينعكس فيها. «فإن النظريات السياسية، بل وكافة المذاهب الفلسفية، تتشكل دوماً تحت التأثير القوي للوضع الاجتماعي الذي تظهر في ظله. فقد كان كل من الفلاسفة ممثلاً لأحد الاحزاب السياسية المتصارعة من أجل السيادة في المجتمع الذي ينتمي اليه هذا الفيلسوف»(٤٥).

(٤٤) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٠، ص ١٧٩.

(٤٥) تشيرنيشيفسكي. المؤلفات الكاملة، المجلد ٧، ص ٢٢٣.

وسخر تشيرنيشيفسكي من الكتّاب الذيـن يحاولـون اثبـات ضرورة ابتعـاد الفلاسفـة وعلماء الاقتصاد والاجتماع عن السياسة، ويعرضون أبحاثهم على أنها مستقلة عن الاحزاب السياسية المتصارعة. وقد وضع فلسفته في خدمة الديمقراطية الثورية، وكرسها للنضال الصلب ضد التيارات الفكرية المعادية للشعب. وكان يرى أن الفلسفة مدعوة لحل مشاكل العالم العامة وقضيـة علاقة الفكر بالوجود، الروح بالمادة، ومسألة الارادة البشرية، وخلود النفس، وما اليها. وقام بمراجعة نقدية لمثالية كانط وشيلينغ وهيغل وبرودون، والفلاسفـة الوضعيين كـونـت وميـل وكـاربنتر، والمفكرين الصوفيين أمثال يوركيفتش. واعتبر تشيرنيشيفسكي نفسه نصيراً للاتجاه الفلسفي الذي يمثله الفلاسفة الماديون لوقيبوس وديمقريطس ولوكـريتيـوس وهـولبـاخ وديـدرو وفـويـربـاخ وبيلينسكي وهيرتسين.

الطبيعة، عند تشيرنيشيفسكي، توجد مستقلة عن الوعي، وتتقدم على كل وعي. والنظر الى الطبيعة يجب أن يكون «على النحو الذي تمليه الكيميـاء والفيزيولوجيا والعلوم الطبيعية الاخرى. ومن العبث البحث في الطبيعة عن أفكار، ففيها المادة غير المتجانسة، المتنوعة كيفياً، تتصادم فـتبدأ حياة الطبيعة»[٤٦]. ومفهوم المادة يشتمل على كافة تنوعات العالم الفيزيائي وتجلياته. والاجسام في الكون توجد دائماً في تفاعل مستمر.

والزمان والمكان هما الشكلان الاساسيان لوجود المادة، «فمفهوما الحركة والمادة يختفيان تلقائياً من ذهننا حالما ننزع عنهما مفهومي الزمان والمكان»[٤٧]. والمادة والحركة مصونتان، لا تفنيان. فإن ما يجري هو فقط انتقال المادة من حالة الى أخرى، بحيث تبقى كمية المادة والحركة («القوة») هي ذاتها. وبيّن تشيرنيشيفسكي، في مقدمته وتعليقاته على كتاب كاربنتر «الطاقة في الطبيعة»، خطل المزاعم المثالية الميتافيزيقية حول «الموت الحراري للكون»، ليؤكد أن الحركة لا تنفصم عن المادة، وأنها تتحول من شكل الى آخر، وليس لهذا التحول بداية ولا نهاية.

وطوّر تشيرنيشيفسكي، اعتماداً على معطيات الفيزيولوجيا والكيمياء والانتروبولوجيا، فكرة «وحدة الكائن البشري»، التي «لا ترى في الانسان أية ازدواجية أو ثنوية»، فهو يتكون من جوهر مادي واحد، من «طبيعة فقط»، وكل نشاطه الروحي نتاج للجوهر المادي في مرحلة معينة من تطوره.

وعالج تشيرنيشيفسكي نظرية المعرفة من مواقع المادية. فقد كان عنيفاً في انتقاده لريبية هيوم

---

(٤٦) المصدر السابق، المجلد ٢، ص ١٥٤.

(٤٧) المصدر السابق، المجلد ١٠، ص ٧٢٩.

ولاأدرية كانط. فأصل المعرفة، عنده، هو التجربة والاحاسيس التي تعكس تأثير الاشياء الخارجية. « وتتطلب طبيعة الاحاسيس وجود عنصرين للفكرة، متحدين في فكرة واحدة. فلدينا، أولاً، الجسم الخارجي الذي يثير الاحساس، وثانياً الكائن الذي يشعر بحدوث الاحساس فيه. وعندما يشعر الكائن بهذا الاحساس فإنه يحس بحالة معينة؛ وعندما يحس بحالة جسم خارجي ما يحدثه بالطبع، الاحساس بالجسم نفسه »[٤٨].

وفي مرحلة معينة من تطور الحياة العضوية يتحول الاحساس الى وعي. والحيوانات، هي الاخرى، تتمتع بعناصر أولية من الوعي، الذي يبلغ عند الانسان أرقى أشكاله تطوراً. والانسان قادر على معرفة العالم المحيط، واكتشاف ظواهر وقوانين جديدة فيه، وسبر أغوار الاشياء واستجلاء أسرارها.

ولكن مادية تشيرنيشيفسكي انطوت على بعض عناصر النزعة الانتروبولوجية. فهو لا ينظر الى الانسان جملة من العلاقات الاجتماعية التاريخية، بل يرى فيه أسمى تجليات الطبيعة. وقد تجلت محدودية نظرته الانتروبولوجية في تحليله للعلاقات الاجتماعية. ففي دراسته للصراع الطبقي حاول أحياناً استخلاصه من خصائص الطبيعة البشرية. وقد أشار لينين الى محدودية المبدأ الانتروبولوجي في فلسفة تشيرنيشيفسكي وفويرباخ. ولكن تشيرنيشيفسكي استطاع، في أغلب كتاباته، تخطي الوجهة الانتروبولوجية، ولا سيما في حديثه عن الانتماء الطبقي والصراع الاجتماعي، وتفنيده للنظريات العنصرية والمالتوسية، وطرحه لمسألة الثورة الاجتماعية. بيد أن المبدأ الانتروبولوجي قد ساعده في دحضه لقول المثالية واللاهوت بالمنشأ الالهي للانسان، وفي دفاعه عن الانسان العادي، حريته ومصلحته.

ودافع مفكرنا بحماس عن الموضوعة الهيغلية القائلة بأن الحقيقة لا يمكن أن تكون مجردة، وإنما هي ملموسة دوماً، مشروطة بالمكان والزمان والظروف. ونوّه بأن تصوراتنا عن الاشياء الخارجية غالباً ما تكون صحيحة، فهي انعكاسات خاصة لهذه الاشياء. وعلى الرغم من أن المعرفة البشرية نسبية، وأن الحقيقة لا تتكشف للناس دفعة واحدة، فإن الحس والعقل يعطيان، مع ذلك، تصوراً صحيحاً عن العالم. وقد نعت بـ « الهذر السفسطائي الفارغ » زعم الريبيين بأن الانسان لا يعرف إلاّ تصوراته الذاتية عن الاشياء، فلا يدرك الاشياء الخارجية نفسها.

وانتقد تشيرنيشيفسكي كانط والفلاسفة الوضعيين لنزعتهم اللاأدرية والذاتية. وكان محقاً في قوله أن اللاأدريين لا يحسنون استنباط المعرفة البشرية من أصلها الموضوعي، من المادة المتطورة.

---

(٤٨) المصدر السابق، المجلد ٧، ص ٢٨٠.

وفي مجال طرحه لمسألة يقينية المعارف كانت مآثر مفكرنا الكبيرة بحثه عن معيار الحقيقة في حياة البشر العملية. « فإن الممارسة، التي هي المحك الثابت لأية نظرية، يجب أن تكون مرشدنا هنا أيضاً »(٤٩). وكان لادراجه الممارسة البشرية في نظرية المعرفة أهمية مبدئية عميقة بالنسبة للنظرية الفلسفية التي تبين ضرورة التحويل الثوري للمجتمع.

وأكد تشيرنيشيفسكي على أن المعارف النظرية يجب أن تخدم الحياة العملية. ونوّه بالأهمية الكبيرة للنظرية العلمية، فبدونها لا يمكن للحركة الثورية أن تنمو وتقوى، وألحّ - شيمة الديمقراطيين الثوريين الروس الآخرين - على قيمة الحل الصحيح للمسائل النظرية، « فالباطل النظري سيؤدي لا محالة الى الضرر العملي »(٥٠).

الديالكتيك

سار تشيرنيشيفسكي على خطى بيلينسكي وهيرتسين في معالجة الديالكتيك وتطويره. وكان يعتبر الديالكتيك الهيغلي أهم انجاز للعلوم الفلسفية في العصر الحديث، وسلاحاً فعالاً ضد الرجعية والركود. ومع ذلك وجّه - شأن بيلينسكي وهيرتسين - نقداً حاداً للاستنتاجات المحافظة التي استخلصها هيغل من فلسفته، حيث قدم أحياناً المنهج الديالكتيكي قرباناً على مذبح منظومته الفلسفية.

ومن القول بالتطور الصاعد، بتبدل الاشكال العتيقة بأشكال جديدة أكثر تقدماً، توصل تشيرنيشيفسكي الى استنتاجات ثورية. فقد استخدم الديالكتيك لاقامة البرهان النظري على حتمية الصراع الطبقي والثورة الشعبية وتحقيق المثل الاشتراكية والتقدم التاريخي عموماً. ولقد فهم التطور على أنه تطور داخلي ذاتي. فالحياة « استقطاب » أو « تفرع » للقوى، يشكل مصدر الحركة الدائمة والتطور المستمر. والحركة خاصية ملازمة داخلياً للأجسام، تولد تطورها الذاتي. وكان يعتبر العمليات الكيميائية، مثلاً، تحولاً للتغيرات الكمية الى كيفية، فاقترب بذلك من التفسير الذي أعطاه انجلس. كما نظر الى العمليات البيولوجية من زاوية تطور الطبيعة الحية وانتقالها من الاشكال الدنيا الى العليا، من البسيط الى المعقد وقدّر عالياً داروين، ولكنه رفض الافكار المالتوسية في مذهبه.

والتطور الاجتماعي يجري في خط متعرج، ويتم من خلال الصراع العنيف بين الفقراء والاغنياء المحرومين والمالكين. والانقسام الى طبقات نتاج لتوزيع الثروات الاقتصادية توزيعاً غير متكافىء.

(٤٩) المصدر السابق، المجلد ٢، ص ١٠٢.

(٥٠) المصدر السابق، المجلد ٣، ص ٢٢٤.

وقد وصل تشيرنيشيفسكي بفكرة الصراع الطبقي الى الاقرار بقانونية الاستعاضة عن الاشكال العتيقة البالية من التنظيم الاجتماعي بأشكال جديدة، والى المطالبة بالثورة الشعبية للقضاء على اللامساواة السياسية والاقتصادية، ولتصفية استغلال الانسان للانسان، ولاقامة الاشتراكية. وقد أشار لينين بهذا الخصوص الى أن مؤلفات تشيرنيشيفسكي تعبق بالصراع الطبقي.

وقد أولى تشيرنيشيفسكي أهمية كبيرة لقانون نفي النفي في التطور الاجتماعي. ففي «نقد القناعات الفلسفية المسبقة المناوئة للملكية المشاعية» كان ماهراً في تطبيق هذا القانون الديالكتيكي واستخدامه لاثبات ضرورة استبدال شكل للملكية بآخر، وحتمية انتصار الشكل الجماعي من الملكية على شكلها الخاص. وبرهن الفيلسوف على أنه ليس من الضروري أن أي تطور عبر نفي النفي يمر بكل مراحل النفي، فقد تأتي خلال التطور ظروف، تلغي المرحلة المتوسطة في النفي أو تختصرها الى الحد الادنى. ومن ذلك أنه يمكن لروسيا، التي ما تزال المشاعية الفلاحية قائمة فيها، أن تنتقل، بعد الثورة الديمقراطية، من القنانة الى الاشتراكية، دون المرور بمرحلة التطور الرأسمالي المضنية. ولكن نظرة تشيرنيشيفسكي هذه كانت تعاني من الطوباوية.

آراؤه الجمالية

طور تشيرنيشيفسكي المبادىء الجمالية التي صاغها بيلينسكي: شعبية الفن ورسالته الاجتماعية وعقائديته. وقد شن هجوماً عنيفاً على نظرية «الفن للفن» و «الفن الخالص» وغيرها من النظريات المثالية الرجعية. «فإن فكرة «الفن للفن» غريبة في زماننا غرابة فكرة «الثروة للثروة» و«العلم للعلم» وما اليها. وان الاعمال البشرية يجب أن تسخر كلها لخير الانسان، اذا أريد لها ألاّ تكون فارغة وعميقة. فالثروة موجودة لكي يستغلها الانسان، والعلم موجود ليكون مرشداً له. وعلى الفن، هو الآخر، أن يعود بالمنفعة الاجتماعية، لا أن يقتصر على المتعة العقيمة»[٥١].

ثم إن الفن لا يتولد عن المتطلبات الجمالية المجردة وحدها، بل يظهر، وبالدرجة الأولى، بسبب الحاجات الاجتماعية. فإن ما يأتي بالفن الى الوجود هو الظروف التاريخية لحياة الشعب العملية. وأن القول بالواقع منطلقاً للفن يشكل حجر الزاوية في مذهب تشيرنيشيفسكي الجمالي المادي. فهو يرى أن مهمة الكاتب أو الفنان هي التصوير الصادق والشامل لأهم النزعات والاتجاهات التاريخية في الحياة، وذلك بهدف اذكاء عزم القارىء لاعادة بناء الواقع على أسس أكثر معقولية.

ولكن التصوير الواقعي للحياة يجب ألاّ يكون نسخاً طبيعياً، وإنما هو استعادة ملامح الواقع النموذجية في صور نموذجية. فإن مهمة الفن أشمل وأبعد من مجرد تصوير الواقع. انه مدعو أيضاً

(٥١) المصدر السابق، المجلد ٢، ص ٢٧١.

لتفسير الحياة، ولبث الافكار التقدمية في أوساط الشعب، ولتربية الناس بروح المثل الانسانية، وللنضال ضد الآراء الرجعية.

وبالاضافة الى تصوير الحياة وتفسيرها يطرح تشيرنيشيفسكي أمام الفن مهمة ثالثة، هي تقييم ظواهر الحياة. ولكن في العمل الفني الحقيقي لا تتحقق هذه الوظائف منفصلة احداها عن الأخرى، بل تنصهر في كل واحد، هو هدف الفن، المدعو للخروج إلى الحياة وتقييمها، لنفي القديم وترسيخ الجديد. ومن هنا يلزم أن على الفن أن يكون عميقاً في عقائديته. وبما أن الفنانين أنفسهم ـ شأنهم في ذلك شأن الفلاسفة والاقتصاديين والمؤرخين وغيرهم ـ يتأثرون بهذه أو تلك من الافكار السياسية، فإن الفن يكون دوماً ذا نزعة معينة، فيروّج اما لأفكار تقدمية أو لأفكار محافظة ورجعية، وذلك تبعاً للاتجاه الذي ينتمي الفنان اليه وللفئة الاجتماعية التي يتعاطف معها. وعلى هذا يكون التحيز حتمياً في الفن: «لا يمكن للأدب الاّ أن يكون خادماً لهذا الاتجاه الفكري أو ذاك. فإن أنصار نظرية الفن الخالص... كانوا دوماً يستخدمون هذه النظرية لتغطية صراعهم ضد الاتجاهات الادبية التي تروق لهم، أملاً في تسخير الأدب لاتجاه آخر، يرضي أذواقهم»[٥٢].

يزعم المثاليون أن الجمال الحقيقي اما غير موجود في الحياة، أو لا يصادف فيها إلاّ نادراً، بشكل سريع وخاطف، ولذا فإن الفن مدعو للتعويض عن غياب الجمال في الواقع، وبذا يكون الفن، المعبر عن فكرة الجمال، أسمى من جمال الواقع والحياة. ويبرهن تشيرنيشيفسكي على خطل وجهة النظر هذه. فالفن، في رأيه، يحيط بكل جوانب الوجود، بكل ما يهم الانسان، فيصوّر أفكاره وتطلعاته، أفراحه وأتراحه، ويظهر الجوانب المتنوعة والمختلفة من حياة المجتمع، ويبين الآفات والامراض الاجتماعية، وينير سبل التخلص منها.

وبذلك تتخطى رسالة الفن اطار فكرة الجمال، لتنصب على الواقع نفسه، معكوساً بالأدوات الفنية. ثم إن الفن لا يعوض عن غياب الجمال في الحياة، وإنما يستعيد ما يستقيه من الواقع من جمال. وليس الفن تجسيداً لفكرة مطلقة، بل هو انعكاس لما في الحياة ذاتها. وهكذا فإن «الجمال هو الحياة». والحياة أسمى دوماً من الفن، لأنها مصدره وتربته وسنده الرئيسي. والجمال وليد الواقع، فلو لم يكن الجمال موجوداً في العالم الموضوعي لما ظهرت فكرة الجمال في الفن.

ولكن موضوعة «الجمال هو الحياة» لا تعني القول بجمال الحياة، كل حياة، بما في ذلك جمال الواقع الاستبدادي والاقطاعي. إنها تؤكد فقط على أن الجمال لا يأتي من العقل البحت، بل يضرب جذوره في الحياة، وإن كان ليس كل ما في الحياة جميلاً. «فإن الجمال هو ما نرى

(٥٢) المصدر السابق، المجلد ٣، ص ٣٠١.

فيه الحياة على النحو الذي يجب أن تكون عليه حسب مفاهيمنا »[٥٣]. والحياة الجميلة هي الحياة المفعمة بالعواطف النبيلة والمطامح الخيرة، والمحوّرة بحيث تتوافق مع مصالح الشعب.

ثم أن من الضروري أن ننظر الى الجمال من زاوية جانبه الموضوعي، من حيث مصدره ومحتواه، ومن زاوية جانبه الذاتي، لأن الانسان يتمثل الجمال تمثلاً « ذاتياً ». فكثيراً ما تصادف أحكام وتقديرات متناقضة عن الشيء الواحد أو الظاهرة الواحدة. ولكن هذا لا ينفي، بحال من الاحوال، القول بأن طبيعة الجمال الحقيقية هي الواقع ذاته، وأن الاختلاف يعود فقط إلى طريقة فهم هذا الجمال.

وقد جاءت هذه الرؤية للجمال تبريراً للنضال من أجل تحوير الحياة « حسب مفاهيمنا »، أي على أسس ثورية، وكانت دعوة مباشرة لخوض هذا النضال. وفي هذا، قبل غيره، تكمن الأهمية الثورية لفلسفة تشيرنيشيفسكي الجمالية.

وفي روايته الشهيرة « ما العمل؟ » وكتابات أخرى يعرض تشيرنيشيفسكي مبادىء الخلقية الجديدة ـ « خلقية الانانية المعقولة »، التي تجمع بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع، وترفض الاثرة والتطفل والخمول واستعباد الانسان للانسان. كما وضع مفكرنا نصب عينيه مهمة تنشئة الانسان الجديد، تربيته الشخصية الثورية والانسانية، انسان المثل الاخلاقية السامية. وفي اطار هذا التوجه طوّر فكرة التضحية الثورية والتفاني الوطني.

أفكاره السوسيولوجية

جاءت آراء تشيرنيشيفسكي السوسيولوجية ـ كآراء غيره من الديمقراطيين الثوريين ـ مفعمة بالتفاؤل التاريخي، بالايمان العميق بأن المجتمع، وبرغم كل التعرجات والعوائق، لا يراوح مكانه، وإنما يسير الى الامام. « فإن طريق التطور التاريخي ليس رصيف جادة نيفسكي[٥٤]. فهو يمر بحقول، مغبرة تارة وموحلة تارة أخرى، يمر أحياناً عبر المستنقعات، ويسير أحياناً أخرى عبر الادغال »، ولذا « يجب على أولئك، الذين يخشون الاغبرار وتلوث الاحذية، ألاّ ينبروا للنشاط الاجتماعي »[٥٥]. وكثيراً ما ذكَرَ لينين بهذه الكلمات من يتخوف تناقضات العملية التاريخية وتعقيداتها، ولا يعرف كيفية التصرف في الظروف المعقدة، ويتهيب العمل اليومي، الخشن والصعب.

---

(٥٣) المصدر السابق، المجلد ٢، ص ١٠.

(٥٤) جادة الاستعراض في مدينة بطرسبرغ (لينينغراد حالياً)، عرفت باستقامتها (المعرب).

(٥٥) تشيرنيشيفسكي. المؤلفات الكاملة، المجلد ٧، ص ٩٢٣.

لقد انطوت نظرات تشيرنيشيفسكي الاجتماعية على الكثير من الالماعات والحدوس المادية العميقة. فقد رفض الموضوعة الهيغلية المثالية في أن تاريخ العالم هو « مسيرة تحقق فكرة، ألا وهي فكرة الحرية، التي توجد فقط كوعي للحرية »[٥٦]. فأشار إلى أن المجتمع لا يسير وفقاً لإرادة « الفكرة المطلقة »، بل تبعاً لقانونياته الخاصة. كما دحض المذاهب الرجعية، التي تقول بأن ثمة شعوباً مختارة ومتفوقة، والتي أخذ بها شيلينغ والسلافوفيليون وممثلو الايديولوجية القيصرية، وانتقد « المركزية الاوروبية » والنظريات العرقية والمالتوسية.

واذا كان بعض المفكرين (سان سيمون وفويرباخ، مثلاً) يروْن في الحب القوة الرئيسية للتقدم الاجتماعي التاريخي، فلم يكونوا يتبينون أهمية الظروف الاقتصادية والصراع السياسي، فإن تشيرنيشيفسكي يبين أن من يستهتر بالتفاوت الاقتصادي والنضال السياسي لا يمكن له أن يصبو الى تخليص الشعب من البؤس والجور. وكان تشيرنيشيفسكي يعتبر الصراع الطبقي ظاهرة طبيعية وحتمية في المجتمع.

وأكد تشيرنيشيفسكي أنه في مجتمع، منقسم الى طبقات أو مراتب، لم يحدث أبداً أن تبوأت طبقة وضعاً، أفضل مما كانت عليه، عن طريق التنازلات الطوعية من طرف طبقة أخرى، بل كان يحدث هذا بالصراع، وبالصراع وحده.

إن أفكار الصراع الطبقي عند تشيرنيشيفسكي تستند الى الايمان بقوى الشعب الخلاقة، والى الاعتقاد الراسخ بأن الجماهير هي القوة الرئيسية في التقدم الاجتماعي التاريخي، فبيدها، وحدها، مصائر وطنها. وكان تشيرنيشيفسكي يرفض النظر الى التاريخ وكأنه سيرة القياصرة والملوك والقادة، أو مجموعة نوادر معروضة في صورة علمية كاذبة. ولم ينكر دور الرجال العظام في التاريخ، ولكنه كان يؤكد أن هؤلاء أنفسهم وليد الضرورة التاريخية.

وانتقد تشيرنيشيفسكي هيردر وكانط وهيغل وغيرهم لعدم اهتمامهم الاهتمام الكافي بظروف حياة البشر المادية، التي تلعب، في رأيه، دوراً بالغ الأهمية في مسيرة المجتمع. وهنا أكد أن ظروف المعيشة المادية (المسكن والمأكل وتحصيل أسباب المعاش) تكاد تلعب « الدور الأول في الحياة » وتشكل « السبب الأساسي لكافة الظواهر تقريباً، حتى الجوانب الأخرى، الأرقى، من الحياة »[٥٧]. ومع أنه لم يرتفع الى مستوى المادية التاريخية، لم يصل الى الاعتراف بالدور الحاسم لأسلوب الانتاج المادي، فإنه قال بالشأن الكبير لنشاط الجماهير العملي وأولى التطور الصناعي أهمية خاصة.

---

(٥٦) هيغل. المؤلفات، المجلد ٨، ص ٤٢٢.

(٥٧) تشيرنيشيفسكي. المؤلفات الكاملة، المجلد ٣، ص ٣٥٧.

ولم ينف تشيرنيشيفسكي تأثير الوسط الجغرافي على التطور الاجتماعي. ولكنه عارض رأي المؤرخ وعالم الاجتماع الانكليزي بوكل، الذي اعتبر الوسط الجغرافي عاملاً رئيسياً في التقدم التاريخي. وكان يرى أن التطور التاريخي والعمل يحدّان من تأثير البيئة الجغرافية.

وكان الفيلسوف يعتبر القفزات في التطور الاجتماعي، أو الثورات السياسية، أحداثاً عظيمة في العملية الاجتماعية التاريخية. فكان يتحدث عنها باعجاب، ويرى فيها الطريق الصحيح الى تحرير البشرية من الاستعباد السياسي والاقتصادي والروحي، و« النابض » الاجتماعي الذي يساعد على تجاوز أكبر العوائق والعقبات في مسيرة التقدم الاجتماعي. إن الثورات تؤدي الى التمايز الجذري للقوى المتصارعة، كما وتشكل أفضل وأنجح مدرسة لتنوير الجماهير وتربيتها.

وكان تشيرنيشيفسكي يتطلع الى التحولات الاشتراكية. صحيح أن أفكاره الاشتراكية كانت لا تزال طوباوية، وكانت اشتراكيته مشاعية فلاحية، إلاّ أن اشتراكيته هذه، كما لاحظ لينين، قد انصهرت عضوياً مع ديمقراطيته الثورية. فقد دعا « الى الثورة الفلاحية، إلى نضال الجماهير من أجل الاطاحة بكل السلطات القديمة »[٥٨]. ونوه تشيرنيشيفسكي بامكانية تحقيق التحولات الاشتراكية في روسيا عبر الانتفاضة الشعبية، ومن خلال القضاء على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج والغاء العمل المأجور والتطفل، واقامة الملكية المشاعية وتنظيم العمل الجماعي. وقد أشار ماركس إلى « أن تشيرنيشيفسكي كان المفكر الوحيد الأصيل حقاً بين جميع الاقتصاديين المعاصرين »[٥٩].

إن ديمقراطية تشيرنيشيفسكي الثورية وآراءه الفلسفية والجمالية والاجتماعية تبين أنه كان مفكراً عميقاً وأصيلاً، وأنه المثل الكلاسيكي للمادية ما قبل الماركسية في روسيا. « فلقد كان تشيرنيشيفسكي الكاتب الروسي الوحيد العظيم حقاً، الذي استطاع أن يبقى، من الخمسينات وحتى سنة ١٨٨٨، على مستوى المادية الفلسفية المتكاملة، وأن يرمي جانباً بسخافات وترهات الكانطيين الجدد والوضعيين والماخيين ومن حذا حذوهم في الضلال. إلاّ أنه لم يستطع ـ وبالأحرى، لم يكن له، بسبب تخلف الحياة الروسية ـ الارتقاء إلى مستوى مادية ماركس وانجلس الديالكتيكية »[٦٠].

دوبرالوبوف

بين رفاق تشيرنيشيفسكي كان المفكر المادي العميق والناقد الادبي اللامع نيكولاي دوبرالوبوف (١٨٣٦ ـ ١٨٦١). ولد في أسرة قسيس بمدينة نيجني نوفغورود، وتلقى دراسته

---

(٥٨) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٠، ص ١٧٥.

(٥٩) « مراسلات ماركس وأنجلس مع رجال السياسة الروس »، موسكو، ١٩٥١، ص ١٨٧.

(٦٠) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٨، ص ٣٨٤.

الأولى في المدرسة الدينية، ثم في دار المعلمين ببطرسبرغ (١٨٥٣ - ١٨٥٧). وبعد التخرج من الدار جذبه تشيرنيشيفسكي ونيكراسوف للعمل في مجلة « سوفريمينيك »، حيث ترأس قسم النقد الادبي، وسرعان ما شغل مكانة هامة فيها.

تشكل فكر دوبرالوبوف بتأثير مؤلفات بيلينسكي وهيرتسين وأوغاريوف وتشيرنيشيفسكي. كما ودرس بعناية أعمال بيكون وروسّو ومونتسكيو والاشتراكيين الطوباويين وهيغل والميغليين اليساريين وفويرباخ.

وعلى غرار تشيرنيشيفسكي كان دوبرالوبوف يرى في الحكم المطلق والقنانة العدو الرئيسي للنضال التحرري. ووقف إلى جانب تشيرنيشيفسكي والديمقراطيين الثوريين الآخرين، يناضل من أجل القيام بالتحولات الثورية في روسيا، ويصبو إلى الاشتراكية.

أفكاره الفلسفية

جرى دوبرالوبوف على هدى التقاليد المادية في روسيا. فانتقد النظريات المثالية واللاأدرية والثنوية في العلم، ودحض الفصل المثالي بين الوعي وبين الجوهر المادي، وفنّد محاولات المثاليين تصوير الاشياء المادية « انعكاساً لفكرة مجردة سامية ». وقد توجّه إلى العلماء والفلاسفة يقنعهم بأنه « آن الأوان لنبذ الافكار المجردة، التي تزعم أن الحياة تتشكل وفقاً لها، تماماً مثلما نبذنا، في نهاية الأمر، الاوهام الدينية التي كانت شائعة أيام السكولائية »[٦١].

وفي مقالة « التطور العضوي للانسان وارتباطه بنشاطه الذهني والاخلاقي » (١٨٤٨) نعت دوبرالوبوف ما تذهب الية المادية العامة (المبتذلة) من « أن النفس البشرية تتألف من مادة لطيفة » بأنه ادعاء سخيف، فندّته منجزات العلوم الطبيعية. ولكنه وقف، في الوقت ذاته، ضد « المثاليين الحالمين »، الذين يقولون بأولوية الوعي أو الفكر، ويتناسون تعذر الحكم على خواص « نفس » الانسان بدون تجلياتها في عضويته. « فلقد بينت لنا الانتروبولوجيا أن كافة مساعينا لتصور روح مجردة عن أية خواص مادية، أو للحصول على جواب ايجابي حول ماهيتها، سوف تبقى عقيمة، وإلى الأبد »[٦٢].

وحذا دوبرالوبوف حذو تشيرنيشيفسكي في اعتبار الانسان كلاً عضوياً واحداً، يصدر فيه النفسي عن الجسمي، ويشكل فيه الدماغ الاساس المادي للوعي، فبموت البدن يتوقف كل نشاط شعوري أو نفسي. وكان يؤمن بأن قوانين، غير مرهونة بالبشر، تفعل في الطبيعة المحيطة بنا،

(٦١) دوبرالوبوف. المؤلفات في تسعة مجلدات، موسكو - لينينغراد، ١٩٦٢، المجلد ٢، ص ٢٢٢.

(٦٢) المصدر السابق، ص ٤٣٤.

وبأن الطبيعة ليست تراكمات عشوائية عرضية، وإنما هي سيرورة (عملية) قانونية. والانسان لا يغير هذه القوانين، بل يكتشفها ويستخدمها في ممارسته العملية.

وفي تعليقه على كتّاب «مبادىء السيكولوجيا التجريبية» (١٨٥٩) يعارض دوبرالوبوف فصل الحركة («القوة») عن المادة، فيؤكد أن الحركة لا تأتي إلى المادة من الخارج، وإنما هي خاصية ملازمة لكل مادة، بحيث لا معنى لها بدون المادة. ولذا فإن مختلف العمليات المادية الجارية في الطبيعة ليست إلاّ عمليات لجوهر مادي واحد، فهي تؤول إلى تفاعل الاجسام المادية وتطورها. «ففي الطبيعة يحصل ارتقاء تدريجي من البسيط إلى المعقد، من الناقص إلى الأكمل، لكن لدينا المادة نفسها دوماً، في مراحل مختلفة من تطورها»[٦٣].

وكان دوبرالوبوف متسقاً في حله المادي لقضايا نظرية المعرفة. فقد انتقد قول المثاليين بالافكار الفطرية، وفنّد آراء الريبيين واللاأدريين الذين يشككون في امكانية معرفة الواقع الموضوعي، حتى وينفون هذه الامكانية. وكان يرى أن مصدر نشاط البشر النفسي هو الاشياء المادية والانطباعات الحسية. ولكن هذه الأخيرة لا تتحول إلى مفاهيم وأفكار إلاّ عندما يعمل الدماغ بصورة طبيعية، وعندما تصل الانطباعات الحسية ـ عبر الاعصاب ـ إلى الدماغ، فتؤثر فيه. والفكرة لا تقوم بدون موضوع، بدون مادة. ثم ان مقولات المنطق وأحكامه واستدلالاته وغيرها لا تستند إلى «العقل البحت»، بل إلى أشياء الواقع المحيط، إذ تعبر عن عمليات واقعية حياتية. وعبر دوبرالوبوف عن أفكار ديالكتيكية عميقة. فقد انتقد النظريات الميتافيزيقية القائلة بوجود «مبادىء للحياة سرمدية وثابتة»، ليؤكد أن كافة ظواهر الطبيعة والمجتمع ظواهر متغيرة وعابرة. «فلا معنى لما ولّى عهده». وحيوية أشياء الطبيعة وظواهرها تقوم في ارتباطها الوثيق بكل الواقع المحيط. ويشكل صراع الاضداد مصدر التطور.

وفي مقالاته «البوذية، معتقداتها وتاريخها وأدبياتها» (١٨٥٨) و«حياة محمد» (١٨٥٨) و «الأب الكسندر غافاتسي ودعوته» (١٨٦١) يقف دوبرالوبوف موقفاً الحادياً صريحاً، حيث يرى في الدين أغلالاً تكبل الشعب، ويصم رجال الكنيسة بأنهم خدم الرجعية.

آراؤه السوسيولوجية

تطورت آراء دوبرالوبوف الاجتماعية في نفس المنحى الذي تطورت فيه أفكار تشيرنيشيفسكي. فهو يقول بوجود «قوانين ثابتة، تحكم التطور التاريخي»، ولا تتوقف على ارادة الافراد. وعلى البشر أن يأخذوا هذه القوانين بعين الاعتبار، ويكيفون أفعالهم معها. وقد تضمن تفسير

---

(٦٣) المصدر السابق، المجلد ٤، ص ٢٦٢.

دوبرالوبوف للحياة الاجتماعية عدداً من الالماعات المادية. فعلى غرار باقي الديمقراطيين الثوريين كان مفعماً بالتفاؤل التاريخي، ونوّه بأهمية الصراع الطبقي بين الكادحين والاستغلاليين، بين الديمقراطية والارستقراطية، وهو الصراع، الذي يهدف إلى القضاء على التفاوت الاقتصادي أو إلى الحفاظ عليه. وذهب دوبرالوبوف إلى «أن صراع الارستقراطية والديمقراطية يشكل كل مضمون التاريخ»، ليقول إن المستقبل سوف يشهد تمجيد العمل، وتصفية التفاوت الاقتصادي، والغاء مختلف أشكال الجور، مما يؤدي إلى زوال الصراع الطبقي.

وكان دوبرالوبوف يرى في الجماهير الشعبية القوة المحركة للتطور الاجتماعي التاريخي. فلكي نكوّن تصوراً صحيحاً عن التاريخ يجب تفسيره انطلاقاً من فكرة «مشاركة الشعب كله في الاحداث». وهو يقارن نشاط الشخصيات التاريخية، الذي يرد السوسيولوجيون المثاليون العملية التاريخية اليه، بالشرارة التي تفجر البارود، ولكنها لا تستطيع الهاب الحجر. فتأثير رجال التاريخ يكون أقوى كلما تعمقوا في تفهم متطلبات المجتمع الحيوية، وعملوا بنشاط أكبر لتحقيق هذه المتطلبات. «فأهمية رجال التاريخ العظام أشبه بأهمية المطر، الذي يزرع الخصب في الأرض، ولكنه، هو نفسه، إنما يتشكل من البخار المنبعث من هذه الأرض»[٦٤]. وتحدث دوبرالوبوف عن «العامل المادي» و«الجانب الاقتصادي» اللذين يلعبان دوراً كبيراً في حياة المجتمع، واللذين يقصد بهما علاقات الملكية والتفاوت في الأملاك.

وقال دوبرالوبوف بتقدمية الاستعادة عن القنانة بالرأسمالية. ولكنه رأى أن وضع «الطبقات العاملة» بقي صعباً حتى في ظل النظام الجديد، ناهيك عن «أن الشعب العامل أصبح خاضعاً لنوعين من الظلم ـ ظلم الاقطاعية القديمة التي ما زالت تعيش تحت أشكال وأسماء مختلفة في أوروبا الغربية، وظلم الرأسماليين الذين استولوا على القطاع الصناعي كله»[٦٥]. كما ولاحظ أيضاً أن «البروليتاريا»، أي الكادحين، أخذت تعي وضعها بشكل أفضل، وأن التجربة المرّة قد علمتها الكثير وتعلمها. وكان يؤمن بأن هذه البروليتاريا سوف تقضي، بمرور الزمن، على هذا اللون الرأسمالي من الاستغلال.

نظراته الجمالية

طبق دوبرالوبوف مبادىء المادية الفلسفية والديالكتيك على علم الجمال والنقد الادبي. وقد عبقت أعماله بالنضال من أجل واقعية الفن وشعبيته وعقائديته الرفيعة. وطوّر دوبرالوبوف الافكار

(٦٤) المصدر السابق، المجلد ٣، ص ١٦.
(٦٥) المصدر السابق، المجلد ٥، ص ٤٥٩.

والمبادىء الجمالية لبيلينسكي وهيرتسين وتشيرنيشيفسكي، وطبقها في تحليل النتاج الفني لاوستروفسكي وغونتشاروف وتورغينيف ونيكيتين ودوستويفسكي وشيدرين، واستخدمها في نقد الاتجاهات الرجعية في الفن.

انطلق دوبرالوبوف في مذهبه الجمالي من الموضوعة التالية: «ليست الحياة هي التي تجري وفقاً للنظريات الأدبية، وإنما الادب يتغير تبعاً لاتجاه الحياة»[٦٦]. فالحياة لا تتشكل وفقاً للبرامج الادبية، بل الادب يمثل صدى للحياة اليومية. والأدب والفن لا يستقيان أفكارهما وصورهما من «العقل البحت»، بل يعبران عن أفكار تعيش في المجتمع. ولا يصيب الاديب والفنان النجاح إلاّ عندما يعبران عن المصالح والتطلعات الاجتماعية الملحة تعبيراً صادقاً وعميقاً وفنياً. فليس الفن هدفاً بذاته، بل هو أداة لنقل الافكار والنظريات التقدمية، وللدفاع عن العلم والتقدم. وان معيار الموهبة الفنية هو، أولاً، الصدق الحياتي في نتاج الفن، أي الواقعية؛ وهو، ثانياً، سعة شموله للحياة وأهمية الصور الفنية التي يبدعها؛ وهو ثالثاً، عمق سبر الأديب لأغوار الظاهرة التي يصوّرها، ووضوح التأويل والتصوير الأدبي الذي يبعث عند القارىء الاستحسان أو الغضب، ويؤجج فيه الأفكار الجديدة.

ولكي يجيب الأديب على المسائل التي تطرحها الحياة، ويتمكن من النهوض بالناس إلى النضال من أجل مستقبل أفضل، لا تكفيه الموهبة الفنية، بل يحتاج أيضاً إلى القدرة على التمثل الفلسفي لما يحدث، على عزل الرئيسي عن الثانوي، الجوهري - عن العرضي. ولذا يجب على الفنان أن يكون مفكراً أيضاً. «فالقوة المفكرة وملكة الابداع ملازمتان للفيلسوف وللشاعر على حد سواء. فعظمة العقل المتفلسف وعظمة العبقرية الشعرية تكمنان في مقدرة المرء على التمييز في الشيء، ومنذ النظرة الأولى، بين جوانبه الجوهرية والعرضية، وتقومان، من ثم، في مقدرته على التنظيم الصحيح لهذه الجوانب في الوعي، واستيعابه لها بحيث يمكن استدعاؤها بحرية للحصول على كافة التآليف الممكنة»[٦٧].

وكان دوبرالوبوف من مناهضي النزعة الشكلية (Formalism) في الفن، فرفض نظرية «الفن الخالص» بوصفها رؤية معادية للمجتمع والشعب، تحاول جرّ الفن إلى طريق اللامبالاة بما يحياه المجتمع ويناضل من أجله ويستلهم به.

وذهب دوبرالوبوف إلى أن الجانب القوي في الفن إنما هو عقائديته، التي يسميها «تحيزاً».

---

(٦٦) المصدر السابق، المجلد ٢، ص ٢٢٣.

(٦٧) المصدر السابق، المجلد ٥، ص ٢٢.

فالكاتب التقدمي لا يقف محايداً في الحياة، بل يناضل من أجل مصالح الشعب الجذرية، من أجل المبادىء الخيرة السامية. ولذا فإن على الادباء التقدميين أن يشكلوا في الادب « حزب الشعب »، المواجه لمعسكر الكتّاب الرجعيين والمحافظين.

إن تحليل دوبرالوبوف لـ « مملكة الظلام » المصورة في ابداع اوستروفسكي وللعبق الثوري في رواية تورغينيف « على المشارف »، ودراسته للنزعة « الاوبلوموفية »[٦٨] ولنتاج دوستويفسكي وأدباء آخرين، تشكل نموذجاً رائعاً لتطبيق مبادىء الديمقراطية الثورية، الفلسفية والجمالية والنقدية الادبية، ومثالاً جلياً لإعطاء تفسير ملموس للأسباب الاجتماعية التي ولّدت مملكة الظلام والاوبلوموفية والمذلين والمهانين.

وقد قدّر كلاسيكيو الماركسية عالياً الدور الذي لعبه دوبرالوبوف. فاعتبره ماركس كاتباً « في مصاف ليسنغ وديدرو ». وسمّى انجلس كلاً من دوبرالوبوف وتشيرنيشيفسكي بـ « ليسنغ الاشتراكي ». وكان لينين يرى فيه مناضلاً حازماً ضد التسلط الاقطاعي في روسيا. وفي ذلك يقول: « عزيز علينا ذلك الكاتب، الذي كان يمقت التعسف أشد المقت، ويتلهف إلى الانتفاضة الشعبية ضد « الاتراك الداخليين »، ضد الحكومة الاستبدادية »[٦٩].

بيساريف وشيلغونوف وأنطونوفتش

كان ديمتري بيساريف (١٨٤٠ - ١٨٦٨) من المفكرين البارزين في المعسكر الديمقراطي الثوري. وكان نيكولاي شيلغونوف (١٨٢٤ - ١٨٩١) ومكسيم أنطونوفتش (١٨٣٥ - ١٩١٨) من الفلاسفة الماديين الأصلاء ومن رفاق تشيرنيشيفسكي في الفكر والسياسة.

كان بيساريف الزعيم الروحي لمجلة « روسكويه سلوفو » (« الكلمة الروسية »)، التي نشر فيها كتاباته الاساسية. اعتقل عام ١٨٦٢، وزج به في قلعة بتروبافلوفسكايا حيث أمضى اربع سنوات ونصف، وذلك بسبب مقالته الثورية - « الحكومة الروسية تحت وصاية شيدو فيّروتي »، الداعية إلى الثورة على الحكم الفردي القيصري المتعفن.

عرض بيساريف أفكاره الديمقراطية عرضاً مشوباً بالتلميح والتورية، خوفاً من الرقابة الصارمة. وكان يعتبر الثورات الشعبية قانونية وحتمية، ففيها يحسم صراع الفئات والأحزاب في

---

(٦٨) نسبة إلى أوبلوموف، بطل إحدى روايات الاديب الروسي غونتشاروف التي تحمل نفس الاسم. وهي تعني التطرف في الدعة والخمول (المعرب).

(٦٩) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٥، ص٣٧٠

المجتمع. وشارك الديمقراطيين الثوريين الآخرين نقدهم لليبراليين، الذين رأى فيهم حلفاء ثرثارين لا يركن اليهم. وأعلن العمل شرطاً أساساً للحياة البشرية، ومقدمة ضرورية لمتعة الناس وسعادتهم، ومصدراً للرخاء المادي والغنى الروحي. العمل، والصراع الطبقي، وتحصيل المعارف ونشرها في صفوف الشعب ـ تلك هي، في رأيه، أسس التقدم الاجتماعي التاريخي.

آمن بيساريف وشيلغونوف وأنطونوفتش بالأفكار الاشتراكية المبسوطة في رواية تشيرنيشيفسكي «ما العمل؟». وقد كتب بيساريف مقالة خاصة حول هذه الرواية بعنوان «البروليتاريا المفكرة»، برهن فيها على أن «المستقبل المشرق»، أي العصر الاشتراكي، آت لا محالة، لا من أجل الابطال والشخصيات الفذة فقط، بل ومن أجل كافة «الناس العاديين».

وساهم شيلغونوف مساهمة فعالة في النشاط الثوري السري في الستينات، فأعدّ المناشير الداعية إلى النضال الثوري ضد النظام الاقطاعي الاستبدادي، وتعرض بسبب نشاطه الثوري هذا للاعتقال والنفي. ونشر عام ١٨٦١ في مجلة «سوفريمينيك» مقالة بعنوان «البروليتاريا العاملة في انكلترا وفرنسا»، بسط فيها مضمون كتاب أنجلس «وضع الطبقة العاملة في انكلترا». وتحت تأثير البروليتاريا الصاعدة في روسيا أخذ شيلغونوف في أواخر حياته يولي مزيداً من الاهتمام بالمسألة العمالية وينتقد الرأسمالية ومثالبها.

كان بيساريف وشيلغونوف وأنطونوفتش من الفلاسفة الماديين الحازمين، ومن أعلام مدرسة تشيرنيشيفسكي الفلسفية. وقد انتقد بيساريف، في مؤلفه «مثالية أفلاطون»، المذاهب المثالية والتعاليم اللاهوتية التي تجعل الطبيعة في تبعية مطلقة للروح أو للفكر، وتهمل عالم الحسّ، فتقول بتقدم الروحي على المادي، وبأولوية الشكل حيال المضمون. وأشار، في «سكولائية القرن التاسع عشر»، إلى وجود معسكرين متصارعين، حزبين متناقضين، «يمثلان الانشقاق الكبير في علم الفلسفة المعاصر». وكان يرى أن ظهور المثالية يعود إلى استقلالية الخيال وابتعاده عن الواقع. وقد أشاد لينين بفكرة بيساريف هذه عن دور الخيال.

وسفّه بيساريف وأنطونوفتش وشيلغونوف مثالية يوركيفتش والسلافوفيليين وأفكار دوستويفسكي الدينية الصوفية، وعارضوها بـ «العقلية المادية الواعية». وكان بيساريف يذهب إلى أنه «لا يمكن لأية في الفلسفة في العالم أن تستحوذ على العقل الروسي بمثل هذا الثبات وهذه السرعة، اللذين أصابتها المادية المعاصرة، القوية والفتية»[٧٠].

ولم يكتف أتباع تشيرنيشيفسكي هؤلاء بالاعتراف بموضوعية وجود الطبيعة وقوانينها، بل

(٧٠) بيساريف. المؤلفات في أربعة مجلدات، موسكو، ١٩٥٥، المجلد ١، ص ١١٨.

وأقروا بامكانية معرفتها. وقالوا بتلاحم النظرية والممارسة، فأكدوا أن الأفكار والمفاهيم والمعارف العلمية، التي تعكس عالم الاشياء وقانونياته، تكتسب يوماً بعد يوم أهمية متزايدة في حياة المجتمع وتطوره. كما رفضوا النظريات اللاأدرية والريبية في الفلسفة والعلوم الطبيعية. فجاءت مؤلفاتهم تعبق ايماناً بقوة العقل البشري وبقدرته على سبر أغوار الطبيعة واستجلاء جوهر الاشياء.

ودافع انطونوفتش وبيساريف وشيلغونوف عن فكرة وحدة العالم المادية، التي تتجلى في الميدانين الفيزيائي والروحي على السواء. إن الكون عند انطونوفتش، لانهائي، فيه عدد لا محدود من العوالم، «تتألف من نفس مادة عالمنا، التي تتمتع فيها بنفس صفاتها في عالمنا، صفاتها الجوهرية على الأقل» [٧١]. ولقد أثبت التحليل الطيفي وجود الحديد والبوتاسيوم والمغنيزيوم والكالسيوم والبيزموت والزئبق والهيدروجين والعناصر الأخرى في باقي الكواكب والنجوم. «وهكذا تكون كل الاحتمالات لصالح القول بلامحدودية الكون، الذي تفصل مسافات لامتناهية بين عوالمه النجمية. ثم ان كافة الموجودات، مما تصل اليه حواسنا في الفضاء، تجمعها وحدة قرابة؛ ووجود العوالم الكونية البعيدة أمر تعبر عنه نفس المادية التي نراها على الارض؛ وفي كافة بقاع الكون تكون واحدةً لا الخواص العامة للمادة فحسب، بل وأشكالها وكيفياتها الفردية أيضاً» [٧٢].

وآمن بيساريف وشيلغونوف وانطونوفتش بأنه في صلب ظهور الحياة على الأرض يقوم جوهر مادي واحد، «يتطور صعوداً من الادنى إلى الأعلى». واعتمد هؤلاء على أحدث اكتشافات العلوم الطبيعية بخصوص تحول أشكال حركة المادة أحدها إلى آخر، فأكدوا على أن الحركة لا تنفصل عن المادة، وأنها الصيغة الدائمة لتجليها، وأن كمية المادة والحركة ثابتة في الطبيعة. وفي هذا الإطار ساقوا أمثلة عديدة على تحول أشكال المادة أحدها إلى الآخر، كتحول الشكل الميكانيكي منها إلى حرارة أو ضوء أو كهرباء.

وانطلق هؤلاء المفكرون من القول بوجود قانونيات موضوعية في الطبيعة فرفضوا التعاليم الغيبية حول الغائية في العالم، وفصلوا فصلاً حازماً بين العلم واللاهوت في تفسير الصرح الكوني، فأكدوا أن وجهة نظر العلم تتعارض تماماً مع وجهة نظر الدين.

وعمل بيساريف وأنطونوفتش على الدفاع عن مذهب داروين ونشره. وقد تضمنت مقالة بيساريف «التقدم في عالم الحيوان والنبات» ومقالة أنطونوفتش «داروين ونظريته» تفنيداً لنظرية «الكوارث» الميتافيزيقية التي طرحها كيوفيه، ودحضاً لأقوال الكتاب المعادين للداروينية. وكان

---

(٧١) أنطونوفتش. مختارات فلسفية، موسكو، ١٩٥٤، ص ٢٩١.

(٧٢) المصدر السابق، ص ٢٩٤.

بيساريف نصيراً متحمساً للمذهب البيوجيني (٧٣) في تطور الأحياء.

وفي علم الجمال والنقد الأدبي طوّر انطونوفتش وبيساريف وشيلغونوف آراء بيلينسكي وهيرتسين وتشيرنيشيفسكي، فدعوا، على غرار استاذهم، إلى شعبية الفن وواقعيته وإلى فعاليته وعقائديته، وهاجموا نظرية «الفن الخالص» المثالية، وعلقوا آمالاً كبيرة على الفن التقدمي، فمن خلاله ينقل الكاتب أفكاره إلى وعي القارىء في صور فنية، فيحفزه على النضال من أجل مستقبل أفضل.

النارودية الثورية

تكونت الايديولوجية النارودية (الشعبوية) الثورية في روسيا على تخوم العقدين السابع والثامن من القرن التاسع عشر. وكان من أسلافها هيرتسين وأوغاريوف وتشيرنيشيفسكي وديمقراطيون ثوريون آخرون. وقد اشتهر بين منظري النارودية كل من بيوتر لافروف وميخائيل باكونين وبيوتر تكاتشوف. ويمكن تقسيم النارودين الثوريين، تبعاً للطريقة التي كانوا ينوون تحقيق أهدافهم بواسطتها، إلى اتجاهات ثلاثة: النارودويون المحرضون بزعامة لافروف؛ والنارودويون الفوضويون بزعامة باكونين؛ والنارودويون الانقلابيون (البلانكيون) بزعامة تكاتشوف. وكان ممثلو الاتجاه الأول يرون أن أفضل وسيلة لتهيئة الشعب واعداده للثورة الاشتراكية هي ترويج الافكار الثورية في أوساطه؛ بينما ذهب ممثلو الاتجاه الفوضوي إلى أن الشعب صار جاهزاً للثورة، ولم يبق سوى النهوض به إلى التمردات والانتفاضات؛ وكان ممثلو الاتجاه الثالث يعلقون كل آمالهم على التنظيم الانقلابي الضيق، الذي سيكون عليه القيام بانقلاب يصل به إلى السلطة ويحرر الشعب من استبداد القيصرية والاقطاع والرأسمالية ويقوم بالتحولات الاجتماعية في البلاد.

وقد أشار لينين إلى أن قاعدة النارودين الاجتماعية كانت تتمثل في طبقة المنتجين الصغار التي غلبت في روسيا بعد اصلاح عام ١٨٦١ والتي كانت تعاني من المخلفات الاقطاعية القنانية، من جهة، ومن الرأسمالية الصاعدة، من جهة ثانية. فبعد الاصلاح تسارع الفرز الطبقي وتعزز افلاس اغلبية الفلاحين واشتد نمو البرجوازية الريفية. وقد وقف النارودويون الثوريون إلى جانب الجماهير الفلاحية، فعبروا عن مصالح ديمقراطية ما بعد الاصلاح، أي الديمقراطية البرجوازية الصغيرة.

ولكن لينين، الذي انتقد نارودي الستينات والسبعينات والثمانينات، وأخذ عليهم نزعتهم الذاتية في السوسيولوجيا ومبالغتهم في تقدير المشاعية الفلاحية شبه البطريركية (الابوية)

---

(٧٣) المذهب البيوجيني (biogenetic) ـ مذهب بيولوجي، يقول ان الكائن الحي يكرر أثناء تطوره الفردي (philogenesis) بعض ملامح وسمات الاشكال التي مرّ بها أسلافه في مسيرة ارتقائهم التاريخي (Ontogenesis) (المعرب).

وفوضويتهم وتكتيكهم القائم على الارهاب الفردي وغيرها من الاخطاء، فإنه، في الوقت ذاته، قدّر للناروديين الثوريين ديمقراطيتهم المقدامة وتفانيهم في النضال ضد القيصرية وانشاءهم لتنظيم ثوري سري وطرحهم قضية مصائر الرأسمالية في روسيا.

النارودية التحريضية

لافروف

كان بيوتر لافروف (١٨٢٣ - ١٩٠٠) من أبرز أعلام النارودية الثورية ومنظريها. اقترب من أواخر الخمسينات ومطلع الستينات من تشيرنيشيفسكي، وشارك في تنظيم «الارض والحرية» السري، وأقام صلات بهيرتسين وأوغاريوف، وراح ينشر القصائد المعادية للقنانة. ثم هرب عام ١٨٧٠ من المنفى إلى الخارج، حيث بدأ نشاطاً ثورياً لاهباً. فقد شارك في كومونة باريس والاممية الأولى، واقترب من ماركس وأنجلس، وأشرف على تحرير المطبوعات النارودية، وساهم في أعمال المؤتمر الأول للأممية التانية.

كانت أفكار لافروف الفلسفية أنتروبولوجية في وجهتها العامة، تطعمت ببعض النظرات الارتقائية والميكانيكية، وتضمنت، في نظرية المعرفة، تنازلات جدية لصالح الوضعية. يرى لافروف أن الطبيعة، والعالم الخارجي ككل، موجودة موضوعياً، «فثمة أساس واقعي للافتراض بأن الاشياء الخارجية موجودة بشكل مستقل عن أفكارنا، وبأن وعينا نتاج للعمليات الخارجية، وبأن العالم الخارجي كان موجوداً قبل زمن طويل من بدء عملية الوعي وسوف يستمر أمداً طويلاً في الوجود بعد توقف هذه العملية»(٧٤)

وقدّر لافروف لرجالات المادية العامية - بوخنر وفوغت وموليشوت - قولهم بأولوية المادة، ولكنه أخذ عليهم مطابقتهم بين الوعي والمادة، ومقارنتهم اللاعلمية بين نشاط الدماغ وعمل الكبد، واستهانتهم بالدور الكبير للوعي، واستحداثهم لمفاهيم، مثل «القوة الميكانيكية» و«القوة الكهربائية» و«القوة المفكرة»، ليست، في رأيه، إلاّ «ملجأ للجهل» وبدعة من بدع الميتافيزيقا القديمة. بيد أن لافروف، وبرغم انتقاده الصحيح للماديين العاميين، يخطىء حين يعتبر مفهوم «المادة» الفلسفي من قبيل المفاهيم «الميتافيزيقية».

وكان لافروف من أوائل المفكرين الروس الذين فهموا الوضعية فهماً مادياً، وخصوصاً فكرتها عن تطور الطبيعة الحية. وقد انتقد نظرية التوازي الفيزيائي - النفسي، واستنكر العنصر الديني في مذهب كونت، ورجعية مُثُل الوضعيين السياسية وتهربهم من حل القضايا العملية التي تطرحها

(٧٤) لافروف. الفلسفة والسوسيولوجيا. مختارات في مجلدين، موسكو، ١٩٥٥، المجلد الأول، ص ٤٧٩.

الحياة على الفلسفة. « فإن عيب هذا المبدأ الفلسفي يضفي على الوضعية طابعاً تجريبياً، يجعلها لا تستطيع، إلاّ بالمراوغات، الاجابة على الاسئلة الاساسية، الخاصة بمنهجها وبحقها في الوجود... ومن هنا نراها تكتفي بمتطلبات من فلسفة المستقبل، بينما تعجز هي عن تقديم هذه الفلسفة. ولذا نجد الوضعيين لا يعرفون كيف يتعاملون مع القضايا العملية »[٧٥]. ولكن لافروف تقبّل، دون تمحيص، نظرية الوضعيين اللاأدرية، القائلة بتعذر استجلاء جوهر الاشياء، فليس للناس أن يعرفوا إلاّ الظواهر فحسب. وكان ذلك سبباً في انتقاده من قبل الديمقراطيين الثوريين. وانتقده أنجلس لأخطائه المنهجية، التي تجلت في سعيه للجمع بين نظريات غير متجانسة.

عمل لافروف على بناء صرح مذهب فلسفي متميز، تختص فيه « فلسفة الطبيعة » بالعالم الخارجي، و « فلسفة الروح » ـ بعالم الانسان الباطني والروحي، و « فلسفة التاريخ ـ بنشاط الافراد وبالمبادىء الاخلاقية الرفيعة. ومن هنا جاءت مباحث فلسفته الثلاثة: « فلسفة المعرفة » و « فلسفة الابداع » و « فلسفة الحياة ».

تستند « فلسفة المعرفة » إلى النزعة التجريبية، فتأخذ الوقائع الملموسة وتصنفها، وتضفي عليها الوحدة الصارمة، وتسبغ عليها صورة العلم، وتستجلي الترابط والتكرار في الطبيعة. ولكن لا يمكن للفلسفة أن تكتفي بالتناول التجريبي ورصد الوقائع، بل تنتقل، بصورة طبيعية، إلى حالة نوعية جديدة، إلى « فلسفة الابداع »، التي يحتل فيها مكانة الصدارة الابداع، الخيال المبدع، تجسيد مفهوم وحدة العالم في الصور. كما تشتمل فلسفة الابداع على النقد، المدعو لأن يكون متمماً للابداع، ولأن يساعد على تجنب الروتين والركود. ومن خلال النقد تنتقل الفلسفة إلى مرحلة أرقى ـ إلى « فلسفة الحياة »، التي تعنى أساساً بوضع المثل الاخلاقية والنضال من أجل تحقيق هذه المثل. « فإن فلسفة المعرفة هي بناء كافة المعلومات في صرح متناسق، فهم جميع الموجودات في وحدتها؛ انها الوحدة في الفهم. وفلسفة الابداع هي ادخال فهم العالم والحياة إلى ميدان النشاط الابداعي، هي تجسيد فهمنا لوحدة الوجود في صورة مهذبة؛ إنها وحدة الفكرة والصورة. أما فلسفة الحياة فهي استيعاب النشاط اليومي، ادخال فهمنا لوحدة الوجود إلى حيز نشاطنا، تجسيد هذه الوحدة في مُثُلٍ عملية؛ إنها وحدة الفكر والفعل »[٧٦]. وكان لافروف يتطلع إلى فلسفة جديدة، تجمع بين المعرفة والابداع والفعل، وتكون جسراً بين النظرية والحياة.

وفي « رسائل تاريخية » ومؤلفات سوسيولوجية أخرى يعنى لافروف بمسائل التقدم التاريخي، الذي يتحدد، عنده، بدرجة تطور العشرة البشرية والمبادىء الاخلاقية: مبادىء الأخوة والتعاون

---

(٧٥) المصدر السابق، ص ٦٢١.

(٧٦) المصدر السابق، ص ٥٧١.

والتضامن. وهنا يطرح لافروف « المنهج الذاتي » في علم الاجتماع. ففي الطبيعة، كما يقول، تسود قوانين موضوعية، ولذا فإن العلماء يستخدمون « المنهج الموضوعي » في دراسة الطبيعة. أما في المجتمع فلا وجود لقوانين موضوعية، وإنما يفعل الافراد ذوو التفكير التقدمي، الذين يعطون للتقدم التاريخي تقييمات ذاتية، وفي كل مرة يطرحون، أمام أنفسهم وأمام المجتمع، هذه أو تلك من الاهداف والمثل الاخلاقية (والسياسية ضمناً) التي تحدد مستوى تقدم الحياة الاجتماعية. وهذه الأهداف والمثل تكون ذاتية دوماً، ينشب الصراع في المجتمع من أجل تجسيدها بالضبط. ومن هنا يستنتج لافروف أن « المنهج الذاتي » هو السائد في علم الاجتماع، وذلك خلافاً للعلوم الطبيعية. وهكذا يرد لافروف التقدم التاريخي إلى التقييمات الذاتية للأحداث من وجهة نظر المثل الاخلاقية للأفراد التقدميين. وهذه رؤية مثالية وميتافيزيقية، لأنها لا تعي قوانين التطور الاجتماعي، وتتحدث عن المجتمع عامة، عن التقدم عامة والفرد عامة. إلاّ أن لافروف، والحق يقال، دان، في « الرسائل التاريخية » ذاتها، الشرور الاجتماعية وظلم الانسان للانسان واللامساواة بين الأمم وحروب الاستغلال والنهب، وأكد على أن للشعب ديناً في أعناق المثقفين، لأنه هو الذي يحمل على عاتقه كافة أعباء الحياة، وهو الذي يوفر الظروف الملائمة لنشاط الشخصيات « النقدية »، ولدعوتها إلى المثل الاخلاقية الرفيعة. كما طرح، في المؤلف نفسه، مسألة انشاء حزب للشخصيات النقدية، وقضية نشر الافكار الاشتراكية في أوساط الشعب. وكان هذا كله يتجاوب مع تطلعات الناروديين الثوريين، الذين سرعان ما شرعوا « بالسير في صفوف الشعب ».

وقد كان للحركة العمالية في الغرب ولنشاط الامية الأولى ولكومونة باريس وللاطلاع على مؤلفات ماركس وأنجلس أثر كبير على تشكل فكر لافروف. وتشهد بذلك أعماله، مثل « الثورة الاجتماعية ومهام الاخلاق » (١٨٨٤) و« عنصر الدولة في مجتمع المستقبل » (١٨٧٥ - ١٨٧٦) و« كومونة باريس » (١٨٧٥)، التي تتناول قضايا الأخلاق في وحدتها مع مهام الثورة الاجتماعية. وتتمحور هذه المؤلفات حول مسألة الاخلاق الاشتراكية، التي يطرحها لافروف في مجابهة الاخلاق الاقطاعية والبرجوازية. وهو يرى أن المبادىء الرفيعة لـ« الخلقية الاشتراكية » تتمثل في « الحرية الحقيقية » و« المساواة الحقيقية » و« الاخوة الحقيقية » و« العمل العام للصالح العام » و« التعاون العام من أجل التطور العام »، وهي المبادىء التي أعلنتها « الاشتراكية العلمية ». ثم ان تحقيق هذه المبادىء ممكن، عنده، « على أرضية المصالح الاقتصادية الاساسية » و« التطور الصناعي »، وعبر الثورة الاجتماعية التي تقوم بها «طبقة العمال »، حاملة المثل الجديدة. وعلى « الطبقة العاملة الصناعية » أن تتسلح بـ« نظرية الاشتراكية العمالية العالمية » الواحدة، وأن يكون لها تنظيم موحد، كالأممية (International) مثلاً، وأن يكون لها حزبها الخاص، « حزب الثورة الاجتماعية »، كما وينبغي عليها البحث عن الحلفاء، وتعيين المؤيدين المؤقتين للثورة. وفي مجابهة الفوضويين

يتحدث لافروف عن ضرورة انشاء دولة جديدة، تُستخدم لتوطيد انتصار « الاشتراكية العمالية ». تلك هي الخطوط الرئيسية لمذهب لافروف حول الثورة الاجتماعية في بلدان أوروبا الغربية المتقدمة.

أما بالنسبة لروسيا فقد طوّر لافروف النظرة النارودية (الشعبوية).فقد بالغ في تقدير المشاعية الفلاحية، فرأى فيها بذور الاشتراكية. كما وقف ضد زحف الرأسمالية في الريف، وانتقص من دور الطبقة العمالية الروسية، واعتبر أن المقدمات التاريخية للبروليتاريا الصناعية وللحركة الاشتراكية العلمية لم تنضج بعد في روسيا، برغم أنه لم ينف، من حيث المبدأ، أهميتها في المستقبل. « فإن الثوريين الروس لم يتخلوا عن أي من مهام الاشتراكية العلمية، فهم يتطلعون إلى انتصار الشعب من خلال المبادرة الجماهيرية، وعبر اشاعة مبادىء العمل الجماعي والملكية التعاونية بين الجماهير العمالية، التي هي وحدها المؤهلة للقيام بالثورة الاجتماعية في روسيا، كما في البلدان الاخرى »[٧٧].

وقد انتقد لينين طوباويات لافروف وتخبطاته الذاتية ونزعته النارودية. ولكنه في الوقت ذاته أشاد بإيمانه الثوري ونضاله ضد الاستبداد وترويجه للأفكار الثورية، ونعته بـ « رجل النظرية الثورية ».

النارودية الانقلابية
تكاتشوف

كان بيوتر تكاتشوف (١٨٤٤ - ١٨٨٥) من أبرز مفكري النارودية الانقلابية. تعرض في الاعوام ١٨٦٢ - ١٨٧١ للاعتقال والسجن مراراً عديدة بسبب مشاركته في الحركة التحررية. وفي عام ١٨٧٢ غادر البلاد سراً إلى الخارج، حيث انخرط في الحركة النارودية الثورية. وعلى صفحات مجلته « ناباط » (١٨٧٥ - ١٨٨١) راح يروج للأفكار الانقلابية (للتآمر السياسي). فكان يتطلع إلى الاطاحة بالقيصرية في روسيا، والقضاء على سلطة الاقطاعيين والرأسماليين، وتحرير الشعب، وذلك بالاعتماد على قوة فئة انقلابية من المثقفين الثوريين. وفي سنواته الاخيرة شارك مشاركة نشيطة في جريدة بلانكي « لا إله ولا رب عمل »، واعتبر بلانكي معلمه السياسي، ومن مواقع التحمس للتكتيك الانقلابي في النضال هاجم النارودية التحريضية، وخاصة منظرها لافروف، الذي اتهمه ـ خطأً ـ بالليبرالية.

ذهب تكاتشوف إلى أنه في المرحلة الحاضرة لا يستطيع الشعب ـ بسبب تخلفه وضياعه وخموله وعدم تنظيمه، ونظراً لـ « عادات العبودية » التي رسختها القيصرية الاستبدادية خلال قرون

(٧٧) المصدر السابق، المجلد الثاني، ص ٤٨٤.

طويلة ـ القيام بأعمال ثورية مستقلة. ولذا فإن قضية تحرير هذا الشعب من الظلم والبؤس والجهل يجب أن تنتقل إلى أيدي فئة أكثر تقدمية من المثقفين الثوريين، الذين يترتب عليهم استخدام ما للجماهير من « قوة تخريبية ». وبعد الاطاحة بالقيصرية واستلام السلطة يجب على هذه الاقلية القيام بإصلاحات عديدة في المجالات الاقتصادية والسياسية والحقوقية. وعلى هذا الطريق يلزم: التحويل التدريجي للمشاعية الفلاحية إلى « مشاعية الكومونة » القائمة على الملكية الجماعية للأرض ولأدوات الانتاج، وعلى العمل المشترك؛ والعمل على تصفية اللامساواة الجسدية والعقلية والأخلاقية بين البشر؛ وإقامة التربية الاجتماعية على مبادىء « المحبة والمساواة والاخوة »؛ والقضاء على التفاوت السياسي بين الرجل والمرأة، وعلى تبعية النساء العبودية للرجال؛ وتطوير التسيير الذاتي المشاعي؛ والسعي « لإنهاء مركزية سلطة الدولة »[٧٨].

وتطرق تكاتشوف إلى وضع الطبقة العاملة في أوروبا، فأكد أنه ليست هناك أية مصالحة طبقية بين العمال والرأسماليين، وأنه ليس لمثل هذه المصالحة أن تقوم. فالتحسن الجذري لحياة الطبقة العاملة لن يأتي إلاّ بعد اعادة تنظيم المجتمع الرأسمالي المعاصر تنظيماً ثورياً، وتجريد البرجوازية من السلطة السياسية والثروة الاقتصادية. ووقف تكاتشوف على الطابع البرجوازي لمذهب برودون، فجاء تقييمه هذا متفقاً مع تقييم ماركس.

ورفض تكاتشوف نظرية سبنسر العضوية في المجتمع ونظرية كونت السياسية في التنظيم الاجتماعي، فنعت الأولى بالعقم والجمود وبالعمل لتبرير النظام البرجوازي، ووصف الثانية بأنها معادية للتقدم الاجتماعي ومهينة للكرامة الانسانية.

وكان تكاتشوف على معرفة ببعض أعمال ماركس وأنجلس، وبينها ـ « مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي ». وقد استوعب على نحو خاص « المبدأ الاقتصادي » في تفسير الحياة الاجتماعية ونشأة الوعي. وعلى ضوء هذا المبدأ كتب عدة مقالات، جاء في احداها: « اني أرى كافة ظواهر العالم السياسي والاخلاقي والعقلي تؤول، في التحليل الأخير، إلى ظواهر العالم الاقتصادي، إلى « بنية المجتمع الاقتصادية »، على حد تعبير ماركس. فإن تطور واتجاه الأسس الاقتصادية يشترط تطور واتجاه العلاقات السياسية والاجتماعية عموماً، ويترك بصماته على تقدم المجتمع العقلي، وعلى أخلاقه ونظراته السياسية والاجتماعية ».

ومن هذه الزاوية انتقد تكاتشوف « رسائل تاريخية » للافروف. ولكن هذا كله لا يكفي لاعتبار تكاتشوف مفكراً مادياً تاريخياً، ذلك أنه يفهم دور « المبدأ الاقتصادي » فهماً مبسطاً،

(٧٨) تكاتشوف. مختارات اجتماعية سياسية، موسكو، ١٩٣٣، المجلد ٣ ص ٢٢٧.

أقرب إلى « المادية الاقتصادية »، ولا يربط بينه وبين طابع تطور القوى المنتجة والعلاقات الانتاجية. كذلك لم يتبين تكاتشوف الطبيعة الاجتماعية للدولة وللمثقفين، مما كان سبباً في انتقاد المجلس له. ومع ذلك، فإن اهتمامه بالمذهب الاقتصادي الماركسي، وتقديره العالي له، يشكلان، بدون شك، مأثرة ملحوظة.

كان تكاتشوف يدرج نفسه في عداد أنصار المادية الانتروبولوجية، أو « الواقعية »، « الفلسفة الواقعية »، على حد تعبيره. وقد تبنى الموضوعات الاساسية في نظرية داروين حول أصل الانواع، ولكنه اعترض على تعميم مبدأ « الصراع من أجل البقاء » وسحبه على الحياة الاجتماعية.

وهاجم تكاتشوف مذاهب يورکيفتش وسولوفيوف الدينية الصوفية، وفلسفة كوزلوف الشخصانية، ومثالية شوبنهاور وهارتمان الذاتية، وانتقد وضعية كافيلين وليسيفتش وأفيناريوس، وفنّد الكانطية الجديدة لدى لانغه وباولسون وهيرينغ. وكان يرى أن العيب الرئيسي للمذاهب المثالية يكمن في كون بعض المثاليين يلتحمون باللاهوت ويحيون « الميتافيزيقا الصوفية »، ويحاول آخرون منهم صرف البشرية عن معالجة قضاياها الملحة. ولكن تكاتشوف، مع ذلك، قدم أحياناً بعض التنازلات للفلسفة الوضعية، وتأثر بالنزعة السيكولوجية في بحثه للقضايا الجمالية.

النارودية الفوضوية

باكونين

كان ميخائيل باكونين (١٨١٤ - ١٨٧٦) الايديولوجي الرئيسي للنارودية الفوضوية. شارك في حلقة ستانكيفتش، وكان صديقاً لبيلينسكي وهيرتسين. سافر عام ١٨٤٠ إلى خارج البلاد، وساهم عامي ١٨٤٨ و ١٨٤٩ في الانتفاضات الشعبية ببراغ ودرزدن. وبعد تسليمه إلى الحكومة الروسية سجن في قلعتي بتروبافلوفسكايا شليسبورغسكايا. وهنا كتب « اعترافه » الموجّه إلى القيصر نيكولاي الأول، والذي يعبر فيه عن « توبته » عن ضلالاته، ومن ثم بعث من سيبيريا (إلى حيث نفي لمدى الحياة) رسالة الى القيصر الكسندر الثاني يتوسل فيها الرحمة والعفو. هرب عام ١٨٦١ من المنفى السيبيري، وعمل في مجلة هيرتسين « كولاكل ». ثم رحل عام ١٨٦٤ إلى ايطاليا، حيث أخذ في تشكيل المنظمات الفوضوية، التي جمعها عام ١٨٦٨ في « التحالف الدولي للاشتراكية الديمقراطية». وبعد انضمامه إلى الأممية الأولى خاض صراعاً عنيفاً ضد ماركس والمجلس وأنصارهما، فطرح الفوضوية في مواجهة الماركسية، مما كان سبباً في فصله من الأممية عام ١٨٧٢ .

كان باكونين من أبرز منظري الفوضوية الدولية. عرض أفكاره الفوضوية في مؤلفيه « الدولة والفوضى » (١٨٧٣) و« الفيدرالية والاشتراكية واللادينية » (١٨٧٦) وأعمال غيرهما. وكانت الفوضوية، كتيار اجتماعي، ايديولوجية الطبقات البرجوازية الصغيرة واللومبن بروليتاريا (حثالة

البروليتاريا) التي تعاني من تعزز سلطة الرأسمال الكبير وتبحث عن مخرج من وضعها المتردي عبر التمردات العفوية وتحطيم الدولة. ولم يكن باكونين واتباعه في روسيا والغرب يدركون ما للصناعة الضخمة وللبروليتاريا الصناعية من أهمية تاريخية في تهيئة الظروف للثورة الاشتراكية المظفرة. وكان باكونين، في تهجمه على الدولة البرجوازية ومطالبته بتحطيمها، ينفي نفياً قاطعاً امكانية إقامة البروليتاريا لدولتها الخاصة، وامكانية استخدام هذه الدولة من أجل سحق مقاومة الطبقات المخلوعة وبناء الاشتراكية. ولم يكن يرى الفارق النوعي الجذري بين الدولة البرجوازية وبين الدولة البروليتارية، بين دكتاتورية البرجوازية ودكتاتورية البروليتاريا، فرفض، وبنفس الحدة، هذه وتلك على السواء. فالدولة، كل دولة، مدعوة - كما يرى - لحراسة الرجعية، فهي تقمع الفرد وتضطهد الشعب وتعادي الكادحين. ولذا فإنه لا بدّ من تحطيم آلة الدولة، إذا كنا نريد تحرير الجماهير من الاستغلال والاستعباد والعنف. كما وكان باكونين يطابق بين دكتاتورية البروليتاريا وبين سيطرة الأقلية المثقفة وتحكمها بمجمل الكادحين.

وكان باكونين يتصور الثورة الاجتماعية تمرداً عالمياً، تقوم به الجماهير المسحوقة من الفلاحين واللومبن بروليتاريا. وهذه الثورة يجب أن تبدأ في أقطار مثل روسيا وايطاليا واسبانيا وأميركا اللاتينية، حيث لا تغلب البروليتاريا الصناعية، وإنما يهيمن الفلاحون الفقراء والعمال اليدويون. وكانت الدعوة إلى الثورة الاجتماعية تترافق عنده مع الغض من قيمة الثورات السياسية والتحريض السياسي. فكان يرى أن الشعب قد نضج للانتفاضة، ولذا فإن مهمة الثورية ليست في الدعاية، بل في « تنظيم تمرد شعبي عام » وبث « التيار الحي »، تيار « الثورة والارادة والعمل » في المشاعيات. والمشاعيات المتحررة يجب أن تنظم على أسس الفيدرالية والتسيير الذاتي.

وقد أشار لينين، في معرض نقده لأوهام الفوضويين الطوباوية والبرجوازية الصغيرة، إلى أن « الفوضوية، وخلال ٣٥ - ٤٠ سنة (باكونين وأممية ١٨٦٦) من وجودها (وأكثر من ذلك بسنوات كثيرة إذا بدأنا بشتيرنر)، لم تعطِ شيئاً عدا العبارات العامة، الموجهة ضد الاستغلال. وهذه العبارات تردد منذ الفي عام. ومع ذلك فإنه لم يتم حتى الآن أ - فهم **أسباب الاستغلال**؛ ب - فهم **تطور** المجتمع الذي سيقود إلى الاشتراكية؛ ج - فهم **الصراع الطبقي** كقوة خلاقة لتحقيق الاشتراكية »[٧٩]. وخاض ماركس وانجلس ولينين نضالاً حازماً ضد الفوضوية، التي لم تع دور تنظيم البروليتاريا وتربيتها، والتي تنفي أهمية النضال السياسي في المجتمع البرجوازي، فتجعل الطبقة العاملة خاضعة للسياسة البرجوازية. « وان الفوضوية هي الوجه الآخر للفردية... إنها وليدة القنوط. وهي نفسية المثقف، أو الصعلوك، المحطم، لا نفسية البروليتاري »[٨٠]. ويوضح

(٧٩) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٥، ص ٣٧٧.

(٨٠) المصدر السابق، ص ٣٧٧ - ٣٧٨.

هذا سر رواج الامزجة الفوضوية لدى النارودنيين الثوريين، وتقبلهم اياها كدعوة للقضاء على الاستبداد والملكية الاقطاعية البرجوازية، كدعوة إلى الثورة الاجتماعية.

سار تطور باكونين الفلسفي في طريق بالغ التعقيد. ففي الثلاثينات كان هيغلياً متعصباً، وفي الاربعينات مال إلى الهيغليين اليساريين، وفي الستينات والسبعينات برز ـ ولو ببعض التردد ـ كداعية للمادية والالحاد. وفي المرحلة الأخيرة عرض أفكاره الفلسفية في مؤلفات « الامبراطورية الالمانية الكنوتية » و« معارضة اللاهوت » و« الاله والدولة ». وهنا يهاجم باكونين المذاهب المثالية واللاهوتية، وينتقد الكنيسة والصوفية، ويعتبر الاله « فراغاً مطلقاً » و« تجريداً ميتاً » و« عدماً صرفاً »، ويرى في الكنيسة خادمة لدولة المستبدين. ويذهب باكونين إلى أن العالم قديم أزلي، غير مخلوق؛ فكل ما فيه من أحياء، من أبسط النباتات وحتى الانسان وعالمه الروحي، جاء من العالم المادي، خلال مسيرة التطور الطويلة.

وقد كتب باكونين في معرض الدفاع عن المادية يقول: « المادية تنطلق من الحيوانية لتقيم الانسانية، أما المثالية فتنطلق من الألوهية لتقيم العبودية ولتحكم على الجماهير بالحيوانية الحتمية. المادية تنفي حرية الارادة وتصل إلى إقامة الحرية، أما المثالية فتدعو، باسم الكرامة الانسانية، إلى الارادة الحرة، ولكنها تبني سلطتها على انقاض الحرية، كل حرية. المادية ترفض مبدأ السلطة لأنها تعتبرها ـ ومعها كل الحق ـ نتاجاً للحيوانية، ولأن سيادة الانسانية (التي تشكل عند الماديين هدف التاريخ ومغزاه الرئيسي) لا تتحقق إلاّ في ظل الحرية. وبكلمة واحدة فإننا نستطيع، وفي أي قضية، فضح ممارسة المثاليين للنزعة المادية. أما الماديون، على العكس من ذلك، فيتبنون ويحققون أعمق وأنبل التطلعات والأفكار »(٨١).

وكان باكونين يقول عن نفسه بأنه يؤمن بـ « المادية الاقتصادية » التي طرحها ماركس وأنجلس، ويتبنى موضوعتها القائلة بأن الوجود الاجتماعي يحدد الوعي الاجتماعي.

ومع ذلك لم يكن باكونين فيلسوفاً مادياً تاريخياً، لأنه كان يفهم هذه الموضوعة بروح النزعة الاقتصادية المبتذلة، فكان يستخلص الافكار من الاقتصاد استخلاصاً مباشراً. ولم يكن يعتبر الانسان جملة من العلاقات الاجتماعية، بل كان يرى فيه « تجلياً أسمى للجوهر الحيواني ». وكان باكونين، في كثير من الحالات، ينسى « المادية الاقتصادية »، ليعطي الدور الحاسم في التقدم التاريخي لـ « الحيوانية الانسانية »، لـ « الفكر » و« التمرد ». ولم يكن نقدياً في موقفه من مذاهب الماديين العاميين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبالغ في تقدير الفلسفة الوضعية، فلم يقف على طابعها المثالي.

---

(٨١) باكونين. مختارات، موسكو، ١٩١٩، المجلد ٢، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

٢ ـ الفكر الفلسفي والسوسيولوجي لدى شعوب روسيا القيصرية في القرن التاسع عشر

كان لتأزم النظام الاقطاعي وسقوطه، ولتنامي النضال التحرري في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بالغ الأثر في تطور الثقافة التقدمية والفكر الطليعي لدى شعوب أوكرانيا وبيلوروسيا والقفقاس وكازاخستان وآسيا الوسطى وحوض البلطيق وغيرها من شعوب روسيا القيصرية. كما ارتبط تاريخ الفكر الفلسفي والاجتماعي السياسي لدى شعوب روسيا القيصرية في القرن التاسع عشر ارتباطاً وثيقاً بتاريخ حركة الشعب الروسي التحررية وثقافته التقدمية. فالايديولوجية التقدمية الروسية، ولا سيما الايديولوجية الديمقراطية الثورية والفلسفة المادية، فضلاً عن التقاليد الطليعية في تراث كل من هذه الشعوب، كانت المعين الفكري الذي استقى منه مفكروها. كما تأثر هؤلاء بالفكر التقدمي، الفلسفي والسوسيولوجي، لدى شعوب البلدان الأجنبية.

أوكراينا

شهد القرن التاسع عشر بداية مرحلة جديدة في تطور ثقافة الشعب الاوكرايني التقدمية. ففي خضم النضال ضد القنانة والقيصرية تبلور اتجاه ثوري، كان من أبرز ممثليه المفكرون الماديون الملحدون تاراس شيفتشنكو وليسيا أوكراينكا وايفان فرانكو، الذين تصدوا للايديولوجية الاقطاعية المسيطرة، للتعاليم الدينية والمثالية الفلسفية.

وكان **تاراس شيفتشنكو** (١٨١٤ - ١٨٦١) الزعيم الفكري للحركة الديمقراطية الثورية في أوكراينا، وممثلاً بارزاً للفلسفة الاوكراينية في أواسط القرن التاسع عشر. وقد لعبت مؤلفاته، التي تتأجج حقداً على المستبدين، دوراً كبيراً في تطوير وعي الذات، الوطني والاجتماعي، لدى الشعب الاوكرايني.

دافع شيفتشنكو، في نضاله ضد الايديولوجية الدينية لليبراليين الاقطاعيين البرجوازيين والشوفينيين، عن الموضوعة الاساسية في الفلسفة المادية، التي تقول بموضوعية العالم وأزلية المادة وتعذر فنائها. والطبيعة، عنده، سرمدية، لا متناهية في تنوعها، ففيها توجد كافة العمليات والظواهر في حركة وتغير دائمين. وبوسع الانسان معرفة العالم، أما مصدر المعرفة فهو الحياة الفعلية، الواقع العملي. ويرفض شيفتشنكو التعاليم الدينية عن الاله وخلود النفس والعالم الآخر. ففي قصيدة «حلم» يعلن هذا الشاعر الملحد متوجهاً إلى الشعب: «لا إله في السماء!»، «لا جنة بعد الموت!». ويدعو المؤمنين إلى أن يصحوا ويكفوا عن تصديق رجال الكهنوت والتضرع إلى الاله. وكان يدرك أن الدين يخدم مصالح الطبقات السائدة ويبرر مظالم الاقطاعيين والشرور الاجتماعية الأخرى:

الباطل في كل مكانْ، وفتور العزمْ
وجماهير الشعب العاني غارقة في الصمتْ
وعلى العرش الأفخمْ
يتربع قس متخمْ
يقدم الدم للاتجار
ويعرض الفردوس للايجار ! (٨٢)

ولكن الحاد شيفتشنكو كان يعاني من المحدودية، فكان ذا طابع تنويري ضيق. ولم يكن يرى جذور الدين الطبقية، ولا السبل الواقعية للتخلص منه.

وكان شيفتشينكو خصماً عنيداً للقنانة والقيصرية. فعلى غرار تشيرنيشيفسكي توجه إلى الفلاحين يدعوهم للانتفاضة، إلى حمل « الفؤوس »، كوسيلة وحيدة للتحرر من قيود القنانة. فمن قصائده عام ١٨٥٨ :

لا تقبع تنتظر الخيرْ
تنتظر الحرية الحزينةْ
أجبرها القيصر أن تغفو
فلنسق الفولاذ ونسنّ الفأس
ونروح لعند المسكينةْ
آن الأوان لأن تصحوْ (٨٣)

ولكن شيفتشنكو كان مثالياً في تفسيره للظواهر الاجتماعية، بالرغم من أن آراءه تحتوي على بعض عناصر الفهم المادي للتاريخ. فقد نوّه، في دعوته إلى الاشتراكية الفلاحية الطوباوية، بالدور الكبير الذي تلعبه الجماهير الشعبية في حياة المجتمع، وبالأهمية الفائقة لنضال الكادحين ضد الاستغلال.

وقد تجلت نزعته المادية على أشدها في آرائه الجمالية. فقد كان يعتبر الجمال، في الطبيعة وفي الحياة، مصدراً ومنطلقاً للفن، وذلك على عكس المثاليين الذين يذهبون إلى أن « فكرة الجمال » هي المنطلق والاساس. كما عمل على وضع الادب والفن في خدمة الشعب البسيط، فدعا إلى شعبية الفن وعقائديته الديمقراطية.

وتلقى الكاتب والمفكر الاوكرايني البارز **ايفان فرانكو** (١٨٥٦ - ١٩١٦) تحصيله العالي في

(٨٢) شيفتشنكو. المؤلفات، المجلد الأول، ص ٣٤١.
(٨٣) المصدر السابق، المجلد الثاني، ص ٢٨٤.

جامعة لفوف. ونال عام ١٨٩٣ الدكتوراه في الفلسفة من جامعة فيينا. شارك، منذ سني الدراسة، في الحركة الثورية، فتعرض للسجن مراراً، ووضع تحت رقابة البوليس الدائمة.

برز فرانكو، فضلاً عن كونه كلاسيكي الادب الاوكرايني، عالماً واقتصادياً وفيلسوفاً. دافع عن الرؤية المادية ودعا اليها. فكان يرى أنه في صلب العالم تقوم المادة، غير المخلوقة وغير الفانية. وهذه المادة، التي تتطور أبداً، هي «الطبيعة الأم». «فهناك شيء واحد سرمدي، لا يطاله الفناء ولا تحده الحدود، هو المادة».[٨٤] . واعتبر فرانكو الحركة أهم خواص المادة، «ففي الواقع، في الطبيعة، تخضع الاشياء كلها للتغير الدائم، للحركة والاستقلاب». ولكن فهمه للحركة والتطور كان محدوداً، فلم يكن يعترف، مثلاً، بالطفرات في تطور الطبيعة والمجتمع، وكان يتصور التطور عملية تغيرات تدريجية.

وعلى النقيض من المثاليين واللاأدريين بيّن فرانكو أن قوانين تطور العالم المادي متاحة للمعرفة. والطبيعة، عنده، موضوع المعرفة، «فليس خارج الطبيعة معرفة ولا حقيقة».

وكان فرانكو ملحداً حازماً، مناهضاً لكل دين. فكان يرى أن سطوة الدين تعود إلى الجهل، إلى عدم معرفة القوانين الحقيقية للطبيعة والتاريخ، ونوّه، في الوقت ذاته، بأن العقائد الدينية ترتبط بالظروف الاجتماعية التي يعيش فيها البشر.

وكان للايديولوجية الماركسية أثر طيب على فرانكو. فقد بدأ، منذ أواخر السبعينات، بالاهتمام بالاشتراكية العلمية، وراح يدرس مؤلفات ماركس وأنجلس، وترجم إلى الاوكرانية فصولاً من «رأس المال» لماركس و«أنتي دوهرينغ» لأنجلس، وكتب مقالات عن «بيان الحزب الشيوعي».

وقد تجلت في فكر فرانكو بعض عناصر الفهم المادي للتاريخ. فاعتبر التاريخ عملية قانونية، تلعب العوامل المادية الدور الأهم فيها. وفي معرض نقد الرؤية المثالية الذاتية للتاريخ كتب يقول: «ليس تاريخ الشعوب تاريخ السادة الكسالى، وإنما هو تاريخ الجماهير الشعبية، تاريخ التيارات الاجتماعية والاقتصادية والروحية، التي تتجلى في حياة هذه الجماهير بقوة عفوية جبارة»[٨٥] .

وفي عدد من المؤلفات أكد فرانكو على دور الانتاج المادي في حياة المجتمع. «فإن علم الاقتصاد المادي قد برهن على الموضوعة القائلة بأن المؤسسات الاجتماعية والسياسية تجليات خارجية لعلاقات الانتاج القائمة في المجتمع المعني، أو، بعبارة مجازية، هي بناؤها الفوقي»[٨٦] .

(٨٤) فرانكو. مختارات، المجلد الأول، موسكو، ١٩٤٥، ص ٢٦٥.

(٨٥) المصدر السابق، المجلد ١٦، ص ٣٥١.

(٨٦) المصدر السابق، المجلد ١٩، ص ١٤٨.

ولكن فرانكو، وبرغم استيعابه عدداً كبيراً من موضوعات الماركسية وترويجه لبعض أفكارها، لم يتحول إلى نصير واع لها.

بيلوروسيا وليتوانيا

كان **قسطنطين كالينوفسكي** (١٨٣٦ - ١٨٦٤) ممثلاً بارزاً للفكر التقدمي وزعيماً لنضال فلاحي بيلوروسيا التحرري. وقد تكونت آراؤه تحت تأثير الديمقراطيين الثوريين الروس.

كان كالينوفسكي يؤمن بأن الشعب البيلوروسي لا يمكن أن يحصل على حريته إلا بالكفاح المسلح ضد القيصرية والقنانة. وقد نادى بفكرة الجمهورية الديمقراطية القائمة على مبادىء الحرية والمساواة. وتضمنت آراؤه بعض عناصر المادية والالحاد. وكان لنشاطه الثوري وفكره الديمقراطي أثر كبير على تطور الحركة التحررية والايديولوجية التقدمية في بيلوروسيا.

ولعب الديمقراطي الثوري **أنتاناس ماسكيفيشوس** (١٨٢٦ - ١٨٦٣) دوراً بارزاً في تاريخ الشعب الليتواني ونضاله التحرري. فقد كشف عن طابع النهب الذي اتسم به اصلاح ١٨٦١، ودافع عن مصالح الفلاحين الذين كانوا يطالبون بالأرض والحرية. وقد تزعم، مع كالينوفسكي والديمقراطي الثوري البولوني سيراكوفسكي، انتفاضة ١٨٦٣ الفلاحية في ليتوانيا.

أرمينيا

شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر بدايات تشكل الفلسفة المادية في مناطق ما وراء القفقاس، وذلك بتأثير الثقافة التقدمية الروسية. وكان من أبرز أعلام هذه الفلسفة كل من نالبنديان (أرمينيا) وشافشافادزيه (جورجيا) وأخوندوف (أذربيجان).

كان الشاعر والمفكر الأرمني البارز **ميكائيل نالبنديان** (١٨٢٩ - ١٨٦٦) من دعاة الفلسفة المادية، ومن الميالين إلى فكر الديمقراطيين الثوريين الروس. وقد انتقد الفلسفة المثالية الالمانية. ففي مؤلف «هيغل وعصره» أخذ على هيغل محاولته استنباط العالم المادي، بكل تنوعه وغناه، من تطور الفكرة المطلقة أو الروح العالمية، وأشاد بمآثر هذا الفيلسوف الالماني في اكتشاف قوانين الديالكتيك. ولكنه ميز بين منهجية هيغل الديالكتيكية وبين منظومته المثالية، ونوّه بمحدودية الديالكتيك الهيغلي، بعدم اتساقه. «فإن فلسفة، تعتبر منهجها ومنظومتها شيئين مطلقين، لا يطالها جدل أو شك، ستكون لا محالة عدوة للحرية، حتى وإن كانت تدعو إليها، وستحكم على نفسها بالهلاك»[٨٧].

---

(٨٧) نالبنديان. مختارات فلسفية واجتماعية سياسية، موسكو، ١٩٥٤، ص ٤٦٠.

ووقف نالبنديان ضد الفلسفة المجردة، الغارقة في التنظير والمنسلخة عن الحياة. فالفلسفة، بالنسبة اليه، أداة لتحرير الكادحين. وتعبق مؤلفاته كلها بفكرة التطور والتقدم: «إن الطبيعة لا تعرف السكون، بل توجد في حركة دائمة، وفي هذا تقوم حياتها»[88].

وكان نالبنديان ينظر إلى الحياة الاجتماعية على أنها صراع بين القوى التقدمية والرجعية، ينتصر فيه الجديد، التقدمي، «فالحياة تجري في اتجاه واحد، وتسير دوماً إلى الأمام»[89]. وكان يقول بالدور الحاسم للجماهير الشعبية في التاريخ: «فمهما تكن الأمة غنية بالأفراد اللامعين يبقى الشعب البسيط قوتها المحركة، فهو جسم هذه الآلة ومحورها ورافعتها»[90]. ولكن نالبنديان لم يرق إلى مستوى الفهم المادي للتاريخ كرؤية متكاملة.

وكان نالبنديان اشتراكياً طوباوياً، فلم يتفهم دور البروليتاريا التاريخي، وأكد أن بوسع الفلاحين أن يصلوا، لوحدهم، إلى السلطة. وكان يعتبر أن الانتقال إلى الاشتراكية عبر المشاعية الريفية ممكن بالنسبة لروسيا (ولأرمينيا).

جيورجيا

كان **ايليا شافشافادزيه** (١٨٣٧ - ١٩٠٧)، كلاسيكي الادب الجيورجي وأحد قادة النضال التحرري الجيورجي، أبرز أعلام الفكر الاجتماعي السياسي والفلسفي التقدمي في جيورجيا النصف الثاني من القرن التاسع عشر. درس في كلية الحقوق بجامعة بطرسبرغ. وأسس بعد عودته إلى جيورجيا مجلة «غروزينسكي فيسنيك» («البشير الجيورجي»)، التي كانت أول مجلة ديمقراطية ثورية جيورجية، مدّت المثقفين الثوريين الجيورجيين بالافكار المادية والديمقراطية.

كان شافشافادزيه مادياً في فلسفته. عرض أفكاره في عدد كبير من المقالات المكرسة للنقد الأدبي. كان لا يشك في موضوعية العالم، وينتقد معارضيه من مجلة «سيسكاري» («الفجر») لآرائهم المثالية. وقد تحدث عن العلاقة بين الوعي والطبيعة بقوله: «كما أن النباتات، التي نمت من الأرض، تعطي الثمار، وهذه الثمار تنضج لتعيد إلى الأرض البذور، لكي تنبت جذوراً جديدة، وتنمو من هذه الجذور سيقان جديدة، كذلك هو شأن العلم والفن، فهما ينموان من الحياة، ويعيدان إلى الحياة البذور، لكي تولد حياة جديدة. تلك هي العلاقة بين الوعي والحياة، وبين الحياة والوعي»[91].

---

(٨٨) نالبنديان. المؤلفات الكاملة (بالأرمنية)، المجلد ١، ص ٣٥٨.

(٨٩) المصدر السابق، ص ٣٩١.

(٩٠) المصدر السابق، ص ٣٣٢.

(٩١) شافشافادزيه. المؤلفات الكاملة (بالجيورجية)، المجلد ٣، ص ٦٢ - ٦٣.

وناضل شافشافادزيه ضد المثاليين الصوفيين الجيورجيين، الذين كانوا يحاولون اثبات الأصل الالهي للمعرفة البشرية، فأكد أن أساس المعارف الانسانية ليس « الروح الالهية » أو الفكرة، بل هو الادراك الحسي لدى الانسان.

والحركة، عند مفكرنا، إحدى الخواص الاساسية للطبيعة (للحياة، على حد تعبيره). والحركة والتطور يتمان من خلال الصراع، وعبر تصادم القوى المختلفة. والصراع بين القديم والجديد قانون عام للتطور، وخاصة في مجال الحياة الاجتماعية. « وفي سياق تطور الفكر، تماماً كما هو الحال في الطبيعة، لا يتراجع شيء أمام آخر بدون صراع... ثم ان هذا الجديد، الذي سيكون عليه أن يحل محل القديم، لا ينضج مباشرة، منذ الولادة. وإن علائم سقوط القديم، وكذلك ارهاصات الجديد، تكون صعبة على الملاحظة. وهذا يتطلب عقلاً، يكون على قدر كبير من الرشاد والحدة »[٩٢].

ودافع شافشافادزيه عن المنحى المادي والديمقراطي الثوري في الادب والفن. فقد وقف مؤسس مدرسة النثر الجيورجي الواقعي وواضع اللغة الجيورجية الأدبية ضد نظرية « الفن للفن » الرجعية، وهاجم أنصارها.

لقد لعب شافشافادزيه دوراً كبيراً في تاريخ الحياة الفلسفية والاجتماعية السياسية في جيورجيا القرن التاسع عشر، ومهد، بالاشتراك مع سيرتيلي ومفكرين تقدميين آخرين، لانتشار الماركسية في جيورجيا. .

آذربيجان

كان الأديب البارز والمنور الديمقراطي ميرزا أخوندوف (فتح علي أخوند زاده، ١٨١٢ - ١٨٧٨) رائد الفكر المادي والعلماني في أذربيجان. تقوم آراؤه الفلسفية على النظر إلى الوجود باعتباره جوهراً مادياً واحداً. وهو يرى أن ثمة وجوداً واحداً، مطلق القدرة والكمال والإحاطة، لا يحتاج في وجوده إلى علة أخرى. وهذا الوجود هو المادة ـ العلة الأولى للأشياء كافة. ويقول أخوندوف بموضوعية المكان والزمان، وبكونهما « جانبين ضروريين » من المادة نفسها. وهو يدحض التعاليم القائلة بأن كل ما يحدث في الطبيعة من حركة وتغير إنما يجري وفقاً للارادة الالهية. فالطبيعة، عنده، تتطور وفقاً لقوانينها الداخلية؛ وليس فيها مكان للصدفة، ففي كافة أرجائها تسود القانونية الشاملة والسببية الصارمة.

وليس الوعي (الروح أو النفس، كما يسميه أخوندوف) إلاّ نتاجاً للمادة، لا يمكن أن يوجد بصورة مستقلة عنها. « فمهما تكن النفس فإنها لا تستطيع البقاء بدون جسم، بدون عضوية، مثلما

(٩٢) المصدر السابق، المجلد ٦، ص ١١٧ - ١١٩.

لا يستطيع العقل البقاء بدون دماغ». ومن هنا جاء عداء أخوندوف للتعاليم الدينية حول خلود النفس والعالم الآخر. وقد خاض صراعاً عنيفاً ضد الدين. وكان مؤلفه الفلسفي السياسي» ثلاث رسائل من أمير هندوستان كمال الدولة إلى شاه ايران جلال الدولة» من خيرة الأعمال الالحادية في الشرقين الادنى والاوسط.

غير أن الحاد أخوندوف كان محدوداً، كان تنويرياً. فهو لم يستطع تفسير أصل الدين، جذوره الاجتماعية، تفسيراً مادياً. ومع ذلك فقد ساهم نضاله ضد الدين والجبرية الدينية في زعزعة احدى الدعائم الاساسية للاستبداد الشرقي.

لقد عبّر أخوندوف عن مصالح الجماهير الكادحة في أذربيجان. فانتقد، من زاوية النزعة الديمقراطية، النظم الاجتماعية والحكومية في الشرق الاقطاعي، وهاجم حياة هذا الشرق وأخلاقه، وتصدى للاستبداد الشرقي - أقسى أشكال الاستبداد الاقطاعي.

آسيا الوسطى

ساهمت الثقافة الروسية التقدمية في ظهور الاتجاه التنويري في آسيا الوسطى، التي كانت أكثر مناطق روسيا القيصرية تخلفاً آنذاك. وقد تصدى المنورون لممثلي الايديولوجية الاقطاعية الرجعية، التي كانت تدافع عن دعائم الحياة الاقطاعية، وتروج للنزعة الجبرية، وتنشر دعوات الرابطة الاسلامية والرابطة التركية بهدف فصل تركستان عن روسيا، وتحويلها إلى مستعمرة للدول الاجنبية. وعارض المنورون الابقاء على العلاقات الاقطاعية البطريركية، وعملوا على تطوير المعارف الدنيوية ونشرها، ودعوا كادحي آسيا الوسطى لتعزيز صداقتهم مع الشعب الروسي ولدراسة ثقافته التقدمية.

وكان العالم والفيلسوف والمنور الطاجبكي **أحمد دونيش** (١٨٢٧ - ١٨٩٧) من أبرز ممثلي الفكر التقدمي في آسيا الوسطى في ذلك العصر. ولد في بخارى، حيث تلقى علومه الأولى. كان دونيش مثالياً في الفلسفة، فقد كان يعتبر الروح الالهية علة الوجود. ولكنه يرى أن الروح البشرية الفردية لا توجد إلاّ في الجسم، فتفنى بفنائه. ومن هذه الزاوية راح ينتقد التعاليم الغيبية حول انتقال الروح، بعد الموت، من بدن إلى آخر. وقد كان لنقده القول بخلود الروح الفردية، برغم كل تردده في هذه المسألة (حيث سلّم بوجود روح عليا، مطلقة)، شأن تقدمي كبير في ظروف آسيا الوسطى آنذاك.

وتضمنت آراء دونيش بعض عناصر المادية العفوية. فقد كان لا يشك في الوجود الموضوعي

للعالم، ويسعى لاكتشاف قانونياته الداخلية. كما رفض الجبرية السائدة في الشرق الاسلامي، وضمناً في آسيا الوسطى، وبيّن أن مصير الانسان يتوقف على الانسان نفسه، وأن الله لا يساعد الجائع في تحصيل طعامه، وإنما يحصل الانسان بالعمل على أسباب معاشه. ولذا راح يدعو مواطنيه إلى دراسة العلوم الطبيعية واتقان الحرف والصناعات الضرورية لتحصيل وسائل الحياة وبناء المساكن وحسن تنظيم العالم.

وكان دونيش من أوائل المفكرين الذين انتقدوا النظم الاجتماعية والحكومية في بخارى. بدأ بالدعوة إلى الاصلاحات، ولكنه اقتنع، في أواخر حياته، بأن تحسين حياة الشعب يتطلب اللجوء إلى سبل أكثر راديكالية، بما في ذلك اللجوء إلى العنف. ولكنه لم يدع جهارة للاطاحة بالنظام القائم.

كازاخستان

كان العالم **تشوكان واليخانوف** (١٨٣٥ - ١٨٦٥) والشاعر المنور **أباي كونانبايف** (١٨٤٥ - ١٩٠٤) من المفكرين الكازاخيين البارزين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

كان أباي منْ المتأثرين بالثقافة الروسية التقدمية، ومن دعاتها المتحمسين. وكان أول من ترجم إلى الكازاخية أعمال بوشكين وليرمنتوف وكريلوف، ودعا إلى تعميق الصداقة مع الشعب الروسي، وتحدث عن ضرورة دراسة العلم والثقافة الروسيين. وفي ذلك يقول: «من بالغ الأهمية دراسة العلم الروسي. فالعلوم والمعارف والفنون موجودة كلها لدى الروس... ومن الضروري معرفة اللغة الروسية والثقافة الروسية»(٩٣).

وكانت آراء أباي متناقضة، اختلطت فيها المادية بالمثالية. وتشكل رواياته الأخلاقية النزعة أهم وأثمن مصدر للتعرف على أفكاره الفلسفية. ففي هذه الروايات يتطرق أباي إلى المسائل الفلسفية، ويعرض وجهة نظره في أصل العالم. وهو يرى صحة القول بخلق الاله للعالم، ولكنه يحصر الدور الالهي بفعل الخلق.

وتتجلى النزعة المادية واضحة في نظرات أباي المعرفية. فهو لا يشك في امكانية معرفة العالم، ويشير إلى أن المعرفة البشرية لا تتقدم على الاشياء، وإنما هي معرفة الاشياء الموجودة. فالعالم الموضوعي هو مصدر المعرفة. وتكتسب المعرفة عن طريق الحسّ والعقل. ولكن الاحاسيس، وإن كانت تعطي تصوراً صحيحاً عن الاشياء المحيطة بنا، قد تقودنا إلى الخطأ. أما العقل فإنه لا يميز

(٩٣) أباي كونانبايف. مختارات، موسكو، ١٩٥٤، ص ٣٦٣.

فقط النافع من الضار، بل ويوجّه الحواس توجيه «الخيول المروّضة»[٩٤]. كما تجدر الاشارة إلى آراء أباي حول دور العمل في المعرفة. «فالعمل هو الذي ينمّي حاسة المعرفة، ويثبّت المسموع في الوعي». وخلال النشاط العملي «ينسق الانسان معارفه، ويفرز الضروري عن التافه، ويغدو ذكياً»[٩٥]. والعقل، عند أباي المنور، هو المعيار الأخير للحقيقة واليقين.

وانتقد أباي القواعد والقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع الاقطاعي البطريركي، حيث «يبيع الإبن أباه، والأخ أخاه»[٩٦] من أجل الثروة والكسب الشخصي. وكان يرى أن قيمة الانسان يجب ألاّ تتحدد بثروته، بل بمحتواه الباطني، بعلاقته بالعمل. وقد هاجم تطفل الطبقات الاستغلالية، التي تحتقر العمل وتزدريه. فإن حب العمل هو أساس الاخلاق الانسانية، بمبادئها الرئيسية ـ الشرف والتواضع والصداقة والوفاء والرفاهية والاعتدال في الأمور كلها.

لقد كان لآراء أباي التنويرية، ولاعلائه من شأن العقل الانساني، وإدانته للجهل والعادات والمخلفات الرجعية الدينية، أهمية تقدمية كبيرة في ظروف المجتمع الاقطاعي البطريركي.

لاتفيا وأستونيا

كان لانضمام لاتفيا وأستونيا إلى روسيا في القرن الثامن عشر دور تقدمي في تقرير المصير التاريخي لشعوب حوض البلطيق. وقد وفر هذا الانضمام الظروف الملائمة لتطور الاقتصاد ولنمو الثقافة الوطنية الديمقراطية.

وكان **بيوتر بالّود** (١٨٣٩ ـ ١٩١٨) **ويان راينيس** (١٨٦٥ ـ ١٩٢٨) من أبرز ممثلي الفكر التقدمي في لاتفيا القزن التاسع عشر.

برز بيوتر بالّود مفكراً مادياً ملحداً، خاض ـ إلى جانب الديمقراطيين الثوريين الروس ـ نضالاً حازماً ضد القيصرية، ونفي بسبب ذلك إلى سيبيريا، وقدم، في وقت لاحق، مساعدة قيمة للاشتراكيين الديمقراطيين اللاتفيين.

وكان يان راينيس شاعراً ثورياً ومفكراً فذاً، أقام، منذ سنوات الدراسة في جامعة بطرسبرغ، اتصالات مع حلقة النارودبين الثوريين، ودرس أعمال الديمقراطيين الثوريين الروس، وشارك بنشاط في الحركة الثورية، وروّجت مؤلفاته للأفكار المادية والديالكتيكية. يقول راينيس: «إن أفكار

(٩٤) المصدر السابق، ص ٤٠٠.
(٩٥) المصدر السابق، ص ٣٩٨.
(٩٦) أباي كونانبايف. المؤلفات الكاملة (بالكازاخية)، المجلد ١، ص ١٨.

أبطالي لا تمت بصلة إلى « الروح المطلقة » الهيغلية ، التي « لا تفضل الاله القديم في شيء » ، ناهيك عن أن ديالكتيك هيغل « يقف رأساً على عقب » . والتطور ، كل تطور ، إنما يتم عبر صراع الجديد مع القديم ، وتغلبه عليه :

ليس للعتيق أن ينموْ
فالموت سبيله الأكيدْ
وعلى أنقاض القديمْ
يشاد صرح الجديدْ

وقد تأثر راينيس بتطور الحركة العمالية وبدراسة أعمال ماركس وأنجلس وبليخانوف ، ولينين خاصة ، فتحول في النصف الأول من التسعينات من الديمقراطية الثورية إلى الاشتراكية البروليتارية . ولكنه لم يغدُ نصيراً حازماً للماركسية ، ولم يستطع الارتفاع إلى مستوى المادية الديالكتيكية .

وفي أستونيا القرن التاسع عشر برز المفكر المادي التنويري **كارل ياكوبسون** (١٨٤١ - ١٨٨٢) والكاتب والديمقراطي الثوري المرموق **ادوارد فيلده** (١٨٦٥ - ١٩٣٣) ، اللذان عملا على نشر الأفكار التقدمية . وقد انتقد فيلده النظام الرأسمالي ، ودعا إلى تطوير الفن الواقعي ، وذلك « لكي نعرف ، وننقل معرفتنا إلى أولئك الذين يبحثون عن الحقيقة » . وتأثر فيلده ، كغيره من الديمقراطيين الثوريين ، بالأفكار الماركسية ، إلاّ أنه لم يصبح ماركسياً متسقاً .

٣ - الاتجاهات التقدمية في الفكر الفلسفي والاجتماعي لدى شعوب أوروبا الشرقية في القرن التاسع عشر

إلى جانب مفكري شعوب روسيا القيصرية التقدميين ساهم فلاسفة شعوب أوروبا الشرقية الطليعيون ، ولا سيما فلاسفة الاتجاه الديمقراطي الثوري ، بقسط وافر في تطوير الفلسفة ما قبل الماركسية . ففي تلك الحقبة الزمنية كان الفكر الفلسفي في بلدان أوروبا الشرقية ينمو في ظروف تصاعد الحركة الفلاحية المعادية للاقطاع وتعزز النضال الوطني التحرري ضد السيطرة الاجنبية . وقد استقى الفكر الفلسفي والاجتماعي والجمالي في أوروبا الشرقية في القرن التاسع عشر من فلسفة المفكرين ، الاوروبيين الغربيين الماديين (في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر) وديالكتيك الفلسفة الكلاسيكية الالمانية والاشتراكية الطوباوية النقدية . كما كانت ايديولوجية الديمقراطية الثورية الروسية في القرن التاسع عشر وفلسفتها المادية وآراؤها الجمالية الواقعية تشكل أحياناً أحد مصادر هذا الفكر . كذلك اعتمد مفكرو بلدان أوروبا الشرقية على تراث شعوبهم الفلسفي .

بولونيا

كانت مادية المنورين البولونيين السالفين (أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر) أحد المرتكزات التي استندت اليها الفلسفة التقدمية البولونية في أواسط القرن التاسع عشر. وقد تطورت هذه المادية في ظروف اجتماعية وسياسية خاصة. ففي النصف الثاني من القرن الثامن عشر كانت بولونيا مقسمة بين الملكيات المجاورة، وتعيش فترة تنامي النضال الوطني التحرري والحركة المناوئة للاقطاعية. وفي المدن بدأ يتشكل، في أواخر القرن الثامن عشر، حلف البرجوازية الفتية والنبلاء المتبرجزين. وكان المنوران الماديان **ستانيسلاف ستاشيتس** (١٧٥٥ - ١٨٢٦) وهوغو كولونتاي (١٧٥٠ - ١٨١٢) من أبرز ايديولوجيي هذا الحلف. وقد شارك هذان المفكران مشاركة نشيطة في الحياة السياسية، فَدَعَيَا إلى الاصلاحات الاجتماعية المعادية للاقطاع وأهابا بالنضال من أجل إعادة بناء الدولة البولونية الموحدة والمستقلة. وكان كولونتاي أحد وزراء الحكومة التي شكلها تاديوش كوستيوشكا بعد انتفاضة ١٧٩٤. وفي تلك الفترة كان كولونتاي من أنصار الآراء الجمهورية (وتدريجياً تحول ستاشيتس، هو الآخر، إلى الآراء الجمهورية البرجوازية). وبعد سحق القوات القيصرية للانتفاضة زجت السلطات النمساوية بكولونتاي لعدة سنوات في السجن، حيث حرر مؤلفه الرئيسي «النظام الاخلاقي الطبيعي، أو علم حقوق الانسان وواجباته النابعة من قوانين الطبيعة السرمدية والثابتة والضرورية» (١٧٩٤ - ١٨٠٢). أما مؤلف ستاشيتس الفلسفي الرئيسي فهو «الجنس البشري» (١٧٩٣ - ١٨١٧).

انصب اهتمام كولونتاي وستاشيتس على نقد التصورات الدينية حول مكانة الانسان في العالم والتزاماته الاخلاقية، وهو النقد الذي وجهاه من زاوية النزعة الديئية (Deism). وقد دافعا عن القول المادي بموضوعية القوانين الطبيعية، وتبنيا المذهب الحسي في المعرفة. وكانا يريان أن الفلسفة يجب أن تقوم على معطيات العلوم الملموسة وتعميماتها. فأول استنتاج، نصل إليه من المعطيات العلمية، هو أن الطبيعة جملة من الاجسام المادية المترابطة فيما بينها بسلسلة لامتناهية من الاسباب والمسببات. وصحيح أن الاله قوة أولى خالقة للعالم، ولكنه لا يستطيع تغيير النظام الطبيعي الذي تجري عليه الاشياء والحوادث. ولقد زودت الطبيعة الانسان بالقدرة على تحقيق متطلباته على أساس معرفة العالم. وفي عملية المعرفة يستخدم الانسان الحواس، قبل كل شيء، فهي «مفاتيح أولية للمعرفة». وبعدها تلعب قدرات العقل دوراً هاماً في النشاط المعرفي، فهي «تتفاعل» مع الاحاسيس والعواطف والمتطلبات والمصالح البشرية. ثم أن الواجب الاخلاقي يقضي بأن يتبع البشر نظام الاشياء الطبيعي، بأن يسيروا على هدى القوانين الطبيعية، بعيداً عن خرافات اللاهوتيين ودعواتهم الباطلة.

وفي فهم الحياة الاجتماعية كان منورو القرن الثامن عشر البولونيون مثاليين، فقد كانوا يرون في نضال التنوير والعلم ضد الرجعية أساساً للتقدم الاجتماعي.

ولعب الشاعر البولوني الكبير آدم ميسكيفيتش دوراً ملحوظاً في نقد النظام الاقطاعي ونشر الافكار الثورية والاشتراكية الطوباوية، وإن كان بقي في الفلسفة مثالياً من حيث الاساس.

وفي العقدين الرابع والخامس من القرن التاسع عشر ظهر في بولونيا عدد من المفكرين الذين طوروا المذاهب الديالكتيكية والمادية، وروجوا الآراء المعادية للكاثوليكية. وكان **ادوارد ديمبوفسكي** (١٨٢٢ - ١٨٤٦) ممثلاً بارزاً للفكر الديمقراطي الثوري في بولونيا القرن التاسع عشر. تأثر في آرائه بأفكار **يواكيم ليليفيل** (١٧٨٦ - ١٨٦١) - المؤرخ والسياسي البولوني الفذ، الذي طوّر فكرة تناقضية التقدم الاجتماعي، وقال بالدور الحاسم للجماهير الشعبية في تحقيق هذا التقدم، وأكد على عراقة التقاليد الديمقراطية لدى الشعب البولوني، ونوه بارتباط النضال الوطني التحرري للشعب البولوني بنضال الأمم الاخرى للتحرر من ربقة الاقطاع والأنظمة الملكية المطلقة. وفي عام ١٨٤٦ تزعم ديمبوفسكي الجناح اليساري في إنتفاضة كراكوف التحررية. وقد أشار أنجلس إلى أن مجموعة ديمبوفسكي عبرت خلال الانتفاضة عن « شجاعة، تكاد تكون بروليتارية ». استشهد ديمبوفسكي في اشتباك مع القوات النمساوية، وذلك أثناء محاولته اقامة اتصال بين مدينة كراكوف الثائرة وبين فلاحي المناطق المجاورة المنتفضين على الاقطاع.

يشكل مفهوم التقدم أحد أهم المفاهيم في فلسفة ديمبوفسكي. فالمضمون الرئيسي للتاريخ يتمثل، عنده، في التقدم على طريق وعي الحرية. ولكنه أعطى لهذه الموضوعة الهيغلية تفسيراً ديمقراطياً ثورياً: إن التقدم الاجتماعي يقود، في رأيه، إلى استلام الجماهير الشعبية لزمام السلطة السياسية. والتقدم يحدث في الطبيعة أيضاً. وليس لتطور الطبيعة والمجتمع من حدود، « فلا أحد يستطيع أن يقول للبشرية: قفي مكانك! ». وخلال التطور ينتصر الجديد على ما أمسى عتيقاً، مصيره الهلاك.

يرى ديمبوفسكي أن الجديد في الحياة الاجتماعية هو، في المقام الأول، قوى الشعب الناهض ضد « فئة الاغنياء ». وهو ينعت أولئك، الذين يحاولون التوفيق بين قوى التقدم وقوى التخلف، بـ « التلفيقيين »، ويصمهم بأنهم « رجعيون مقنّعون، يرمون إلى تسخير الجديد لخدمة القديم ». وفي عداد هؤلاء « التلفيقيين » يدرج ديمبوفسكي الاشتراكيين المسيحيين، الذين كانوا يهدفون إلى الجمع بين الدين والاشتراكية.

كما ويستخدم ديمبوفسكي نعت « التلفيقية » في وصف طريقة التفكير الميتافيزيقية، التي تتميز

بالمهانة والخلط الميكانيكي بين المتناقضات. وقد أخذ على هيغل ارتداده عن منهجه الديالكتيكي نفسه أثناء صياغته لمثله السياسية. وفي ذلك يقول: «أن الملكية الدستورية هي التجسيد السياسي للتلفيقية... وهي وليست بأفضل من الاستبداد، بل هي أكثر زيفاً وتعفناً من الحكم المطلق». وفي مجابهة المذاهب «التلفيقية» القائلة بالتوفيق بين جوانب الشيء المتناقضة وبالمهادنة بين الأضداد يطرح ديمبوفسكي فكرة صراع الاضداد الذي يستمر حتى النهاية. وهو يعرّف التقدم بأنه تآخ للقوى «التي تقود ـ نتيجة للتصارع وانتصار إحداها على الاخرى ـ إلى ظهور كائن جديد، والتي تشكل التقدم والحياة، لأنها تخوض من جديد صراعاً مستمراً ضد العناصر الجديدة نفسها». وبالاتفاق مع هذه الموضوعة دعا الفلاحين إلى استخدام القوة للقضاء على استغلال النبلاء «الهمجيين» و«المتوحشين» و«الشيطانيين».

وقد سلك ديمبوفسكي طريقاً معقداً في رحلته من المثالية إلى المادية. ففي عام ١٨٤٢ رحب بالأفكار التي طرحها إنجلس في كراسته «شيلينغ والوحي». وكان في تلك الفترة قريباً من الهيغليين اليساريين. وبعدها صاغ الموضوعات الاساسية لفلسفته، التي تعتبر العالم نتاجاً لتطور جوهر مثالي، يتمتع بقوة غير محدودة على الخلق والابداع.

وكان لاطلاعه على نقد فويرباخ للدين أثر ايجابي عليه. فقد تحول إلى الالحاد، وأعلن أن الدين ليس إلاّ مزيجاً من «الخداع والعنف والغباء والمخلفات البالية»، وأداة روحية لاسترقاق الفلاحين. ولكنه لم يأخذ برؤية فويرباخ الانتروبولوجية للحياة الاجتماعية.

وفي أواخر عام ١٨٤٣ توصل إلى القناعة بأن منظومة هيغل تتناقض مع منهجه الديالكتيكي، الثوري في أساسه، وتهدف إلى مهادنة «الشر» القائم. ولذا كان لا بدّ، في رأيه، من وضع فلسفة، تبين الطريق إلى التقدم. ولكن هذه الفلسفة لا يمكن أن تكون المادية القديمة، وذلك بسبب نزعتها الجبرية. وفي عام ١٨٤٥ خلص ديمبوفسكي، في مقالته «أفكار حول مستقبل الفلسفة»، إلى النتيجة المادية الفلسفية العامة: كون الفكر ثانوياً بالنسبة للوجود. وفي الوقت ذاته استمر الفيلسوف البولوني في تقديره لديالكتيك هيغل، فاعتبر أن الجوهر المادي يتطور وفقاً لقوانين الديالكتيك.

وكان ديمبوفسكي اشتراكياً طوباوياً في آرائه حول تنظيم مجتمع المستقبل. روّج، بالاشتراك مع المفكر الديمقراطي يان شينسكي، لأفكار فورييه في بولونيا. وكانت اشتراكية ديمبوفسكي ترتبط عضوياً بمطالب الثورة الشعبية. كما تجلت ديمقراطيته الثورية في مذهبه الاخلاقي، بدعوته إلى «محبة الشعب البسيط»، وفي مذهبه الجمالي، بتأكيده على الرومانسية الثورية. وقد أشار ماركس وانجلس في «بيان الحزب الشيوعي» إلى مجموعة ديمبوفسكي كحزب، يضع الثورة الزراعية «شرطاً

للتحرر الوطني »، ويتمتع بتأييد البروليتاريا الأوروبية. لقد كان ديمبوفسكي، بسعيه لوضع نظرية ثورية وطريقة ثورية وبنضاله النشيط من أجل التحرير الكامل للكادحين، سلفاً بارزاً للماركسية في بولونيا. وفي العقدين السابع والثامن تابع تقاليده الديمقراطية الثوريون البولونيون، الذين تعاونت خيرتهم - فاليري فروبلوفسكي وغيره من الثوريين الذين عاشوا في المنفى بعد قمع انتفاضة ١٨٦٣ - مع ماركس وانجلس، وشاركوا في كومونة باريس.

بلغاريا

كانت بلغاريا في أوساط القرن التاسع عشر ترزح تحت نير السلاطين الاتراك. وقد ردّ الشعب البلغاري على جور المستعمرين الاجانب وتعسفهم بالانتفاضات الفلاحية العفوية. وفي مطلع السبعينات كانت البلاد تعيش حالة ثورية. وكانت الثورة الديمقراطية البرجوازية الصاعدة تزعزع دعائم الحكم التركي الاقطاعي المطلق.

وكان **فاسيلي ليفسكي** (١٨٣٧ - ١٨٧٣) والمادي المنوّر **لوبين كارافيلوف** (١٨٣٤ - ١٨٧٩) من أبرز ايديولوجيي الحركة التحررية. وكان كارافيلوف أول مفكر بلغاري، قام في القرن التاسع عشر بالدعوة الصريحة للفلسفة المادية، التي تنطلق من أفكار فويرباخ وتشيرنيشيفسكي.

وكان المفكر المادي الفذ **خريستو بوتيف** (١٨٤٨ - ١٨٧٦) زعيم الديمقراطية الثورية البلغارية في السبعينات. أمضى في شبابه ثلاث سنوات في روسيا، حيث درس في ثانوية أودسيا، وأقام هناك صلات مع الحركة الديمقراطية الثورية السرية، واطلع على أعمال تشيرنيشيفسكي ورفاقه. وقد فصل من المدرسة عقاباً على أفكاره المتحررة، ثم اضطر بعدها لمغادرة بلغاريا، فقصد إلى رومانيا، حيث راح يصدر جريدتي « كلمة المهاجرين البلغار » و« الراية » وترأس اللجنة المركزية الثورية البلغارية. وقد سقط صريعاً برصاص الاتراك إبان انتفاضة الفلاحين البلغار التحررية عام ١٨٧٦.

عمل بوتيف على صهر نضال الجماهير الشعبية ضد المستعمرين الاتراك مع الكفاح ضد « المستغلين المحليين » البلغار. وانطلاقاً من الايمان بأن الثورة « بوابة النصر لكل شعب » راح يبرهن على أن الانتفاضة المسلحة، « الثورة الشعبية »، هي الطريق الوحيد لتحرير الشعب البلغاري من جميع المستعبدين، الاجانب والمحليين. ولكن بوتيف كان اشتراكياً طوباوياً. فقد غالى في تقدير المشاعات الريفية والورشات الحرفية، وخلص من ذلك إلى الموضوعة الخاطئة، القائلة بأن الشعب البلغاري، بعد قيامه بالثورة، سيقضي على الملكية الخاصة وينمي « الأجنة الاشتراكية » الكامنة في أشكال التنظيم الاجتماعي هذه.

وفي عام ١٨٧١ كتب بوتيف، بتأثير أحداث كومونة باريس، « عقيدة الكومونة البلغارية »، التي جاء فيها : « أؤمن بنظام شيوعي واحد، ينقذ كافة الشعوب من الظلم والمعاناة، ويتم عبر العمل الأخوي والحرية والمساواة... وأتوق لرؤية يقظة الشعوب، وسيادة النظام الشيوعي في كافة أرجاء العالم ».

وتشير بعض المصادر إلى أن بوتيف اطلع عام ١٨٧٤ على المجلد الأول من مؤلف ماركس « رأس المال » في ترجمته الروسية. وقد رحب بنشاط الاممية الأولى، وتخلى عن مغالاته في دور المشاعية الفلاحية، وأعلن أنها قد تحولت إلى سلاح بيد المرابين. وراح يؤكد في مقالاته الجديدة على أن انتصار الاشتراكية في بلغاريا رهن بنضال « البروليتاريا »، وإن كان لا يعني بها العمال الصناعيين، بل يقصد الفلاحين وفقراء المدينة. وهكذا فإن قوله ـ « أن كل العمال الفقراء أخوة، أياً كانت قومياتهم، وابنما عاشوا »، إنما يعني وحدة المظلومين، بغض النظر عن انتمائهم الطبقي.

وكان بوتيف يرى أن الافكار الطليعية هي القوة المحركة للتقدم التاريخي. ولكنه في السبعينات أضاف إلى هذه التصورات المثالية موضوعات قريبة من المادية التاريخية. فهو يؤكد أن من الضروري البدء بتغيير جذري لوضع « البروليتاريا » الاقتصادي، ثم الانطلاق من ذلك إلى بناء ثقافة جديدة، تقدمية. كما يشير إلى أن الاشكال المختلفة من الاخلاق تنبع من أوضاع الشعب الاجتماعية والسياسية، وليس العكس أبداً.

وفي الفلسفة كان بوتيف مادياً ملحداً. وقد تشكلت آراؤه المادية من خلال عدائه للدين. وساعده هذا في كشف الارتباط المباشر بين الدين والمثالية. فذهب إلى أن الايمان بالاله « دعوة، يدعمها الظالمون والمستغلون من خلال رجال الدين، الذين ليسوا إلاّ جواسيس ومحتالين، يعمون عيون الشعب بتخويفه بالاله »، وإلى « أن الدين مصيبة بالنسبة للبشرية، تماماً كالطاعون والكوليرا والحرب »[97].

وفي علم الجمال سار بوتيف على هدى أفكار تشيرنيشيفسكي المادية. فكان يرى أن على الأديب أو الفنان مواكبة حياة الشعب وطموحاته، وأن يعكس تطلعاته وآماله، « بحيث لا يكون هناك علم للعلم، ولا فن للفن، وتكف الصحافة عن اجترار الفضلات الأوروبية، النتنة والمنبوذة منذ أمد بعيد »[98].

كانت آراء بوتيف أرقى انجازات الفكر النظري لدى الشعب البلغاري في فترة النضال للتحرر

(٩٧) خريستو بوتيف. صحفيات، موسكو، ١٩٥٢، ص ٤٩، ٢٤٤.

(٩٨) المصدر السابق، ص ١٦١.

من نير الاستعمار التركي الاقطاعي، وكان بوتيف « سلف الاشتراكية العلمية في بلغاريا »، على حد تعبير ديمتري بلاغويف، مؤسس الحزب الشيوعي البلغاري.

الصرب

كان الاديب والناقد اللامع **سفيتوزار ماركوفتش** (١٨٤٦ - ١٨٧٥) من أبرز المفكرين الديمقراطيين الثوريين لدى الشعوب السلافية الجنوبية. بدأ نشاطه في فترة كانت فيها الفيالق التركية لا تزال تحتل بعض المدن في موطنه - الصرب. كما كان جزء آخر من بلاد الصرب يخضع للملكية النمساوية - الهنغارية.

كان من أسلاف ماركوفتش المباشرين المفكر **جيفوين جويوفتش** (١٨٤٠ - ١٨٧٠)، الذي أخذ بآراء الديمقراطيين الثوريين الروس. ولكن فكر ماركوفتش تشكل أساساً في روسيا، حيث تلقى تحصيله العالي في أعوام ١٨٦٦ - ١٨٦٩. وقد أعلن ماركوفتش، في إحدى رسائله، أنه يجب « أن نكون بالنسبة للشعب الصربي ما كانه تشيرنيشيفسكي ودوبرالوبوف بالنسبة للشعب الروسي ». وأخذ منذ عام ١٨٧١ يصدر جريدة « رادنيك » (« العامل »)، التي كانت أول صحيفة اشتراكية الاتجاه في البلقان. وبدأ ينشر على صفحاتها كتاب تشيرنيشيفسكي « ما العمل؟ ». وفي مؤلفه « مبادىء الاقتصاد الوطني، أو علم رفاه الشعب » عرض آراء تشيرنيشيفسكي الاقتصادية وترسم خطاه في وضع اقتصاد سياسي اشتراكي.

وأثناء إقامته القصيرة في سويسرا اطلع ماركوفتش على أعمال ماركس وأنجلس. وقد أكد بهذه المناسبة على « أن ماركس كان أول من أرشد البروليتاريا إلى طريقة حل المسألة الاجتماعية، وذلك بتنظيمه البروليتاريا في حزب واحد »، ووصف الماركسية بأنها « الاشتراكية الحقة »، التي برهن مؤسساها على « أن متطلبات الشعب نفسها هي التي تطرح للحل مشاكله الحيوية، فهذا الطرح لا يأتي نتيجة انشاءات ذهنية، ظهرت في رؤوس مجموعة من الناس ». وبعد العودة إلى الوطن راح ماركوفتش يروج لمؤلفات ماركس وانجلس. وقد ساعده اطلاعه على الماركسية في تعميق ديمقراطيته الثورية وتعزيز نزعته الاممية وتطوير آرائه المادية والالحادية. غير أن ماركوفتش، برغم تعاطفه مع الماركسية وترحيبه بالأممية الأولى، لم يتحول إلى ماركسي ملتزم، وظل في مواقع ديمقراطية تشيرنيشيفسكي الثورية.

كان ماركوفتش ينظر إلى مستقبل التنظيم الاجتماعي نظرة اشتراكية طوباوية. فهو يرى أن النظام الاشتراكي يمكن أن ينبثق من المشاعية الفلاحية والتنظيم الاسروي البطريركي بعد الالغاء القسري « للاستغلال الاقطاعي والبيروقراطي »، وأن ملكية الارض يجب أن تكون « ملكية

شيوعية». ويذهب ماركوفتش إلى أن القانون الذي اكتشفه ماركس، والذي يقول بحتمية الثورة البروليتارية، لا ينطبق إلاّ على البلدان الاوروبية الغربية التي بلغت الرأسمالية فيها مرحلة عالية من التطور. أما في الصرب فهناك امكانية للانتقال المباشر إلى الاشتراكية، دون المرور بالمرحلة الرأسمالية. ولكن حتى في هذه المسألة كان للاطلاع على الماركسية شأن هام في تعميق نقد ماركوفتش للاقطاعية والرأسمالية، وفي تكون قناعات عنده، قريبة من المادية التاريخية: التأكيد على دور الاقتصاد في الصراع الاجتماعي، واعتبار هذا الصراع نتاجاً للتناقضات بين الطبقات التي تتفاوت مواقعها في منظومة العلاقات الاقتصادية.

وعمل ماركوفتش على توجيه نضال الشعب الصربي من أجل التحرر الاجتماعي، فراح يؤكد على الترابط الوثيق بين هذا النضال وبين الكفاح التحرري الوطني. وكان يعتبر ثورة شعوب البلقان الفلاحية طريقاً إلى حل التناقضات المحتدمة.

وفي الفلسفة انطلق ماركوفتش من نزعة تشيرنيشيفسكي الانتروبولوجية. وقد دافع عن القول بأولوية المادة وخلودها. «فليست الحياة إلاّ تحولات تطرأ على المادة. الانسان يولد ويموت، أما المادة فلا تنشأ ولا تفنى، بل هي أزلية أبدية»[99]. والمادة ليست شيئاً سلبياً، عاطلاً، بل هي في حركة دائمة.

وكان ماركوفتش ايجابياً في تقديره لمواقف الماديين العاميين («الشعبيين») بوخنر وفوغت وموليشوت ضد الدين والمثالية. فهو يعتبر بوخنر مناضلاً عنيداً من أجل انتصار العلم على الخرافة»[100]. ولكنه لم ينزلق إلى مواقع المادية العامية، فكان يعارض التناول الميتافيزيقي الساذج، الميكانيكي، الذي تميزت به هذه المادة في معالجتها للمسائل الفلسفية والاجتماعية. وكان يرى أن الوعي ميزة خاصة بالدماغ، لا يمكن أن تؤول إلى الحركة الميكانيكية أو الفيزيائية وما إليها.

وكان ماركوفتش أكثر تعمقاً من الماديين العاميين في استيعابه لمنجزات العلم المعاصر له، وتأويلها لصالح النضال ضد الدين والمثالية. فقد برهن، بالاعتماد على مؤلف سيتشينوف «ارتكاسات الدماغ»، على صحة القول بأن التفكير نتاج لعمليات تجري في الحامل المادي. وتحت تأثير مؤلفات بيساريف قام ماركوفتش بالترويج للنظرية الداروينية.

يرى ماركوفتش أن الصراع ضد المثالية الدينية يتجلى على أشده في ميدان الاخلاق. وهنا يميز ثلاث مدارس رئيسية: «حدسية» و«نفعية» و«واقعية». المدرسة الأولى مدرسة مثالية، تقول

(٩٩) سفيتوزار ماركوفتش. مختارات، موسكو، ١٩٥٦، ص ٤٥٤.

(١٠٠) المصدر السابق، ص ٤٥٢.

بفطرية المبادىء الاخلاقية. والمدرسة الثانية (بنتام وميل وغيرهما) قريبة، في رأيه، من المادية، إلاّ أن أنصارها ينظرون إلى تصرفات الناس نظرة شكلية، فلا يدرسون الاختلافات في الدوافع القائمة وراء هذه التصرفات، ولا يتطرقون إلى المصادر الفعلية لها. أما المدرسة الثالثة، مدرسة «الواقعيين» الذين يدرج ماركوفتش نفسه في عدادهم، فتطرح المسألة طرحاً علمياً، فتتناولها من كافة جوانبها، ولا تكتفي بتحليل التصرفات، بل تمضي إلى دراسة الدوافع ذاتها من زاوية منفعة الجماهير الشعبية، من زاوية خير كافة الكادحين وسعادتهم.

وأكد ماركوفتش «أن المبادىء الاخلاقيـة يجب أن تتطـور في اتجاه واحـد لـدى الشعـوب كافة»[101]. وهذا التطور يتم بصورة تدريجية. ثم أن تغير الظروف الاجتماعية يحتم تغير آراء البشر الاخلاقية. «فالانسان لا يتطور أخلاقياً إلاّ بتغير المحيط، الذي يؤثر في تطوره»[102]. ولكن ما هي القانونيات، التي تحتكم تغير الظروف الاجتماعية، والتقدم الاجتماعي عموماً؟ «إن القوانين، التي توجه الظواهر الاجتماعية، تعود إلى قوانين الطبيعة البشرية»[103]. ويمكن اكتشاف هذه القوانين بدراسة «التاريخ الطبيعي للانسان»، أي تاريخ التطور الاجتماعي. وتاريخ البشرية، في رأي ماركوفتش، هو، قبل كل شيء، تاريخ كدح الجماهير البشرية. وهو يصوغ هذه الفكرة في رسالة إلى ن. ماركوفتش صياغة يتبين فيها تأثير ماركس عليه: «إن حياتنا المادية هي أساس وجودنا»[104]. ولكن لدى ماركوفتش الكثير من الاقوال، التي تتناقض مع هذه الفكـرة، منهـا مغالاته في تقدير دور المثقفين في المسيرة الاجتماعية، واعتباره التطور الاجتماعي حصيلة نضال العلم والمادية ضد الدين والمثالية، بحيث تغدو درجة تطور الشعب العقلي، أو حتى درجة نضجه الفلسفي، معياراً لمدى تطوره الاجتماعي.

ويتطرق ماركوفتش إلى مسألة الانتقال إلى الاشكال الاشتراكية من الحياة الاجتماعية فيؤكد أنه «قبل اجراء التحولات في المجتمع نفسه يجب تغيير المفاهيم الاجتماعية»[105]. ومن هذا الرأي المثالي جاء استنتاجه الخاطىء بأن الثورة الاشتراكية لا تقوم إلاّ عندما يصل وعي الشعب كله إلى مستوى الوعي الاشتراكي.

وكان ماركوفتش من المناضلين المتحمسين من أجل واقعية نقدية في الفن. وقد دافع عن

(١٠١) المصدر السابق، ص ٥٠٧.
(١٠٢) المصدر السابق، ص ٥١٤.
(١٠٣) المصدر السابق، ص ٤٩٠.
(١٠٤) المصدر السابق، ص ٨١٣.
(١٠٥) المصدر السابق، ص ٤٨٨.

الوجهة الديمقراطية للابداع الفني والادبي، واستنكر دعوات العاطفيين ـ الرومانسيين لهجر الحياة، والتحليق في مملكة الاحلام الضبابية.

لقد شغل سفيتوزار ماركوفتش، بنزعته الديمقراطية الثورية وفلسفته المادية ونـزعتـه الأممية مكاناً مرموقاً في تاريخ الفكر الفلسفي للشعوب السلافية الجنوبية. وكان من اتباعه المباشرين المفكران الماديان **فـاسـا بيلاغيتش** (١٨٣٣ - ١٨٩٩) و **بـوغـوسلاف شـوليـك** (١٨١٦ - ١٨٩٥).

تشيكيا .

من المفكرين الديمقراطيين في تشيكيا وسلوفاكيا أيام ثورة ١٨٤٨ - ١٨٤٩ اشتهر **ايمانويل أرنولـد** (١٨٠٠ - ١٨٦٩) و **جـوزيـف فـريتش** (١٨٢٩ - ١٨٩٠) و **أغسطين سميتـانـا** (١٨١٤ - ١٨٥١).

كان فريتش من أنصار الديمقراطية البرجوازية الصغيرة، استخدم آراء هيرتسين في مناظراته مع الليبراليين النبلاء، ولعب دوراً هاماً في تطوير الواقعية الفنية في تشيكيا.

ووضع أرنولد برنامجاً للديمقراطية الثورية التشيكية. وكان يرى أن «كمال الحياة» هو في ثورات المسحوقين الاجتماعية ضد ظلاميهم. ودعا إلى الاطاحة الثورية بالانظمة الاقطاعية والملكية النمساوية المطلقة، ونادى بإقامة جمهورية ديمقراطية تشيكية. وقد عرف كيف يستفيد، في دعواته هذه، من التقاليد التاريخية التقدمية لدى الشعب التشيكي. كما كان أرنولد مفكراً، حازماً في علمانيته.

وكان سميتانا يعمل مدرساً للفلسفة في جامعة براغ. وقد طرد من عمله بسبب تعاطفه مع الثورة الديمقراطية البرجوازية. وتبرأت منه الكنيسة بسبب إلحاده. كان في آرائه الفلسفية قريباً من الهيغليين اليساريين. أما في مسألة الدين فكان ميالاً إلى فويرباخ. ويرتدي نقده للفلسفة الهيغلية، المبسوط في مؤلفه «كارثة تاريخ الفلسفة ومصيره» (١٨٥٠)، أهمية كبيرة. فهو يرفض الجبرية الهيغلية، وينوه بالتناقض بين منهج هيغل ومنظومته، ويقول، على العكس من هيغل، بالتطور الشامل في الطبيعة.

وأسهم العالم التشيكي **برنارد بولتزانو** (١٧٨١ - ١٨٤٨) بقسط هام في تطوير الفكر العلمي والفلسفي. وقد كان بولتزانو من العلماء الرياضيين اللامعين، وأحد مؤسسي المنطق الرياضي. وفي الفلسفة انطلق من مواقع المثالية الموضـوعيـة. واتسمـت آراؤه حـول مستقبـل التنظيم الاجتماعي

بالاشتراكية الطوباوية. ففي «الدولة المثلى» يقترح نموذجاً لمجتمع، تنتفي فيه الملكية الخاصة، ويصفى الفصل بين العمل الذهني والجسدي، ولكنه يبقى فيه على جهاز الدولة القمعي.

هنغاريا

كان الشاعر **شاندور بيتيفي** (١٨٢٣ - ١٨٤٩) **وميخاي تانشيتش** (١٧٩٩ - ١٨٨٤) **ويانوش هورواريك** (١٨٠٨ - ١٨٦٤) **وبال فاشغاري** (١٨٢٧ - ١٨٤٩) من أبرز المفكرين الثوريين في هنغاريا وأواسط القرن التاسع عشر والنصف الثاني منه.

عرض بيتيفي، في قالب شعري أخاذ، آراءه حول تقدمية الثورات الاجتماعية، والدور الحاسم لنشاط الجماهير في العملية التاريخية، وشعبية الفن والأدب.

ووضع تانشيتش عدداً كبيراً من المؤلفات (أهمها - «ما هي الاشتراكية، وما هي الشيوعية») المفعمة بالاشتراكية الطوباوية، التي اقترنت بأفكار الثورة الشعبية. ولم يكتف بنقد الانظمة الاجتماعية، بل تعداه إلى نقد الرأسمالية. وكان يرى في الفلاحين المسحوقين والبروليتاريا قوة تحررية جبارة.

وكان هورواريك، الملقب بـ «هولباخ هنغاريا»، مناضلاً صلباً ضد الدين ومدافعاً متحمساً عن الفلسفة المادية. وكان يرى أن مواطني مجتمع المستقبل الحر سيكونون ملحدين. كما كان على معرفة بأفكار الاشتركية الطوباوية.

وصاغ فاشغاري مذهباً خاصاً في فلسفة التاريخ الاشتراكية الطوباوية، يطرح فكرة «التقدم الابدي» و«التنوير الثوري» طريقاً إلى النظام الاجتماعي الكامل.

رومانيا

تطورت الأفكار الديمقراطية الثورية في رومانيا على يدي **نيكولاي بيلشيسكو** (١٨١٩ - ١٨٥٢)، صاحب كتاب «المسألة الاقتصادية في إمارات الدوناي» ومؤلفات اقتصادية واجتماعية أخرى. وجدير بالذكر أن ماركس قد استخدم في «رأس المال» معطيات بيلشيسكو عن الاستغلال الاقطاعي للفلاحين في بلاد البلقان. ناضل بيلشيسكو من أجل الغاء القنانة، ودعا إلى تمليك الاراضي للفلاحين، ووقف ضد أيديولوجيي البرجوازية الليبرالية ليؤكد «أن على الثورة ألاّ تساوم أعداءها أبداً».

ومن الناحية النظرية تسترعي الاهتمام أفكار بيلشيسكو في ميدان السوسيولوجيا خاصة. ومن

ذلك قوله بدور الجماهير الشعبية في التاريخ، وتطويره لفكرة ارتباط التقدم التاريخي بتغير أشكال الملكية، ومطالبته بألاّ يقتصر التاريخ على دراسة حياة المجتمع السياسية، وبأن يعنى بتطور الاقتصاد والثقافة ومعيشة الشعب.

★ ★ ★

وهكذا فإن الايديولوجية الديمقراطية الثورية، التي تطورت في بلدان أوروبا الشرقية في القرن التاسع عشر، قد قادت - في ظروف النضال المعادي للاقطاع، والكفاح الوطني التحرري - إلى مرحلة جديدة في مسيرة المادية، عبرت عنها أفصح تعبير مذاهب الديمقراطيين الثوريين الروس. وقد جاءت هذه المرحلة، التي تبلورت عبر معالجة أفكار مادية القرنين السابع عشر والثامن عشر ومادية فويرباخ، لتمثل خطوة إلى الأمام في تطور الفلسفة، حيث جمعت بين النظرات الديمقراطية الثورية وتوجهات الاشتراكية الطوباوية والمنهجية الديالكتيكية الهيغلية التي استوعبت من زاوية نقدية وفسرت تفسيراً مادياً. وقد اقترب رجالات الفكر الديمقراطي الثوري من الماركسية، مما كان له شأن كبير في تطوير هذا الفكر. صحيح أنه لم يقدر لديمبوفسكي وبوتيف وماركوفتش وغيرهم من الديمقراطيين الثوريين الذين اطلعوا على اعمال ماركس وانجلس أن يغدوا ماركسيين، ولكنهم لعبوا دوراً كبيراً في التمهيد للماركسية في بلدانهم.

٤ ـ المفكرون الديمقراطيون الثوريون في الصين

بدأت الصين الاقطاعية منذ أواسط القرن التاسع تتحول إلى شبه مستعمرة. وقد أدى تزايد نفوذ الدول الاجنبية في البلاد، والسياسة الخيانية التي انتهجتها الاسرة المنشورية المالكة، إلى تزايد حاد في استياء القوى الطليعية. وبعد انهزام الصين في «حرب الافيون» مع انكلترا تطور هذا الاستياء إلى انتفاضة فلاحية، دخلت التاريخ تحت اسم «انتفاضة التايبينيين» (١٨٥١ - ١٨٦٤). وفي «الدولة السماوية» التي أقامها التايبينيون في المنطق المحررة من السيطرة المنشورية أجريت تحولات تقدمية، كان الاصلاح الزراعي في مقدمتها. ونظراً لجملة من العوامل التاريخية تم القضاء على الانتفاضة، ولكنها، مع ذلك، أعطت دفعاً قوياً للحياة الفكرية لدى الشعب الصيني. فقد أصبح البرنامج الثوري للتحولات الديمقراطية، الذي حاول التايبينيون تحقيقه، مطلباً يومياً ملحاً للشعب الصيني. ولعدة عقود بقيت فكرة المساواة التي طرحها التايبينيون أكثر أفكار الحركة الفلاحية ثورية. وفي هذه الظروف ظهرت في التسعينات حركة اصلاحية، منيت بالهزيمة أيضاً (١٨٩٨). وقد لعبت هذه الحركة دوراً تقدمياً، وساهمت في اذكاء الروح الثورية لدى الفئات الطليعية في المجتمع الصيني.

بين الايديولوجيين الاصلاحيين الطليعيين برز **تان صي تون** (١٨٦٥ - ١٨٩٨). وقد طوّر هذا المفكر خبرة تقاليد الفلسفة الصينية المادية، واستوعب جيداً العلوم الطبيعية في عصره، وحاول، على هذا الأساس، بناء صرح فلسفي مستقل. وقد مزج، في كتابه «جين سويه» («مذهب الانسانية») بين مفهوم «تسي» التقليدي في الفلسفة الصينية وبين مفهوم «الاثير» الذي أخذه عن الفكر الاوروبي. وهو يدعو الجوهر المادي «إتاي». وإتاي هذا جوهر غير مرئي، موجود في كل مكان، أزلي، دائب الحركة والتغير، ولكن كميته لا تزيد ولا تنقص. والعالم المادي، الذي يقوم إتاي في صلبه، يتجدد باستمرار. ومصدر حركة الاشياء وتغيرها السرمدي قوتان متقابلتان، ومتلازمتان داخلياً، من قوى الجوهر المادي إتاي. وينفي الفيلسوف وجود أي صلة بين إتاي وبين قوى غيبية مزعومة، ولكنه أخذ بمذهب حيوية المادة (Hylozoism). فأضفى على الكهرباء بعض قدرات الدماغ البشري ووظائفه.

وعلى هذه الأسس المادية يبني تان صي تون فلسفته الاجتماعية السياسية. فبما أن العالم المادي يتغير دوماً، فإن المجتمع البشري، كجزء منه، يجب أن يتجدد باستمرار. وهو يرى أن الاقطاعية الصينية قد عاشت أيامها، وعليها أن تخلي مكانها لنظام اجتماعي جديد، يقوم على مبادىء المساواة الشاملة. وينادي الفيلسوف بالأخوة والسلام بين الشعوب، ويتطلع إلى مستقبل، لا تبقى فيه على وجه الأرض «دول ولا حروب، لا استعباد ولا استبداد»، و«ويغدو فيه كل انسان حراً، وتنتفي فيه الفروق بين الاكابر والرعاع، بين الاغنياء والفقراء».

ولعلّ أبرز ثوريي الصين أواخر القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين هو **صون يات صن** (١٨٦٦ - ١٩٢٥). جسّد صون يات صن أفكاره الاساسية في مبادىء ثلاثة، صاغها لأول مرة عام ١٩٠٧، هي: الوطنية (تكاتف الأمة في النضال من أجل التحرر من التسلط المنشوري) والديمقراطية (إقامة نظام جمهوري) ورفاهية الشعب (المساواة في حق تملك الأرض، وذلك عن طريق تأميمها). وقد جاءت آراؤه تعبيراً عن تطلعات الشعب الصيني للقضاء على الظلم الاقطاعي والامبريالي، ولإقامة دولة صينية مستقلة.

ولكن البرنامج الاقتصادي، الذي طرحه صون يات صن، يفتح موضوعياً الطريق إلى التطور الرأسمالي، على الرغم من تأكيده، هو نفسه، على أن تحقيق برنامجه الاقتصادي من شأنه أن «يجنّب» الصين المرحلة الرأسمالية في التطور.

وتنم نظرات صون يات صن الفلسفية عن نزعة مادية جلية. فقد كان من أنصار نظرية داروين في أصل الانواع، ووقف موقفاً إيجابياً من مذهبه في الارتقاء. ولكن فلسفته كانت تجمع بين الكثير من الآراء غير المتجانسة، حتى والمتناقضة. كما وكان صون يات صن مثالياً في طرحه لعدد

من المسائل، كتصنيفه للناس في مجموعات ثلاث تبعاً لقدراتهم العقلية، وقوله بـ «عنصر الحياة» الذي يقترب به من النزعة الحيوية (Vitalism)، وغيرها.

وقد كان مذهب صون يات صن، برغم تناقضاته وتأرجحاته، خطوة كبيرة إلى الأمام في مسيرة الفكر الاجتماعي الصيني الحديث، تميزت بأنها كانت تغتني باستمرار في مجرى النضال الثوري، وتتحرر تدريجياً من محدوديتها الأولية.

وكانت الأفكار الفلسفية والسوسيولوجية لصون يات صن، الذي لم يكن مادياً متسقاً، تهدف أساساً إلى حل مشكلات الحركة التحررية الصينية، المناهضة للاقطاع والاستعمار.

وتحت تأثير ثورة أكتوبر الاشتراكية العظمى في روسيا أعاد صون يات صن النظر في آرائه السابقة، فطور مذهبه في المبادىء الشعبية الثلاثة بأن أضاف إليها ثلاثة مبادىء أساسية: التعاون مع الشيوعيين، وتأييد العمال والفلاحين في نضالهم من أجل إشاعة الديمقراطية في كافة جوانب الحياة الاجتماعية الصينية، والانضمام إلى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية.

وكان صون يات صن صديقاً أميناً للاتحاد السوفياتي. رحب بثورة أكتوبر، التي سمّاها «أمل البشرية العظيم». وكان يؤمن بالصداقة الوثيقة بين الشعبين الصيني والسوفياتي. وقد كتب في ١١ آذار (مارس) عام ١٩٢٥، قبل يوم واحد من وفاته، «رسالة إلى الاتحاد السوفياتي»، يؤكد فيها أنه «سوف يأتي وقت، نحيي فيه الاتحاد السوفياتي بوصفه اخلص صديق وحليف للصين الحرة القوية، وتتقدم الدولتان يداً بيد لأحراز النصر في معركتها الكبرى من أجل حرية أمم العالم المقهورة».

★ ★ ★

على هذا النحو جرى تطور الفكر الديمقراطي الثوري في روسيا وبولونيا وبلغاريا والصرب وتشيكيا وسلوفاكيا وهنغاريا ورومانيا في القرن التاسع عشر، وفي الصين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وكذلك في عدة أقطار أخرى كانت في مرحلة الانتقال من الاقطاعية إلى الرأسمالية. وقد اتسمت الآراء الديمقراطية الثورية في روسيا والبلدان الاوروبية الاخرى بطابع مادي في أغلب الأحيان، وكثيراً ما تضمنت أفكاراً ديالكتيكية عمقت وأسهمت في نضال الجماهيري التحرري، وشكلت الأساس النظري للثورة الديمقراطية والمنطلق الفكري للعلم والثقافة التقدميين.

وقد تميز الديمقراطيون الثوريون عن غيرهم من فلاسفة ما قبل الماركسية بأنهم لم يقبعوا أسرى البروج العاجية، بل ارتبطوا، على نحو أو آخر، بحركة الشعب التحررية، وعبروا عن مصالح الجماهير المسحوقة، مصالح الفلاحين خاصة، وذلك بالرغم من أن دائـرة نشـاط هـؤلاء الثـوريين لم تكـن كبيرة نسبياً، وأن أفكارهم الفلسفية لم تتمكن بعد من الحصول على تأييد الجماهير العريضة. وكانت مادية الديمقراطيين الثوريين ورؤيتهم الديالكتيكية من أعظم منجزات الفلسفة المادية السابقة على الماركسية. وقد خاض الديمقراطيون الثوريون المتسقون نضالاً حازماً ضد مختلف أشكال المثالية، وجالوا - كما قال عنهم لينين - في رحاب المادية الديالكتيكية، ولكنهم توقفوا عند عتبة المادية التاريخية.

الفصل الحادي عشر

بداية انحلال الفلسفة البرجوازية

جاءت ثورات ١٨٤٨ الديمقراطية البرجوازية لتبين أن البرجوازية الليبرالية راحت تتحول إلى طبقة معادية للتقدم. وفي مجرى هذه الثورات أخذت الطبقة العاملة، التي كانت حليفاً للبرجوازية في صراعها ضد النبلاء الاقطاعيين والحكم الاستبدادي، تقف ضد البرجوازية نفسها. وبدأ منظرو البرجوازية يرون في البروليتاريا قوة اجتماعية تهدد وجود الرأسمالية. ولم تعد البرجوازية تفكر بعد الآن بإنجاز التحولات الديمقراطية البرجوازية، بل اتجهت لعقد تحالف مع القوى الاقطاعية الرجعية.

وكانت بوادر انحطاط الفلسفة البرجوازية قد لاحت في الافق حتى قبل عام ١٨٤٨. وبعد فشل ثورات ١٨٤٨ دخلت هذه الفلسفة مرحلة الانحطاط الفعلي. فقد شرعت تنفض يديها من إنجازات الفلسفة البرجوازية السالفة، وتلقي بالديالكتيك جانباً، وتتحول إلى داعية للعلاقات الاجتماعية الرأسمالية والدفاع عنها. وانتشر وباء اللاعقلانية التي تحط من قدر العلم والعقل، وطغت اللاأدرية التي أصبحت في نظر معظم الفلاسفة البرجوازيين المفتاح العلمي ـ الفلسفي الوحيد لدراسة الواقع.

يرى أنصار اللاعقلانية في الإيمان بالعقل وقدراته خطراً محدقاً يهدد كيان المجتمع. فمن شأن هذا الإيمان أن يدفع إلى اكتشاف قوانين تطور المجتمع واستشراف آفاقه، وإلى القاء نظرة نقدية فاحصة إلى أسس الحياة الاجتماعية، إلى الملكية الخاصة والحق البرجوازي والاخلاق والدين. وهكذا تغدو العقلانية علة الشرور الاجتماعية كلها. فهي، إذ تنحني اجلالاً للعقل، تسخر من كافة «المقدسات» ومن جميع ركائز الحياة الاجتماعية. وإذا كان اللاعقلانيون يستعيضون عن العقل بالارادة العمياء، اللاواعية، فإن اللاأدريين يعلنون أنفسهم مفكرين «وضعيين»،

« إيجابيين »، وممثلين للفلسفة العلمية. ولكن كلا التيارين، اللذين يكملان أحدهما الآخر، لا يتعدى كونه ضرباً من الفلسفة المثالية، وعدواً لدوداً للفكر المادي.

الارادوية اللاعقلانية

شوبنهاور

كان الفيلسوف الألماني أرثور شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠) من الممثلين الأوائل للنزعة اللاعقلانية البرجوازية. ولد في عائلة ثرية، فكـان والده صـاحـب مصرف، وتلقـى علـومـه في انكلترا. وانتقل بعد أن أنهى جامعة إيينا إلى مدينة درزدن، حيث أنجز عام ١٨١٨ الجزء الأول من مؤلفه الأساسي « العالم كإرادة وتصور ». ثم جاءت أحداث عام ١٨٤٨ لتوقظ في نفسه حقداً دفيناً وكراهية قاتلة للجماهير ولتطلعاتها الثورية.

وكانت مذاهب كانط وافلاطون وشيلينغ المصادر النظرية الرئيسية لفلسفة شوبنهاور. وقد عارض نظرة هيغل التاريخية وتقديـره العـالي لـدور الدولـة في تطـور المجتمـع بفهـم لاتـاريخي للشخصية، بالنزعة الفردية في الاخلاق، وقصر وظيفة الدولة على المهمات البوليسية. إن ماهية الانسان، عنده، هي ارادة، مستقلة عن العقل، ورغبة عمياء لا تنفصل عن الوجود الفيزيولوجي للانسان؛ وهذه الارادة تجلٍ لارادة كونية شاملة، تشكل الأساس والمحتوى الحقيقي لكل ما هو قائم.

وفي فلسفة شوبنهاور تتشابك المثالية الموضـوعيـة بـالمثـاليـة الذاتيـة. كما تشكـل الارادويـة (Voluntarism) السمة المميزة لمذهبه الفلسفي. وعلى غرار كانط يميز شوبنهاور بين « الشيء في ذاته » وبين « المظاهر ». ولكن « الشيء في ذاته » متاح للمعرفة عنده؛ فما هو إلاّ « الإرادة » بعينها. و « الارادة » تشكل الجوهر المطلق لكل وجود. وهي تولّد، بطريقة غير مفهومة أبداً، المظاهر، أو « التصورات ». ومع التصورات يظهر « الموضوع » و « الذات » المتلازمان أبداً. فلا وجود، بعد الآن، لموضوع بدون ذات، ولا لذات بدون موضوع.

وبظهور الانماط العليا من الحياة، التي يمثل الانسان قمتها، يتولد الوعي كأداة مساعدة في الفعل. ومع الوعي يظهر « العالم كتصور » بكافة أشكاله: الموضوع والذات، المكان والزمان، كثرة الاشياء المفردة وارتباطها السببي. فمن قبل كان العالم « ارادة » فقط، أما الآن فقد غدا موضوعاً للذات المتعرفة، أو « تصوراً ».

ويقترح شوبنهاور الانطلاق لا من الموضوع، كما يفعل الماديون، ولا من الذات، كما يفعل المثاليون، بل من التصورات التي تولدها الارادة اللاشعورية. والارادة، من حيث هي « شيء في

ذاته »، تتكشف مباشرة لذات النشاط المعرفي. وجسدنا شرط أساسي لهذا التجلي. فبين جميع الموضوعات، المعطاة لكل انسان في تصوره، يكون الجسد الموضوع الوحيد الذي يشكل بالنسبة له مظهراً للارادة، والذي بفضله يكتسب الانسان فرادته وتشخصه. وهكذا فإن الموضوعة الأساسية في فلسفة شوبنهاور هي التالية: أنا موجود لوحدي، وليس العالم كله إلاّ تصوراتي. وبذلك يقف شوبنهاور على أرضية المثالية الذاتية، برغم تصريحاته بأن الأناوحدية هي « فلسفة المجانين ».

ويرى شوبنهاور أن الفعل الارادي، الذي يتطابق مع فعل الجسم، يتجلى للوعي أما بصورة مباشرة أو من خلال عملية المعرفة ـ بواسطة الذهن. ومن هنا ينشأ نوعان من معرفتنا عن جسمنا: ١ ـ المعرفة المباشرة عن ماهية جسمنا، أو عن « الارادة »؛ ٢ ـ معرفتنا عن الجسم من حيث هو موضوع بين الموضوعات الاخرى. وعلى العموم تتطور المعرفة في صيغتين: أما كمعرفة حدسية (معرفة الذهن) أو كمعرفة مجردة (معرفة العقل). والحدس هو الشكل الاساسي للمعرفة، فعالم العقل كله يقوم، في نهاية المطاف على الحدس. ثم إن تحليل المعرفة العقلية (المجردة) يتحول على يدي شوبنهاور إلى نقد رجعي للعلم وللفكر العلمي. ويرتدي هذا النقد طابع نقد للمفاهيم المنطقية، ويتجلى في صورة هجوم على الديالكتيك، ولا سيما قانون وحدة وصراع الأضداد.

وينطلق شوبنهاور من الزعم الخاطىء بأن العلم ليس نشاطاً معرفياً بقدر ما هو نشاط مسخر لخدمة « الارادة ». فهدف العلم، عنده، هو تلبية الاهتمامات العملية، التي هي دائماً اهتمامات الارادة، أو المشيئة العمياء. والمعرفة الكاملة قصر على التأمل، البعيد عن كل صلة بالحياة العملية أو بمصالح الارادة. إنه تأمل لا ينظر إلى الاشياء في علاقة معينة، وإنما ينظر إليها كمضمون يتجلى في كل علاقة ولكنه لا يخضع لها.

والمعرفة التأملية ليست في متناول العلم، لأن العلم يتجه دوماً إلى العقل، الغارق في اهتمامات الارادة. ولكن هذه المعرفة متاحة تماماً لمختلف أشكال الفن. فالفن لا يعتمد على العقل، الخاضع للارادة، بل يقوم على الحدس (العيان intuition). والمعرفة الفنية هي وحدها القادرة على رصد صورة العالم كما هو في جوهره. وجوهر العالم يتكشف لمعرفة الفنان والفيلسوف الحدسية كـ « إرادة »، كنزوع دائب، يطفح بالصراع والتمايز والانشطار. وبالحدس الفني لا يُعرف الشيء الفردي، بل يُدرك « معناه »، أو صورته السرمدية. إن الفكرة الأساسية لهذه النظرية تكمن في أن الفن، الحدس الفني ـ الذي هو المعرفة الحقة ـ رهن بالعباقرة وحدهم. وهكذا تُطرح شخصية الفنان في تعارض قاتل مع « الجمهور »، مع « العامة » المزدراة

ومن هذه المنطلقات يمضي شوبنهاور ليصوغ آراءه في الحرية والضرورة. الارادة، كـ « شيء في

ذاته »، مطلقة الحرية. أما جملة ظواهر الطبيعة فتخضع لمبدأ « السبب الكافي » (« العلة الكافية »)[1]، فيكون وجودها بالضرورة. والانسان ظاهرة بين الظواهر، ولذا فإن تصرفاته في العالم العملي تكون ضرورية. ويعني هذا أن كافة أفعال الارادة تُردّ إلى بواعث مستقلة عن الذات. فالإنسان مطبوع على الاستجابة العفوية والتلقائية لكل البواعث والدوافع، دون أية إمكانية للاختيار. والانسان عبد طابعه. ولكن شوبنهاور، الذي يعترف بسببية (Determinism) أفعال الانسان كلها، يحاول، في الوقت ذاته، تجنب الوقوع في الجبرية، التي تنبع من ميتافيزيقية فهمه للسببية. فكل يسير إلى قدره، في رأي شوبنهاور، ولكن الحادثة مقدَّرة لا بحد ذاتها، بل بوصفها حصيلة أسباب متقدمة عليها.

وتطفح نظرة شوبنهاور إلى الحياة بالتشاؤم المفرط. فحياة الانسان تراوح دوماً بين الرغبة وإشباعها. والرغبة، في حقيقتها، معاناة؛ باشباعها يتخم الانسان، ويبدو الهدف، الذي جاهد من أجله، وهماً خداعاً، ويغدو تملكه خلواً من أية بهجة. وحالما تشبع الرغبة ينتاب المرء شعور بالقرف، وتعتريه موجة من اليأس، التي تغمر حتى حياة الأثرياء والسعداء. فإن ما اعتاد الناس على تسميته بالسعادة ليس إلاّ شيئاً سلبياً، يقوم في تخليص الانسان من العوز أو الألم. ولكن هذا الخلاص سيعقبه، لا محالة، ألم جديد أو سأم، فالألم يرافق الحياة أبداً، ولا أمل في التحرر من العذاب عموماً، وكل ما نستطيعه هو التخلص من أحد الوانه فقط.

ثم ان الانسان، إذ لا يرضى بما يفرضه عليه الواقع من هموم ومشاغل، يختلق عالماً وهمياً: عالم الشياطين والقديسين والآلهة. ومع ذلك يبقى الانسان، في حقيقة الأمر، وحيداً، لا يعول إلاّ على نفسه. وما التفاؤل إلاّ نظرة سخيفة، وسخرية مريرة من آلام البشرية. غير أن الوعي، بعد أن يكشف للانسان عن حتمية الشر الكلي وسرمديته، لا يلبث أن ينير له سبيل الخلاص. فيكتشف الفيلسوف والفنان أن الارادة، بكافة تجلياتها وتعيناتها، واحدة لا تتجزأ. وعندها ينفض المرء يديه من الدنيا، ويعقد متقشفاً زاهداً لا تنتابه رغبة ولا اشتياق. وبما أن الارادة الكلية تتجلى في الجسم فانها تفنى بفنائه. وبفنائها يتحول العالم كله إلى عدم؛ فلا موضوع بدون ذات.

إن المغزى الاجتماعي لتشاؤم شوبنهاور، لحياة الزهد التي يدعو إليها، أمر لا يحتاج إلى توضيح. فهو يحاول إقناعنا بأن علة الآلام البشرية كلها ماهية كونية، وليس بوسع أي من التحولات الاجتماعية والسياسية تغيير شيء في حياة الناس. وإذا كان أفراد الطبقات الغنية تعساء أيضاً تعاسة المحرومين، فإنه لا يبقى للكادحين، على حد زعمه، إلاّ التخلي عن النضال من أجل

---

(١) أي أن لكل ظاهرة سبباً كافياً لكونها كذلك، لا على خلافه (المعرب).

حياة أفضل، وليس عن النضال فقط، بل وعن المتطلبات والرغبات أيضاً.

وتنسحب النزعة الارادوية عند شوبنهاور لتشمل آراءه السياسية. ويتلخص مذهبه السياسي في المناداة بالدولة البوليسية، بجهاز القمع والارهاب، الذي هو ضروري جداً للرد على انتفاضة الجماهير ضد طغيان الملكية الخاصة، ضد النظام القائم ومؤسساته. ويأخذ شوبنهاور بنظرية هوبس، فيزعم أن الدولة ليست موجهة ضد الأنانية بحد ذاتها، بل ضد النتائج الضارة التي تعود على كل فرد من جراء كثرة الافراد الذين يتصرفون بصورة أنانية. وتأتي هذه الآراء دليلاً جلياً على رجعية فلسفة شوبنهاور.

في العشرينات لم تجتذب آراء شوبنهاور الانظار إليها. ولكن انقلاباً جذرياً حدث في مواقف البرجوازية الألمانية قبيل ثورة ١٨٤٨، وبعدها خاصة. فلم يعد الديالكتيكي الهيغلي لازماً لهذه البرجوازية، التي راح ينتابها الذعر القاتل أمام تنامي الحركة العمالية الثورية ونجاحاتها الأولى. وقد خلف هذا الذعر في أوساطها موجة من التشاؤم والريبية. فانتشرت موضة اللاعقلانية والارادوية. وفجأة تحول شوبنهاور من فيلسوف، يكاد لا يعرفه أحد، إلى «سلطان الفكر». وهكذا يتكشف انعطاف البرجوازية نحو الرجعية السياسية عن المغزى الاجتماعي الحقيقي لإرادوية شوبنهاور اللاعقلانية.

اللاعقلانية الدينية
كيركيجارد

أما المفكر الآخر، الذي عبر مذهبه عن بوادر انحطاط الفلسفة البرجوازية، فكان الأديب والفيلسوف الدانيمركي **سيورين كيركيجارد** (أو كيركيجور ١٨١٣ - ١٨٥٥). لم يشتهر في حياته، وكان على آرائه أن تنتظر حتى أواخر القرن، حتى بداية تطور الرأسمالية إلى مرحلتها الاخيرة - الامبريالية، لكي تحظى بالاهتمام والتبجيل من قبل الاوساط البرجوازية، وخاصة في ألمانيا ودول أوروبا الغربية. كما انتعش الاهتمام بفلسفته بعد الحرب العالمية الثانية.

ينادي كيركيجارد، كشوبنهاور، بالنزعة اللاعقلانية. فالفكر، في رأيه، عاجز أبداً عن إدراك الواقع: إن ما نفكر به ليس موجوداً في الواقع، بل هو مجرد موضوع للفكر، مجرد شيء ممكن. الفكر مجرد، بينما الوجود ملموس. ويمضي كيركيجارد في هذا الاتجاه ليؤكد استحالة وضع مذهب أو علم فلسفي، يستوعب الواقع بأسره وينير طريق المستقبل ويستشرق آفاقه. فليس للمذهب، أياً كان، أن يستوعب إلاّ التجربة الماضية. ولا يعجز المذهب العقلاني عن تمثل الاشياء المتطورة زمنياً، فحسب؛ فحتى لو اكتفينا برصد لحظة واحدة من الحياة، فإننا نصطدم بعدد كبير

من الجوانب المختلفة والمتعارضة، مما يجعل من المتعذر إيجاد فكرة، تحتضن هذه الاضداد كلها في وحدة عليا. وهكذا فليست الفلسفة مذهباً (System)، ولا يمكن لها أن تكونه.

والفكر والوجود، العام والفردي، ضدان، لا يمكن لأحدهما أن يتحول إلى الآخر. ويشكل «الوجود» حجر الزاوية في صرح كيركيجارد الفلسفي. وهو، عنده، صيرورة دائمة، وتغير في الزمن. ولكن كيركيجارد يرفض الفهم الديالكتيكي للتغير على أنه عملية قانونية، تقود التغيرات الكمية فيها إلى ظهور صفات كيفية جديدة. ويعارض الديالكتيك الهيغلي «الكمي» هذا بالديالكتيك «الكيفي»، الذي يعتبر الاختلافات الكيفية أموراً أولية ثابتة، لا تتغير ولا تتبدل. كما ويرفض الاعتراف بالتغيرات التدريجية، المستمرة والمتصلة. فالعملية الحياتية، في رأيه، لا تتم إلاّ في صورة «دفعات» (impulses). وهو يرفض الرؤية الديالكتيكية لوحدة الاضداد، ليطرح بدلاً عنها معادلته الميتافيزيقية: «أما ـ أو».

ومن مفهوم «الدفعة» ينطلق كيركيجارد لبسط آرائه في التطور. والتطور، عنده هو تطور الفرد فقط، وعملية روحية خالصة، تتميز عن غيرها من العمليات بوجود تغيرات كيفية ترافقها. وفي هذه العملية لا بدّ لظهور المرحلة الأعلى من «دفعة» أو «قفزة». ثم إن أي تطور روحي يتطلب، أولاً، مجهوداً جديداً، فبدونه يتعذر التطور، ويتطلب، ثانياً، التكرار الذي يحفظ النتائج السابقة. ويستخدم كيركيجارد آراءه هذه في صياغة نظرية أخلاقية، فردية النزعة، وما يتصل بها من أقوال بالحرية المطلقة والخطيئة الاصلية وغيرها.

ويؤكد كيركيجارد أن «التكرار» المذكور يحضر أبداً في كل انتقال من العزم (القرار) إلى الفعل: إن ما كان ينظر إليه من قبل كمجرد إمكان، يتحقق الآن، فيتكرر في صورة واقع، وجود.

لقد جاء كيركيجارد بمفهوم «التكرار» ليعارض قول هيغل بوفاق الضدين في التركيب الأعلى. ولكن هذا النقد لم ينطلق من الفهم الثوري للأضداد وصراعها، فلا يتعدى كونه استنكاراً لطريقة البرهان الهيغلية على مسألة وفاق الأضداد، أو وحدتها. إن «وفاق» الأضداد عند هيغل ينبع من طبيعتها الموضوعية، أما عند كيركيجارد فيتطلب عاملاً ذاتياً جديداً، هو الفعل الارادي. ويضيق ديالكتيك صراع الأضداد ووحدتها لينحصر، عند كيركيجارد، في إطار الفعل الشخصي. ووجود الشخصية (الفرد) شيء لاعقلاني، حق ومغلوط. ولكن هذه اللامعقولية، هذه المغلوطية، تتحول، عنده، إلى التعيينات الأساسية للكينونة، لـ «الوجود». فإن ما يسميه الآخرون حقيقة ليس، بالنسبة لكيركيجارد، إلاّ موضوعاً للشعور الشخصي والهوى

الذاتي. فلا وجود إلاّ للفردي. وبهذا المعنى يغدو « الوجود » (Existence) ، لا « الماهية » (Essence) ، موضوع الفلسفة.

لم تكن آراء كيركيجارد مجرد غلطات نظرية ، بل جاءت أفكاراً مغالية في رجعيتها ، تنم عن سابق عزم وتصميم. فهو ينكر واقعية الاجتماعي بما هو اجتماعي. فليس « النوع » ، عنده ، واقعاً ، بل هو « شبح » أو « وسط » وهمي. واقعية فقط الذوات الفردية ، التي ينبغي أن تعتمد على نفسها وحدها . وكانت هذه الآراء موجهة ضد القول بأولوية الاجتماعي ازاء الفردي. فالوجود ، عند كيركيجارد ، يفتقد قيمته ومغزاه إذا لم ينطلق من الفردي ، من الشخصي ، باعتباره معيار القيم وأسماها . فما النظرة إلى الانسان على أنه كائن اجتماعي ، عضو في المجتمع ، إلاّ كالنظرة إلى الناس كـ « سرب من سمك الرنجة في البحر » : هذا السرب ، ككل ، قد يبدو جميلاً حقاً ، ولكن كل سمكة فيه لا تساوي ، بمفردها ، إلاّ ثمناً بخساً !

ولكن هذه الآراء ، المفرطة في فرديتها والمغالية في تجريدها ، سرعان ما تكتسب معنى محدداً ملموسا ، مشبعاً بالرجعية ، حالما تتناول الحياة الاجتماعية. فيرى كيركيجارد أن الدولة هي المعنية بكل ما يتعلق بحياة المجتمع . وعلى الفرد أن يوكل إليها مهمة العناية بالمجتمع ، وأن يحترم قدسية السلطة الحكومية القائمة. ويتمادى كيركيجور في تطويره لهذه الفكرة ، حتى إنه ليرى في هراوة رجل البوليس رمزاً لهذه القدسية.

وكانت رؤية كيركيجارد للعالم وراء موقفه من ثورة ١٨٤٨ . وجاءت أقواله عن الثورة مشبعة بالذعر والحقد على تطلعات الجماهير الكادحة ونضالاتها الثورية. وقد افترض أن ثورات ١٨٤٨ تهدد الدانيمرك بالدمار. وهنا لم يكن يرى الخطر في احتمال هجوم ألمانيا على الدانيمرك ، بل في الحرية السياسية التي بشرت بها الثورة.

ويذهب كيركيجارد إلى أن المرحلة الدينية هي أعلى مراحل تطور الفرد ، قبلها تأتي المرحلة الجمالية والمرحلة الاخلاقية. ففي المرحلة الدينية وحدها يعي المرء ذاته للمرة الأولى. وهنا يتلقف كيركيجارد آراء ترتوليان عن علاقة الدين بالمعرفة ، الايمان بالعقل. فالايمان بالاله ، عند كيركيجارد ، أمر غريب ، بل ومغلوط ، إذا نظرنا إليه من زاوية العقل ، فلا يمكن للاله أبداً أن يكون موضوعاً للبحث المنطقي. ولكن الاله مسلمة ، بدونها لا يستطيع الفرد تحمل تناقضات الحياة ومآسيها.

ومن هذا المنظار الديني ينتقد كيركيجارد آراء الفلاسفة عن يقينية المعرفة. فالمعرفة الحقة ، عنده ، ليست تحصيلاً يقوم به العقل ، بل هي نتاج للارادة. وهذه المعرفة تأتي من الدين فقط ،

ولكن ليس أي دين، بل المسيحية وحدها. فالمسيحية هي الديانة الوحيدة، التي تنير السبيل القويم في السلوك وترشد الانسان إلى ما هو موجود حقاً. ولكن المسيحية، كما يفهمها كيركيجارد، هي مسيحية التشاؤم، مسيحية «الخطيئة الأصلية»، مسيحية لاعقلانية، غايتها إنكار المعرفة والغاء العقل.

هذه المسيحية، بنزعتها التشاؤمية الصارخة، لم تكن لتروق لاساقفة الكنيسة البروتستانتية الدانيمركية. ولكن خلاف كيركيجارد معهم لم يكن ليغير شيئاً في جوهر فلسفته، ولا يتعدى كونه نزاعاً بين أطراف معسكر واحد، يخوض الصراع ضد كافة أشكال المادية والتنوير والالحاد. فلا عجب، بعد هذا، أن نرى اليوم رجال الكنيسة البروتستانتية، ومعهم ممثلي الفلسفة المثالية اللاعقلانية، يعتزون بسلفهم كيركيجارد، ويحنون هاماتهم إجلالاً لذكراه.

الفلسفة الوضعية
كونت

كان أوغست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) رائد الوضعية (Positivism) في فرنسا. تتلمذ في شبابه على يد الاشتراكي الطوباوي الكبير سان سيمون، وأخذ عنه عدداً من افكاره. ولكن فلسفته ككل جاءت معادية للاشتراكية، وردة فعل برجوازية رجعية على تصاعد حركة الكادحين التحررية.

يعترف كونت بأن ثورة ١٧٨٩ كانت تقدمية تاريخياً. غير أنه يتهم هذه الثورة بأنها أحالت المجتمع الفرنسي إلى حالة من «الفوضى» المدمرة، التي يجب التخلص منها بأسرع ما يمكن، والاستعاضة عنها بـ «نظام» جديد يقوم على «العلم»، ويستثني امكانية نشوب أية ثورة في المستقبل. وكان الدعم النظري لهذا «النظام»، أي الدفاع عن الرأسمالية، المنطلق الاساسي والهدف الرئيسي لمذهب كونت الوضعي كله.

أنفق كونت أثني عشرة سنة (١٨٣٠ - ١٨٤٢) في إخراج مؤلفه الرئيسي «دروس في الفلسفة الوضعية»، الذي جاء في ستة مجلدات. وقد دعيت هذه المرحلة من حياته الفكرية بالمرحلة الأولى. فيها يتجه كونت من العالم الخارجي، من الطبيعة، إلى الانسان. أما في المرحلة الثانية من حياته، «المرحلة الصوفية»، فيتخلى كونت عن منطلقاته المادية، ويقترح النظر إلى الطبيعة لا بوصفها وجوداً موضوعياً مستقلاً، بل من زاوية الانسان فقط. وفي هذه المرحلة الثانية يؤكد كونت على أن الفلسفة يجب أن تلبي لا حاجات العقل فحسب، بل ومتطلبات الحس أيضاً. وهو يهيم بحب

« الانسانية » ، التي يصورها « جوهراً سامياً مقدساً » ، يدين له بالولاء والعبادة ، ويضع ديانة خاصة ، « ديانة الانسانية » ، بعباداتها وطقوسها .

وكان كونت مثالياً في رؤيته للتاريخ . فالعالم ، في نظره ، تسيّره الآراء ، وليس تقدم المجتمع إلاّ تقدماً للفكر . والتطور الفكري لا يتقدم فقط على التطور الاجتماعي ، بل ويشكل علته وأساسه . ويجعل كونت من « التاريخ العام للروح البشرية » نجماً ثابتاً ، يهتدي به كل من يريد دراسة التاريخ البشري . كما ويتبع المنهج المثالي ذاته في مشروعه لاصلاح المجتمع المعاصر له ، ولإنقاذه من حالة الفوضى السياسية والفكرية التي يرى أنه تردى فيها بعد الثورة الفرنسية . فيجب الانطلاق من إصلاح الآراء ، ومن ثم الاخلاق والعادات ، فالمؤسسات أخيراً .

نظرية المعرفة والعلم

يعاني مذهب كونت في المعرفة من المثالية والتناقضات الطافحة . فهو يقتفي أثر هيوم في القول بأن الفكر البشري لا يدرك إلاّ الظواهر ، وبذلك يجنح إلى اللاأدرية . كما يرفض كافة المذاهب التي ترى في الظواهر تجليات للماهية (للجوهر) . وينكر مفهوم السببية ، ويستبدله بتصورنا عن ثبات تعاقب الظواهر احداها بعد الأخرى .

ومن تحديد مجال النشاط المعرفي ، بقصره على الظواهر وحدها ، يخلص كونت إلى الزعم بأن « التفسير » أمر متعذر في العلم . فمهمة العلم ، عنده ، ليست « تفسير » الظواهر ودراسة « ماهيتها » و « عللها » ، بل استنباط الظواهر الثانوية من الأولية . وليست مقولتا « العلية » و « الماهية » إلاّ مخلفات تصوراتنا ما قبل العلمية . إن أية حقيقة علمية هي حقيقة ناقصة ، نسبية . هذا صحيح . ولكن كونت يخلص من هذه الموضوعة الصحيحة إلى استنتاجات ذاتية ولاأدرية ، فيقول باستحالة التمييز بين الذاتي والموضوعي في المعرفة ، وبوجود أشياء لا ترقى إليها المعرفة أبداً .

يرى كونت أن المعرفة العلمية تتضمن شيئاً مأخوذاً من الموضوعة وشيئاً ملازماً للذات فقط . وقد تبالغ الفلسفة أحياناً في تقدير دور الذات ، فتقع في حبائل « الصوفية » (Mysticism) ، كما يمكن أن تفرط في تقدير شأن الموضوع ، فتقع أسيرة « التجريبية » (Empiricism) . ولكن كونت لم يتمكن من الاحاطة بالعلاقة الفعلية بين الذات والموضوع ، لأنه لم يتبين دور الممارسة الاجتماعية في النشاط المعرفي . فإن مفهوم « الذات » يضيق عنده ليقتصر على بنية الفرد السيكوفيزيولوجية .

ويقع كونت في التناقض ، حيث يقول ، من جهة ، بتقدم العلم ، ويرفض ، من جهة أخرى ، أن يكون اقتراب المعرفة من موضوعها أكثر من إدراك للظواهر ، وللظواهر وحدها . هذا بالاضافة إلى قوله بتعذر معرفة بعض الظواهر . فمن المستحيل ، عنده ، معرفة التركيب الكيميائي للنجوم ،

مثلاً. وكان من سخرية القدر أنه لم يمض عامان على وفاة كونت حتى اكتشف العالمان بونزن وكيرتشهوف طريق التحليل الطيفي، التي أتاحت معرفة التركيب الكيميائي للشمس وللنجوم الأخرى.

مراحل الفكر الثلاث

يقيم كونت صرحه الفلسفي كله على أساس مذهبه في المراحل الثلاث لتطور الفكر (أو المعرفة) البشري: «لاهوتية» و «ميتافيزيقية» و «وضعية». في المرحلة اللاهوتية تكون معارف الناس محدودة؛ فيسيطر الخيال على الفكر، ويقحم الناس، في تفسيرهم لظواهر الطبيعة، كائنات وهمية، من آلهة وعفاريت وغيرها. وتتم هـذه المرحلـة بسلطـة الكهنـة الروحيـة وسلطـة الملـوك السياسية. أما في المرحلة «الميتافيزيقية» فيكف «الاله» عن كونه العلة الأولى، ويخلي مكانه لـ «ماهية» مجردة ما. وعن العلة الأولى تتفرع مختلف القوى الجزئية، كالقوة الكيميائية والقوة الحيوية وغيرها. ولكن المرحلة الميتافيزيقية، هي الأخرى، مجرد مرحلة انتقالية في تطور المجتمع، تتميز بانتشار الشك والأنانية، وبضعف الرباط الذي يشد الفرد إلى المجتمع، وبتعاظم دور العقل على حساب العاطفة. وعلى الصعيد السياسي تسود النزعة إلى إقامة الدولة على مبدأ سلطة الشعب.

والمرحلة «الوضعية» آخر وأسمى مراحل تطور المعرفة، والمجتمع عامة. وفي هذه المرحلة «العلمية» يستعيض العقل عن التفسيرات اللاهوتية والميتافيزيقية، ويسعى لاقامة الحياة الاجتماعية على أساس من المعرفة الايجابية، أو الوضعية (positive). وليست هذه المعرفة وقفاً على علوم الريـاضيـات والفلـك والطبيعـة والكيميـاء، وإنما تتعـداهـا إلى علم الاحيـاء وعلم الاجتماع، إلى السوسيولوجيا. ثم إن هدف العلم «الوضعي» وشرط قيامه هو اكتشاف نظام وقوانين الطبيعة والمجتمع. أما المسائل الميتافيزيقية، مسائل الوجود وكنهه، فهي مسائل غير قابلة للحل مطلقاً، ولذا يجب طرحها جانباً. فإن مهمة العلم والفلسفة تقوم في اكتشاف قوانين الطبيعة والمجتمع. ولكن هذه القوانين لا تتعدى كونها علاقات اطراد، اعتدنا على رصدها في الظواهر المدروسة. والعلم الحق، العلم الوضعي، هو معرفة هذه العلاقات، لا أكثر. والمرحلة الوضعية تلغي، في نظر كونت، الفصل «الميتافيزيقي» التعسفي بين النظرية والتطبيق. فمن معرفة قوانين الظواهر يمكن الانطلاق للتنبـؤ بمستقبلهـا، ومـن ثم الاعتماد على هـذا التنبـؤ للتـدخـل النشيـط في مجريـات الاحداث[٢].

على هذا النحو يتجلى الطابع المثالي لنظرية «المراحل الثلاث» في تطور البشرية. فإن تطور العلم

(٢) وتجسد هذا في عبارته المشهورة: «العلم ومن ثم التنبؤ، والتنبؤ ومن ثم الفعل» (المعرب).

ـ وفقاً لهذه النظرية ـ هو القوة الاساسية المحركة للتقدم الاجتماعي. وليس تطور العلم إلاّ انتقالاً من التصورات الدينية الغيبية إلى الفهم المجرد للطبيعة، ومنه نحو العلم «الوضعي».

لقد تردد كونت بين نزعة مادية خافتة وبين مثالية، طغت على فلسفته كلها. وجاءت آراؤه حول موضوع الفلسفة متناقضة للغاية. فتارة يعترف بأن يكون للفلسفة موضوعها المستقل، المتميز عن ميدان العلوم الجزئية، وتارة أخرى ينفي ذلك. فحين يقول إن الفلسفة ليست إلاّ تعميم النتائج التي تقدمها العلوم الجزئية، تفتقد الفلسفة موضوعها المتميز. ولكنه يؤكد، من ثم، أن هذا التعميم أمر خاص بالفلسفة وحدها، فليس بوسع أي من العلوم الجزئية أن يدرك العلاقة بين المعارف التي يحصلها، ولا ارتباطها بمعارف العلوم الأخرى. فالعلوم الجزئية تخضع لمبدأ «تقسيم العمل»، فيهتم كل منها بموضوعه فقط، أما الفلسفة «الوضعية» فتدرس العلاقات المتبادلة بين العلوم الجزئية، وتبحث في الروابط التي تجمع بينها.

تصنيف العلوم

هذا الفهم الجديد لمهمة «الفلسفة الوضعية» يدفع بصاحبه إلى وضع تصنيف جديد للعلوم، يرتبها تبعاً لدرجة بساطتها ومدى تجريدها. وأول هذه العلوم ـ الرياضيات، بموضوعاتها الأبسط والأكثر تجريداً، ثم تأتي بعدها، على التوالي، علوم الفلك، فالفيزياء، فالكيمياء، فالاحياء، وآخيراً ـ الفيزياء الاجتماعية، أو السوسيولوجيا [٣]. كما ويخضع هذا الترتيب للمبدأ العام التالي: لا يمكن ردّ أي من هذه العلوم إلى العلوم الأدنى منه، فهو أكثر منها تعقيداً. وفي هذا الترتيب يخضع العلم الأعلى لقوانين عامة، مشتركة بينه وبين العلوم الأدنى منه، ويخضع أيضاً لقوانين خاصة به وحده. ثم إن هذا الترتيب الجديد يعكس، أولاً، الترتيب الطبيعي، بمقدار كونه في متناول العلوم، ويعكس، ثانياً، التطور التاريخي لظهور العلوم نفسها. فالرياضيات تشغل المرتبة الأولى لا لأنها أكثر العلوم بساطة وتجريداً، فحسب، بل ولأنها كانت أول العلوم التي تشكلت كعلم «وضعي»، وذلك بعكس السوسيولوجيا، فهي تشغل المرتبة الأخيرة، لا لكونها أكثر العلوم تعقيداً وملموسية فحسب، بل ولأنها تشكلت، كعلم «وضعي»، بعد العلوم الأخرى كلها.

آراؤه الاجتماعية

ليست سوسيولوجيا كونت أضعف حلقات منظومته الفلسفية من الناحية النظرية، بل وأكثرها رجعية من الناحية السياسية. ولقد كان كونت على رأس سلسلة من علماء المجتمع الوضعيين الذين أرادوا أن يبنوا علم الاجتماع لا من خلال دراسة التاريخ الحقيقي لتطور البشرية، بل من منطلقات

---

(٣) وكونت هو أول من أدخل هذا المصطلح ـ «السوسيولوجيا» (المعرب).

قبْلية محـضة. وقد كشف لينين عن خطل مثل هذه المحاولات وعقمها : « أن تبدأ بالسؤال: ما هو المجتمع، وما هو التقدم؟ - يعني أن تبدأ من النهاية. فمن أين تأخذ مفهوم المجتمع، والتقدم عامة، وأنت لم تدرس حتى الآن أياً من التشكيلات الاجتماعية على حدة، حتى ولم تستطع بعد صياغة هذا المفهوم، ولا القيام بأي بحث موضوعي لأية من العلاقات الاجتماعية؟ إن هذا ليس إلاّ سمة واضحة للميتافيزيقا، التي منها انطلقت كل العلوم: فطالما لم نرق بعد إلى مستوى دراسة الوقائع ترانا نلجأ دائماً إلى وضع نظريات عامة، قبْلية، لم تؤت ثمارها قط »[4].

ويتجلى الطابع الرجعي لآراء كونت الاجتماعية في نظرتـه إلى المجتمـع بـاعتبـاره « عضـويـة اجتماعية »، شبيهة بالكائنات الحية، تتعاون اعضاؤه جميعاً لما فيه « مصلحة الكل ». فإن كونت، الذي شهد ثورات ١٨٣٠ و ١٨٤٨ الفرنسية وعاصر علماء التاريخ الفرنسيين مرحلة « عودة الملكية »، استطاع أن يستشف الاتجاه العام لتطور المجتمع الفرنسي في النصف الأول من القرن التاسع عشر، أن يستشف احتدام الصراع الطبقي بين البروليتاريا والبرجوازية. ولذا راح يسعى لطمس هذا الصراع، ويحاول أن يقنع الكادحين بأن الرأسماليين والعمال ليسوا طبقتين متناقضتين، بل طبقة واحدة، يجب أن يلفها الوئام والمحبة! ومن هنا رفع راية « الاتساق الاجتماعي »، « وحدة » الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة. كما وانبرى للبرهان على أن بوسع الفلسفة الوضعية أن تجعل من سارقي قوت الشعب، من الرأسماليين، « حماة للرساميل الاجتماعية العامة ». وانطلق من هذا إلى التأكيد على أن السلطة السياسية يجب أن تتركز بيد « أقطاب الصناعة »، لا سيما أصحاب المصارف والبنوك، بوصفهم يمثلون الطبقة التي تقوم بأهم الوظائف الاجتماعية وأشملها.

وينطلق كونت من عجز الثورة البرجوازية عن إصلاح المجتمع وإقامة صرحه على أسس عقلانية متينة، ليرفض الثورة أياً كانت، بحجة انها تخرّب « النظام »، وليتذكر كافة المذاهب المادية والثورية التي جلبتها الثورة الفرنسية. ولم يعترف كونت للطبقة العاملة إلاّ بالقدرة على الاستيعاب السلبي للفلسفة الوضعية، ليؤكد أن واجبها المطلق يقوم في الانصياع لسلطة رجال الاعمال.

لقد كان نشاط كونت بالغ الدلالة. ففي شخصه، كما في شخص شوبنهاور، بدأت الفلسفة البرجوازية للنصف الأول من القرن التاسع عشر سيرها في طريق الانحطاط، فغلبت فيها المذاهب الرجعية من مثالية ذاتية وارادوية ووضعية وتلفيقية.

---

(٤) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١، ص ١٤١.

الفصل الثاني عشر

ظهور المادية الدياليكتيكية والتاريخية ثورة في الفلسفة

١ ـ الجذور التاريخية والمصادر النظرية

كان ظهور الماركسية، التي تشكل الايديولوجية العلمية للطبقة العاملة، أهم حدث في الحياة الفكرية والسياسية في القرن التاسع عشر.

يتمثل جوهر الماركسية في القول بالرسالة التاريخية العالمية التي تضطلع بها البروليتاريا، بدكتاتورية البرولتياريا. فهذه الرسالة التاريخية، النابعة من دور البروليتاريا الحاسم في منظومة الانتاج الصناعي الضخم التي أسفر عنها تطور الرأسمالية، تقوم في القضاء على النظام البرجوازي، وترمي إلى بناء المجتمع الشيوعي الخالي من الطبقات. فالحركة التحررية للطبقة العاملة ستقود حتماً إلى الثورة الاشتراكية، وإلى إقامة دكتاتورية البروليتاريا، التي تشكل شرطاً ضرورياً لبناء الاشتراكية.

وقد برهن ماركس وانجلس، اللذان وضعا الايديولوجية البروليتارية العلمية، على أن الطبقة العاملة تختلف جذرياً عن كافة الطبقات المستغَلة الأخرى، السابقة لها والمعاصرة، فهي الطبقة الوحيدة، القادرة على مسألة تحرر الكادحين الاجتماعي. فإن الحركات التحررية للطبقات الأخرى لم تكن تؤدي إلاّ إلى إلغاء هذا أو ذاك من الأشكال التاريخية لاستعباد الانسان للانسان، بينما يقود نضال البروليتاريا الطبقي إلى تصفية جميع ألوان الاضطهاد والاستغلال. ولهذا السبب بالذات قال ماركس وانجلس عن البروليتاريا بأنها اشتراكية بطبيعتها. ولكن ماركس وانجلس، إذ يؤكدان على دور البروليتاريا بين سائر الجماهير المضطهدة والمحرومة والبائسة، لا يعارضان العمال المأجورين بغيرهم من أفراد الطبقات المستغَلة، وإنما ينيطان بالبروليتاريا مهمة قيادة نضال الكادحين جميعاً من أجل التحرر الاجتماعي.

وقد جاء قول ماركس وانجلس بالرسالة الاشتراكية للبروليتاريا نتيجة منطقية وحتمية للتجربة التاريخية السالفة كلها، وللدراسة النقدية لانجازات الفكر الاجتماعي في العصور الماضية، وكان انعكاساً للضرورة التاريخية لتحويل العلاقات الاجتماعية الاشتراكي، الذي بدأت تتشكل مقدماته في أيام ماركس وانجلس.

الضرورة الموضوعية لظهور الايديولوجية البروليتارية العلمية

لم يأت ظهور الايديولوجية العلمية عرضاً، وإنما مهد له التطور السالف لحياة المجتمع المادية والروحية. وقد ظهرت الماركسية في أربعينات القرن التاسع عشر، وذلك بعد تطور طويل للتشكيلة الرأسمالية، بدأ في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وكانت الرأسمالية قد نمت في أحشاء النظام الاقطاعي، ثم راحت تقوض العلاقات الانتاجية الاقطاعية البالية. وجاءت الثورات البرجوازية في هولندا (القرن السادس عشر) وانكلترا (القرن السابع عشر) وفرنسا (أواخر القرن الثامن عشر) فانتقلت بالبرجوازية إلى مواقع السلطة الاقتصادية والسياسية.

وكانت الثورة الصناعية، المرتكزة إلى علاقات الانتاج البرجوازية، الجديدة، من أهم النتائج الاقتصادية لالغاء الاقطاعية في انكلترا وفرنسا. وقد أدت هذه الثورة، في حقبة تاريخية وجيزة نسبياً، إلى نمو هائل في الانتاج المادي وانتاجية العمل. وفي حين كانت العلاقات الانتاجية الرأسمالية ترتبط، أول الأمر، بالتكنيك اليدوي، راحت تتطور الآن الرأسمالية الصناعية، التي كان تزايد حجم البروليتاريا من أهم نتائجها.

وبعد توطد دعائم الرأسمالية في بلدان أوروبا الغربية الأكثر تقدماً صارت تتكشف للعيان الطبيعة التناحرية للتقدم البرجوازي. فتراكم البؤس في أحد قطبي المجتمع وتجمع الغنى في قطبه الآخر، وفوضى الانتاج، وإفلاس المنتجين الصغار وتحولهم إلى بروليتاريا، والاستغلال الفظيع للعمال، وظروف السكن البائسة التي تعيش البروليتاريا فيها، والغرامات والضرائب الباهظة ومختلف أشكال التعسف ضدها ـ تلك هي ملامح الصورة البشعة التي تكشّف عنها الواقع الرأسمالي.

ومنذ عام ١٨٢٥ بدأت انكلترا، ومن ثم البلدان الأوروبية الأخرى، تعاني، من حين إلى آخر، أزمات فيض الانتاج، التي كانت تؤدي إلى تفاقم حدة البطالة والبؤس والجوع. فالبرغم من أن الرأسمالية كانت تتطور آنذاك في خط صاعد كانت فوضى الانتاج، الملازمة للنظام الرأسمالي تسفر دورياً عن احتدام التناقض بين القوى المنتجة والعلاقات الانتاجية.

وبدأت برجوازية انكلترا وفرنسا والبلدان الأوروبية الأخرى، التي حملتها الثورات البرجوازية

إلى السلطة السياسية، تتحول تدريجياً إلى طبقة مضادة للثورة. أما البروليتاريا، التي وقفت في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر حليفاً للبرجوازية في صراعها ضد الاقطاع، ولم تكن تدرك آنذاك التناقض المستعصي بين مصالحها ومصالح الرأسماليين، فراحت تبرز على المسرح كقوة سياسية مستقلة. ففي عام ١٨١٩ أصدرت الحكومة الانكليزية أمراً باطلاق النار على العمال العزل، الذين نظموا اجتماعاً بضواحي مانشستر. وفي عام ١٨٣٩ تحول تحرك العمال في اويلز ضد الاستغلال اللاانساني إلى عصيان حقيقي. وقد ضمّ العمال الانكليز صفوفهم، على النطاق الوطني، في « الحزب الشارتي »[1]. وكان من أهم أهداف هذا الحزب النضال من أجل « ميثاق الشعب »، أي من أجل منح الكادحين حقوقهم المدنية، التي كان الشارتيون يعقدون الآمال عليها في إخضاع السلطة الحكومية لاشرافهم. وقد قال لينين عن هذه الحركة: « لقد قدمت انكلترا للعالم أول حركة واسعة، جماهيرية حقاً ومنظمة سياسياً، حركة بروليتارية وثورية، هي الشارتية »[2].

وفي فرنسا أيضاً شرعت الطبقة العاملة بالتحرك لمواجهة البرجوازية، وراحت تفصح عن مطالبها ليس فقط عبر الاضرابات الكثيرة، بل وبواسطة العصيانات المسلحة. وكان العمال، الذين نهضوا للإطاحة بالملك شارل العاشر، العماد الاساسي لثورة ١٨٣٠. ولكن العمال لم يقطفوا ثمار هذه الثورة، وإنما قطفتها البرجوازية الليبرالية، التي استبدلت شارل العاشر بلويس فيليب اورليان ـ ملك التجار والصيرفيين. بيد أنه لم يمضِ عام واحد على ثورة تموز (يوليو) حتى اندلعت في ليون انتفاضة عمال النسيج، الذين تضمنت شعاراتهم، برغم كونها جمهورية بحتة، محتوى معادياً للرأسمالية. وفي حين كان ايديولوجيو البرجوازية يعتبرون انتفاضات العمال اعمالاً بربرية كان ماركس وانجلس يريان في حركة الطبقة العاملة التحررية قوة تقدمية جبارة في التطور الاجتماعي.

وقد ولدت الماركسية في فترة التحولات الديمقراطية البرجوازية بأوروبا الغربية. وفي تلك الفترة كانت البرجوازية في أغلبية البلدان الأوروبية قد كفت عن كونها طبقة ثورية، معنية بالمضي بالتحولات الديمقراطية الثورية إلى نهايتها. ومن الآن فصاعداً صارت القوة المحركة للثورة البرجوازية رهناً بالبروليتاريا والبرجوازية الصغيرة المدينية والفلاحين. ولذا اكتسب النضال من

(١) من الكلمة الانكليزية charter ـ ميثاق. وكان « ميثاق الشعب » يتضمن مطالب الشارتيين، ويتألف من ست نقاط: حق الاقتراع العام (للرجال الذين بلغوا الحادية والعشرين)، والانتخابات السنوية للبرلمان، والاقتراع السري، ومساواة الدوائر الانتخابية، والغاء شرط الالتزامات المالية المطلوبة من مرشحي البرلمان، ودفع رواتب للنواب. قدم الشارتيون ثلاث عرائض (١٨٣٩، ١٨٤٢، ١٨٤٩)، يطلبون فيها الموافقة على « ميثاق الشعب »، ولكنها قوبلت برفض البرلمان (المعرب).

(٢) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٣٨، ص ٣٠٥.

أجل الديمقراطية، التي وقفت البروليتاريا في طليعة المنادين بها، طابعاً نوعياً جديداً.

أما ألمانيا، موطن ماركس وانجلس، فكانت بلداً متأخراً بالمقارنة مع انكلترا وفرنسا. فكانت الرأسمالية فيها لا تزال في مرحلة المانيفاكتورة. ولم تكن البرجوازية قد تسملت زمام السلطة السياسية بعد، بالرغم من أنها كانت تمثل قوة اقتصادية هامة آنذاك. وكانت الجماهير الكادحة تعاني من اضطهاد مزدوج: اقطاعي ورأسمالي. وقد زاد هذا الوضع من حدة التناقضات الطبقية، وطرح مسألة الثورة البرجوازية على نطاق البحث. وقد نوه ماركس وانجلس باقتراب هذه الثورة، وأشار إلى سمتها التاريخية المتميزة. فالثورة الألمانية سوف تتم في ظروف عالمية وداخلية جديدة، حيث نضجت في فترة، صارت فيها الرأسمالية في مواقع السيطرة السياسية في البلدان الأوروبية الغربية، بينما كانت البروليتاريا الألمانية أكثر تطوراً منها في انكلترا القرن السابع عشر وفرنسا القرن الثامن عشر، وأكثر افصاحاً عن تطلعاتها، مما تجلى واضحاً في الانتفاضات العديدة، ولا سيما عصيان سيليزيا عام ١٨٤٤. وهكذا توفرت في ألمانيا الظروف المواتية لتطور نضال البروليتاريا الطبقي في مجرى الثورة البرجوازية ذاتها، وهي الظروف التي لم تكن متوفرة إبان الثورات البرجوازية الأولى. وإن خصوصية تطور ألمانيا الاقتصادي الاجتماعي هذه هي التي تفسر لماذا أصبحت ألمانيا، بالذات، موطن الماركسية، التي هيأ لظهورها تطور الرأسمالية ومسيرة نضال البروليتاريا الطبقي في كافة البلدان الأوروبية.

وكان ظهور الماركسية رداً فلسفياً علمياً عميقاً، من مواقع البروليتاريا الثورية، على تناقضات المجتمع الرأسمالي الاجتماعية والسياسية، وجاء تعبيراً عن المطالب الجذرية للحركة العمالية التي كانت حتى ذلك الحين تتخبط تائهة بدون دليل ثوري للعمل. فقد قدمت الماركسية للبروليتاريا النظرية الاشتراكية العلمية، التي تنير لها سبيل التحرر الاجتماعي، وتكشف لها قوانين تطور المجتمع التي تقود حتماً إلى انتصار الشيوعية.

المصادر النظرية

لم يكن للايديولوجية البروليتارية العلمية ولأساسها الفلسفي ـ المادية الديالكتيكية والتاريخية ـ أن تظهر بمنأى عن الخط العام لتطور الفكر الانساني السالف. ولم تكن آراء ماركس وانجلس نفياً عدمياً للفكر الاجتماعي السابق، كما يزعم نقاد الماركسية البرجوازيون. «فإن عبقرية ماركس كلها تقوم بالضبط في كونه أجاب على الاسئلة التي طرحها الفكر الانساني التقدمي من قبل. وقد جاء مذهبه تتمة مباشرة وفورية لمذاهب أعظم أعلام الفلسفة والاقتصاد السياسي والاشتراكية»[٣].

(٣) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٣، ص ٤٠.

إن المصادر النظرية التي استقت منها الماركسية هي: ١ ـ الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. وخاصة ديالكتيك هيغل المثالي ومادية فويرباخ الانتروبولوجية؛ ٢ ـ الاقتصاد السياسي الكلاسيكي الانكليزي، ولا سيما مذاهب آدم سميث ودافيد ريكاردو؛ ٣ ـ الاشتراكية الطوباوية النقدية في أوائل القرن التاسع عشر، وفي مقدمتها مذاهب سان سيمون وشارل فوريه.

وقد عرضنا، في فصول سابقة، فلسفتي هيغل وفويرباخ. وإن ماركس وانجلس قاما بمعالجة نقدية وتطوير خلاق لـ «النواة العقلانية» في الديالكتيك الهيغلي وللمبادىء الاساسية للمادية الفويرباخية.

وكانت الأهمية البارزة لمذهب آدم سميث (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠) ودافيد ريكاردو (١٧٧٢ ـ ١٨٢٣) تقوم في أنها تضمنت بداية «نظرية القيمة ـ العمل». فقد برهن هذان المفكران على أن قيمة السلعة لا تتوقف على صفاتها الفيزيائية، ولا على درجة نفعها، ولا على العرض والطلب، وإنما تتحدد بكمية العمل الاجتماعي الضروري لانتاجها. ولكن سميث وريكاردو كانا يعتبران قانون القيمة هذا قانوناً طبيعياً خالداً للعدالة الاقتصادية، بحيث لم تكن تخطر ببالهما فكرة كون هذا القانون الاقتصادي قانوناً تاريخياً عابراً. ومن هنا كانا يصوران النظام الرأسمالي على أنه النظام «الطبيعي» الوحيد، الذي يستجيب لمصالح كافة أعضاء المجتمع.

ولم يتطرق سميث وريكاردو، في معرض البرهان على قانون القيمة، إلى مسألة أصل القيمة الزائدة (فضل القيمة)، ذلك برغم اقرارها بأن ربح الرأسمالي يأتي من الانتاج، لا من تصريف السلع. وإن عدم الاكتراث بقضية أصل القيمة الزائدة لأمر مميز للاقتصاديين البرجوازيين عموماً، ففيه ـ كما أشار ماركس ـ تتجلى غريزتهم الطبقية، التي لا تسمح لهم بالتعمق في مشكلات، سيؤدي مجرد طرحها إلى فضح الاستغلال الرأسمالي البشع.

وقد قدر ماركس وانجلس عالي التقدير فكرة سميث وريكاردو عن القيمة كتجسيد للعمل الاجتماعي الضروري. ولكن مؤسسي الماركسية، مع موافقتها على صحة هذا الرأي، رفضا القول بسرمدية القيمة؛ فليست القيمة، في نظرهما، سوى علاقة اجتماعية تاريخية، عابرة، تتخذ صيغة علاقة بين الاشياء، بين منتجات العمل البشري. ويعني هذا أن الاشياء المصنوعة لا ترتدي شكل السلعة إلاّ في ظروف اقتصادية تاريخية محددة. وليس الانتاج السلعي، عند ماركس وانجلس، شيئاً سرمدياً، كما أنه ليس الصيغة الممكنة الوحيدة لتبادل النشاط الانتاجي بين الناس. ومن دراسة قوانين ظهور اسلوب الانتاج الرأسمالي خلص ماركس وانجلس إلى نظرية القيمة الزائدة، التي انطلقا منها للبرهنة على حتمية الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية. ولقد كان لولادة الاقتصاد

السياسي الماركسي أهميته البالغة في وضع الفلسفة الماركسية، وخاصة الفهم المادي للتاريخ.

وتقوم المأثرة التاريخية للمفكرين **سان سيمون** (١٧٦٠ - ١٨٢٥) **وشارل فوريه** (١٧٧٢ - ١٨٣٧) في أنهما عملا - وإن يكن من مواقع مثالية، في الحقيقة - على إثبات امكانية وجدوى الانتقال من الرأسمالية إلى نظام اجتماعي، يقوم على الملكية العامة والعمل الجماعي، مما يتيح التصفية النهائية لبؤس الجماهير، ويوفر للجميع تلبية متطلباتهم المعقولة.

وكان الاشتراكيون الطوباويون الفرنسيون يتميزون عن اسلافهم من طوباويي القرنين السادس عشر والسابع عشر بأنهم عاصروا رأسمالية أكثر نضجاً. ولذا كان نقدهم للرأسمالية يمثل أحد الجوانب القوية في مذاهبهم. فإن فوريه، كما أشار انجلس، «يكشف النقاب، وبلا رحمة، عن البؤس المادي والمعنوي للعالم البرجوازي، ويقارن هذا البؤس بوعود المنورين السابقين الخلابة: وعودهم بمجتمع، يسود فيه العقل وحده، وبحضارة، توفر السعادة للجميع»[٤].

ولكن الاشتراكيين الطوباويين لم يكونوا يمثلون البروليتاريا، فهذه لم تكون تشكلت بعد كطبقة، وإنما كانوا يعبرون عن مصالح الفئات البرجوازية الصغيرة التي شرعت بالتحول إلى بروليتاريا والتي كان من الأصح تسميتها بـ «ما قبل البروليتاريا» («طلائع البروليتاريا»). ولم يكن هؤلاء يرون السبل الواقعية التي تؤدي إلى التحويل الاشتراكي للمجتمع، فكانوا ينكرون الثورة (استناداً إلى تجربة ثورة ١٧٨٩، التي لم يكونوا يفهمون أنها لم تؤد إلى الاشتراكية لأنها لم تكن اشتراكية في الأصل)، وينفون الصراع الطبقي، ويعتبرون أن الطريق إلى الاشتراكية يمر عبر التنوير والتربية وتعاون الطبقات واستمالة الرأسماليين (والمالكين عموماً) إلى جانب الاشتراكية وإقامة مستوطنات اشتراكية نموذجية، وغيرها. كما وكانوا مثاليين في فهمهم للعملية التاريخية الاجتماعية. فالاشتراكية، في نظرهم، مثل أعلى (ideal) للعقل، لا لطبقة اجتماعية معينة. ولذا راح هؤلاء يبرهنون على أن التحويل الاشتراكي للمجتمع سوف يعود بالنفع حتى على الرأسماليين.

وقد أشاد ماركس وانجلس بالافكار الصحيحة القيمة لدى سان سيمون وشارل فوريه وغيرهما من الاشتراكيين الطوباويين. ولكن مؤسسي الماركسية أشارا، في الوقت ذاته، إلى تهافت التصورات الطوباوية عن طرق الانتقال إلى الاشتراكية، وانتقدا الأسس المثالية لمذاهب الاشتراكيين الطوباويين، ونفيهم لتقدمية الصراع الطبقي، وانعزالهم عن الحركة العمالية، وميلهم للمساومة مع الطبقات المسيطرة. ومن المعالجة النقدية الفاحصة لافكار الاشتراكيين الطوباويين انطلق ماركس وانجلس لإقامة الاشتراكية على أرضية علمية مادية، وربطا الاشتراكية بنظرية

---

(٤) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ١٩، ص ١٩٦.

القيمة الزائدة، وأرسيا أسس الاشتراكية العلمية اعتماداً على تعميم التجربة التاريخية. وبذلك انتقلت الاشتراكية من الطوباوية إلى العلم، مما كان له أثره الكبير في تطور الفلسفة الماركسية.

ثم ان ماركس وانجلس، في صياغتهما لشكل جديد من الفلسفة المادية، لم يكتفيا بالمعالجة النقدية الثورية للمذاهب الاجتماعية السالفة، وإنما عملا أيضاً على التعميم النظري للاكتشافات العلمية العظمى التي تمت في القرن التاسع عشر والتي شارفت على طرح ضرورة الفهم المادي الديالكتيكي للطبيعة. وهكذا جاء ظهور الماركسية استجابة لمتطلبات الواقع الاجتماعي الجديد، وحصيلة لمجمل التطور السالف للمعرفة البشرية.

٢ ـ تشكل آراء ماركس وانجلس الفلسفية

كان بناء الفلسفة الماركسية عملية تاريخية، استغرقت ما يقارب العقد ـ منذ أواخر الثلاثينات وحتى أواخر الاربعينات من القرن الماضي. وفي هذه تشكلت الآراء الفلسفية لماركس وإنجلس، اللذين كان من الطبيعي أنهما لم يصبحا، دفعة واحدة، زعيمي وايديولوجيي الطبقة العاملة ومبدعي المادية الديالكتيكية والتاريخية.

ولد **كارل ماركس** في الخامس من أيار (مايو) عام ١٨١٨ في مدينة ترير باقليم الرين. وكان أبوه محامياً معروفاً، ميالاً إلى الآراء الديمقراطية البرجوازية، ولكنه كان بعيداً عن التطلعات الثورية. وبعد اتمام الدراسة الثانوية التحق ماركس بكلية الحقوق في جامعة بون، ثم في جامعة برلين. وكان والده يحلم بأن يجعل من ابنه محامياً أو موظفاً حكومياً. ولكن ماركس تحول، منذ سنوات الشباب، إلى مواقع العداء المستحكم للنظام الاجتماعي القائم في ألمانيا آنذاك.

وكان **فريدريك انجلس**، كماركس، من مواطني اقليم الرين، الأكثر تطوراً من الناحية الرأسمالية في ألمانيا ذلك العصر. وقد ولد بمدينة بارمن في الثامن والعشرين من تشرين الثاني (نوفمبر) عام ١٨٢٠، في أسرة صاحب مصنع للنسيج، سيطرت فيها الآراء السياسية الرجعية والصرامة الدينية. لم تسمح له الظروف العائلية بإنهاء المرحلة الثانوية، إذ كانت العائلة تعده لمزاولة التجارة. ولكن أنجلس، بالمواظبة على التثقيف الذاتي وبالمشاركة في النضال السياسي، استطاع أن ينتقل إلى الطريق الثوري الصحيح.

وكان وضع الايديولوجية الجديدة يتطلب التخلص، قبل كل شيء، من التصورات السائدة في الوسط المحيط بهما ومن الافكار التي ربيا عليها في الاسرة والمدرسة، إلخ. ولكن هذه القطيعة لم تكن كافية لوحدها. فقد كان من الضروري تقديم التفسير النظري للتطور الاجتماعي التاريخي ولنضال البروليتاريا الطبقي، والقيام بمعالجة نقدية ثورية لمنجزات الفكر الاجتماعي السالف. وكان

هذا كله يتطلب من ماركس وإنجلس الانتقال إلى مواقع الطبقة العاملة، المعادية جذرياً للايديولوجية البرجوازية.

ويمكن تمييز مرحلتين أساسيتين في مسيرة تشكل الفلسفة الماركسية: الأولى، مرحلة انتقال ماركس وانجلس من المثالية الديمقراطية الثورية إلى المادية الديالكتيكية والشيوعية العلمية، وهو الانتقال الذي تم نهائياً في أوائل عام ١٨٤٤؛ والثانية، مرحلة وضع المبادىء الاساسية للمادية الديالكتيكية والتاريخية وظهور المؤلفات الأولى للماركسية الناضجة - «بؤس الفلسفة» (١٨٤٧) و «البيان الشيوعي» (١٨٤٨). وكان انتصار ماركس وإنجلس لقضية الكادحين، وعداؤهما لكافة الوان الاضطهاد والاستغلال، القوة المحركة الرئيسية لهذه العملية المعقدة والمتعددة الجوانب.

من المثالية والديمقراطية الثورية باتجاه المادية الديالكتيكية والشيوعية العلمية

كان أول بحث علمي لماركس الشاب هو أطروحته «الفرق بين الفلسفة الطبيعية عند ديمقريطس وابيقور» التي تقدم بها لنيل شهادة الدكتوراه عام ١٨٤١. وفي هذا البحث كان ماركس لا يزال نصيراً للمثالية الهيغلية، إذ يرى في تطور وعي الذات البشري القوة المحركة للتاريخ الانساني. ولكن مجرد اختيار موضوع الاطروحة، أي الاهتمام بالمادية القديمة، وبالابيقورية خاصة، يدل على افتراق ماركس عن هيغل.

وفي الاطروحة يقدر ماركس عالياً دور ابيقور في تاريخ الفلسفة، ويؤكد على نضاله ضد الدين، وضد الذعر من القوى الغيبية والاسطورية. فالدين، في نظر ماركس، يتناقض مع النظرة العقلانية إلى العالم، ولذا كان انتقاد ابيقور للوعي الديني المقدمة الأولى الضرورية للفلسفة.

وقد جاء بحث ماركس، برغم اكاديميته وتخصصه، مفعماً بالنقمة السياسية على استرقاق الواقع الاجتماعي للشخصية البشرية. هذا الواقع، الذي تكشف بكل مساوئه في ألمانيا شبه الاقطاعية، يواجهه ماركس بالفلسفة، التي يجب عليها، في رأيه، أن تناضل ضد جميع الآلهة، آلهة الارض وآلهة السماء، وأن تقتدي ببروميثيوس[٥] الأبي، فتحمل للبشر نور المعرفة والحرية. وهنا يصف ماركس بروميثيوس بأنه «أنبل قديس وشهيد في السجل الفلسفي»[٦].

---

(٥) في الميثولوجيا الاغريقية - عملاق، اختطف النار من الآلهة وحملها إلى البشر، فعاقبته الآلهة بأن سمّرته على صخرة، وأرسلت نسراً يقتات من كبده (المعرب).

(٦) ماركس وانجلس. من المؤلفات الباكرة، موسكو، ١٩٥٦، ص ٢٥.

وكان هذا الفهم لمعنى الفلسفة ودورها غريباً عن هيغل وغيره من الفلاسفة المثاليين، الذين يعتبرون العالم معقولاً بذاته، ويرون في الفلسفة « سمواً » بالانسان فوق « ترهات الحياة ». وقد وقف ماركس الشاب ضد هذه النظرة التقليدية، المدعومة من قبل الطبقات المسيطرة، ليرى في الفلسفة « فلسفة العقل »، المدعوة ليس فقط لاشباع حب الاستطلاع البشري، بل وإلى إعادة تنظيم الحياة تنظيماً عقلانياً. وفي ضوء هذه الرؤية يقول ماركس ان تطور الفلسفة سوف يؤدي لا محالة إلى تحول النظر إلى عمل، والفكر إلى ممارسة.

وفي حين كان هيغل يعتبر مرحلة التاريخ الألماني المعاصرة له قمة تطور « الروح المطلقة »، فعندما تتحول الروح إلى وعي الذات وتهدأ وتطمئن، وبذلك تنتهي أساساً العملية التاريخية العالمية، يدحض ماركس الفكرة الهيغلية عن الرضى بالواقع الذي « أصبح معقولاً ». لقد تبين ماركس أن النضال ضد الواقع « غير المعقول » هو، قبل كل شيء، نضال ضد المؤسسات الاجتماعية القائمة، والحكومية منها خاصة.

ولما أدرك ماركس أن معتقداته الثورية لا تتلاءم اطلاقاً مع الحياة الجامعية عدل عن عزمه الأول على العمل استاذاً في جامعة بون، وانخرط في معترك الحياة السياسية، وترأس عام ١٨٤٢ تحرير « الجريدة الرينانية »[٧]، التي تحولت على يديه إلى جريدة ديمقراطية ثورية.

وكان ماركس يرى في الانتقال إلى النضال السياسي العلني خطوة منطقية وحتمية على طريق تطور الفلسفة، التي يجب ألاّ تحلق بعيداً عن العالم، بل ينبغي عليها « أن تتلمس الأرض تحت قدميها » وتكف عن كونها « نظراً بحتاً ». وقد وقف، في مقالاته في « الجريدة الرينانية »، مدافعاً جسوراً عن مصالح الكادحين الاقتصادية والسياسية. فهو ينتقد مشروع القانون الاقطاعي حول « حماية الغابة » (وهو القانون الموجه ضد فقراء الفلاحين الذين كانوا يجمعون سقيط الاغصان في الغابة) ويشير إلى الطبيعة الطبقية لهذا القانون. كما ويقف إلى جانب الفلاحين الكرّامين الذين تسبب الاقطاعيون البروسيون في افلاسهم، ويدافع عن حرية الصحافة والنشر، ويطالب بالغاء الرقابة.

إن الذود عن مصالح الكادحين الاقتصادية والسياسية قد ساعد ماركس على هجر مواقع المثالية. ومنذ عمله في تحرير « الجريدة الرينانية » لاحت بوادر انعطافه باتجاه المادية والشيوعية. فهو يفضح الحكومة البروسية، ويعتبرها أداة لحماية مصالح الطبقة الاقطاعية، ليتخلى بذلك عن الفهم

---

(٧) جريدة معارضة، أسسها البرجوازيون الراديكاليون الرينانيون في مدينة كولونيا، صدرت ابتداء من كانون الثاني (يناير) ١٨٤٢، وتسلم ماركس رئاسة تحريرها في تشرين الأول (اكتوبر) من العام ذاته (المعرب).

الهيغلي للدولة، وللحق عامة، كتجسيد للأخلاق والحرية. فالدولة، في نظره، لا تجسد الحرية والخلقية إلاّ عندما تمثل مصالح الجماهير الشعبية الواسعة، لا المصالح الخاصة. ولكن ماركس لم يكن قد لاحظ بعد أن الدولة، أياً كانت، إنما تعني، بطبيعتها، السيطرة السياسية لطبقة معينة. كما كان لا يزال مثالياً في فهم طبيعة الدولة. بيد أن المهم هنا هو أن ماركس يقف ضد دولة، تدافع عن مصالح الاقلية الميسورة ضد مصالح الأغلبية المحرومة.

وقد أحدثت هذه الافكار الثورية، التي روّجت لها صفحات «الجريدة الرينانية»، ردة فعل قوية من طرف الصحافة الرجعية، حتى والليبرالية. فاتهمت «الجريدة الاوغسبورغية» «الجريدة الرينانية» بنشر الافكار الشيوعية. أما ماركس فانه لم يكتف فقط بنفيه لهذا الاتهام، بل وراح يؤكد على موقفه السلبي من الشيوعية. ولكن هذه الشيوعية التي يرفضها ماركس كانت شيوعية الطوباويين، الذين اعتبروا الملكية الخاصة نتيجة لضلال البشرية. ولم يكن باستطاعة ماركس موافقة الطوباويين على رأيهم اللاتاريخي هذا. ولكنه، في الوقت الذي يرفض فيه الشيوعية الطوباوية، يشير إلى أن مسألة الشيوعية قد اكتسبت، بفعل تطور الصناعة الكبيرة، قيمة شاملة على النطاق الأوروبي كله، قيمة لا يمكن تجاهلها بعد الآن.

وفي ربيع عام ١٨٤٣ أقدمت الحكومة البروسية على اغلاق «الجريدة الرينانية» بسبب أفكارها الثورية. وأصبح من المتعذر على ماركس العمل في جو نظام بوليسي رجعي عفن، مستعد لخنق أية بادرة للفكر الحر. ولذا قرر في خريف عام ١٨٤٣ الانتقال إلى باريس، حيث راح يصدر، بالاشتراكي مع ارنولد روغه[٨]، «الحوليات الألمانية الفرنسية»، بعيداً عن متناول الرقابة البروسية. وهنا وجد ماركس نفسه في خضم حياة سياسية نشيطة للغاية، وتوفرت له امكانية المساهمة الفعالة في الصراع السياسي ودراسة الحركة العمالية والتعرف على الاشتراكية الطوباوية الفرنسية والانكليزية وتاريخ الثورة البرجوازية الفرنسية وفلسفة ماديي القرن الثامن عشر الفرنسيين وأسلافهم.

وفي هذه الفترة وقع ماركس تحت تأثير مادية فويرباخ الانتروبولوجية. ولكن ماركس، الذي قدّر عالياً نضال فويرباخ ضد الفلسفة النظرانية (speculative)، اشار في الوقت ذاته إلى عدد من نواقص مذهب فويرباخ. فقد كان فويرباخ يعتبر الدين انعكاساً مشوهاً لماهية الانسان الانتروبولوجية، «اغترابا» لها، في حيث كان ماركس يرى في الدين انعكاساً للعلاقات «المشوهة» بين الناس. وبذلك اقترب ماركس من طرح قضية ارتباط الوعي الديني بالاضطهاد

(٨) أرنولد روغه (١٨٠٢ - ١٨٨٠) - كاتب سياسي الماني، زاديكالي برجوازي من «الهيغليين الشباب» (المعرب).

والاستغلال. وبهذا الصدد يقول ماركس: «إن الدين، بحد ذاته، خلو من أي مضمون فأصله في الأرض لا في السماء. وحين يتم القضاء على الواقع المشوه، الذي يشكل الدين نظريته، يزول هذا الدين من تلقاء ذاته»[٩].

ويمضي ماركس أبعد من ذلك موقفه النقدي من فويرباخ. فهو يصف فويرباخ بأنه غيور منحمس للطبيعة، ليؤكد أن الحلقة الأساسية في حل المسائل الفلسفية والاجتماعية في الوقت الراهن هي نظرية وممارسة النضال الاجتماعي السياسي: «إن أقوال فويرباخ لا ترضيني من ناحية واحدة فقط، هي أنه يتوجه إلى الطبيعة أكثر من اللازم، وإلى السياسة أقل مما يجب بكثير. هذا في حين تشكل وحدتها السبيل الوحيد، الذي بفضله تغدو الفلسفة الحاضرة فلسفة حقة»[١٠].

وفي رسائله إلى روغه، بمناسبة الاعداد لاصدار «الحوليات الألمانية الفرنسية» بهدف صياغة برنامج فكري ـ سياسي للطبقة الجديدة، يقف ماركس ضد الفهم الدوغمائي للنظرية الاجتماعية وللفلسفة. فهو ينكر على الدوغمائيين أنهم بدلاً من التعلّم من تجربة الجماهير المناضلة والعمل على استجلاء قانونيات النضال الجاري واتجاهاته الواقعية يفرضون على الحركة التاريخية الواقعية وصفات وأدوية مصطنعة، وغير عملية. كما وينتقد ماركس الفلسفة السالفة، التي كانت تدّعي لنفسها القدرة على حل كافة المسائل، بغض النظر عن مدى دراستها من قبل العلوم الاجتماعية: «كان للفلاسفة، حتى الآن، حل جميع الألغاز من وراء طاولاتهم، بحيث لم يبق للعالَم، الغبي والجاهل، إلاّ أن يفتح فمه لالتقاط عصافير العلم المطلق المشوية»[١١].

ويرفض ماركس فهم الفلسفة على أنها علم مطْلق، غريب عن الحياة العملية والممارسة النضالية، ليؤكد أن مهمة الفلسفة والفكر الاجتماعي ليست «انشاء» المستقبل، ولا رسم لوحات تصلح لكل الدهور والعصور، بل تقوم في «**النقد العديم الرحمة لكل ما هو قائم**، النقد العديم الرحمة بمعنيين، لا يهاب استنتاجاته الذاتية، ولا يتراجع أمام الاصطدام بالسلطات القائمة»[١٢].

وهكذا يطرح ماركس، منذ عام ١٨٤٣، مسألة نفي الفلسفة بمعناها القديم، بمعنى كونها «علم العلوم» المجابه لـ «العلوم الوضعية»، الجزئية. وفي إطار هذا التوجه يقف ماركس ضد عزل الفلسفة عن النشاط العملي، ولا سيما حركة الكادحين التحررية: «فلا شيء يمنعنا من أن نربط

---

(٩) ماركس وانجلس. من المؤلفات الباكرة، ص ٢٥٢.

(١٠) المصدر السابق، ص ٢٥٧.

(١١) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ١، ص ٣٧٩.

(١٢) المصدر السابق.

ممارستنا بنقد السياسة، بالتزام معين في السياسة، من أن نقرن نقدنا **بالنضال الواقعي** »[١٣]. فإن دراسة ماركس للتاريخ ولحركة الكادحين التحررية قد قادته إلى فهم جديد للفلسفة، إلى إدراك ضرورة التحوير الجذري لها.

ظهر العددان الأول والثاني (في مجلد واحد) من « الحوليات الألمانية الفرنسية » أوائل عام ١٨٤٤. وكان ذلك حدثاً بارزاً في الحياة الفكرية لذلك العصر. وقد تضمن المجلد مقالات ماركس وانجلس، والتي تنم عن التطابق المبدئي بين آراء مؤسسي الايديولوجية العلمية. وتكمن القيمة التاريخية لهذه الأبحاث في أنها كانت إيذاناً بانتقال ماركس وانجلس النهائي من المثالية والديمقراطية الثورية إلى المادية الديالكتيكية والشيوعية العلمية. وفي هذه المقالات صاغ مؤسسا الماركسية، للمرة الأولى، نظرية الرسالة التاريخية العالمية التي تضطلع بها البروليتاريا، وعرضا المبادىء الأساسية للمادية الديالكتيكية والتاريخية.

ففي مقالة « مساهمة في نقد فلسفة الحق الهيغلية »[١٤]. يعارض ماركس الرؤية المثالية للعملية التاريخية، ويقدم صياغة عبقرية لواحدة من المبادىء الأساسية في الفهم المادي للتاريخ. فهنا يؤكد أن التحولات الاجتماعية لا يمكن أن تتحقق بتغيير وعي الناس وحده، أو بالنقد النظري للعلاقات الاجتماعية المهترئة فقط. فإن القوة الحاسمة في التحويل الجذري للعلاقات الاجتماعية ليس النقد ولا النظرية، بل هي الثورة. ولكن ماركس لا يقلل من أهمية النظرية، بل يشير، على العكس، إلى أن النظرية تتحول، في ظروف معينة، إلى قوة مادية بيد الجماهير التي تعي ضرورة النضال الثوري: « من الطبيعي أن سلاح النقد لا يمكن أن يحل محل النقد بالسلاح، فالقوة المادية يجب أن تُدفع بقوة مادية مثلها، ولكن حتى النظرية تغدو قوة مادية عندما تستحوذ على عقول الجماهير »[١٥].

ويبين ماركس في « المساهمة » أن القوة الاجتماعية، القادرة على إلغاء العلاقات الاجتماعية البالية وتحقيق التحرر الشامل للانسان، إنما تتمثل حصراً في البروليتاريا، التي هي ـ بحكم وضعها في المجتمع الرأسمالي ـ نتاج لهذا المجتمع ونفي له في وقت واحد: ولكي تؤدي البروليتاريا رسالتها التاريخية لا بدّ لها من فلسفة جديدة تماماً، ثورية حتى النهاية، تكشف لها الواقع وتنير طريق المستقبل. « فكما أن الفلسفة تجد في البروليتاريا سلاحها **المادي** كذلك البروليتاريا، تجد في الفلسفة سلاحها **الروحي** »[١٦].

---

(١٣) المصدر السابق، ص ٣٨١.

(١٤) على الأصح ـ « مساهمة في نقد فلسفة الحق الهيغلية. مقدمة »، أما « مساهمة في نقد فلسفة الحق الهيغلية »، التي قامت في صلب هذه المقالة، فقد كتبت في ربيع وصيف عام ١٨٤٣ (**المعرب**).

(١٥) المصدر السابق، ص ٤٢٨.

(١٦) المصدر السابق، ص ٤٢٨.

وفي مقالة « المسألة اليهودية »، المنشورة أيضاً في « الحوليات » يتصدى ماركس للهيغليين الشباب، ولا سيما برونو باوير، ويفضح الاوهام الليبرالية البرجوازية حول « التحرر السياسي » (أي التحولات الديمقراطية البرجوازية) كتحرر نهائي للانسان. وإن ماركس يعترف بالدور التقدمي تاريخياً للتحرر السياسي ولكنه يطرح بدلاً منه « التحرر الانساني »، أي الثورة الاشتراكية، التي تلغي الملكية الخاصة وتصفي كافة أشكال الاضطهاد والاستغلال.

وقد لقيت هذه الافكار تطويرها في « مخطوطات ١٨٤٤ »[١٧]، حيث يصوغ ماركس المبادىء الاساسية للمادية الديالكتيكية والتاريخية، ويستخدمها في نقده للاقتصاد السياسي البرجوازي الكلاسيكي، ويتابع بناءه لنظريته، التي غدت إلى ذلك الحين شيوعية في جوهرها. غير أن ماركس هنا لا يسمي نفسه شيوعياً، ويصنف آراءه على أنها « إنسانية واقعية »، بخلاف الانسانية البرجوازية المجردة. إن مصطلحات ماركس وتعابيره، وكذلك بعض موضوعاته الواردة في « المخطوطات »، تشير إلى تأثره بمادية فويرباخ الأنتربولوجية، ولكن الموضوعات الهامة فيها تدل على أنه تخلص، بصورة أساسية، من نواقص المذهب الفويرباخي.

إن الفكرة الرئيسية لمخطوطات ١٨٤٤ هي القول بالدور الحاسم للعمل، للانتاج المادي، في التكون البيولوجي للانسان وتطوره اللاحق. ولكن العمل، الذي يخلق الانسان ويطوره، يمتص في الوقت ذاته كافة قوى الانسان وكل وقته، ويستعبده، كما ويؤدي إلى ظهور الملكية الخاصة والاستغلال والطبقات. وهذا « العمل الاغترابي »، كما يسميه ماركس، أي هذا النشاط البشري الذي يعبر عن ماهية الانسان ولكنه يشكل في آن معاً قوةً تستلب الانسان وتسترقه، يتجلى في سيطرة نتاج العمل على المنتج. ويرى ماركس أن تطور الانتاج في ظروف الرأسمالية يخلق لا محالة المقدمات الانسانية للقضاء على « العمل الاغترابي »، أي لالغاء التناقض بين العمل والمتعة، بين العمل وبين تطور الشخصية المتناسق والشامل. ويمثل إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج الشرط الرئيسي لتذليل الاغتراب. فإن إلغاء اغتراب منتجات العمل، واغتراب العمل نفسه، يخلق القاعدة لتصفية الاغتراب في حياة المجتمع السياسية والروحية. ويعني هذا، في الحقيقة، التحويل الشيوعي للعلاقات الاجتماعية.

يدّعي نقاد الماركسية البرجوازيون، استناداً إلى « مخطوطات ١٨٤٤ »، أن ماركس قد استخلص استنتاجاته الشيوعية من التحليل الذهني لمفاهيم نظرانية، استعارها من هيغل وفويرباخ،

---

(١٧) وكانت تعرف، حتى السبعينات، بـ « مخطوطات ١٨٤٤ الفلسفية الاقتصادية »، ولكن المشرفين على الطبعة الجديدة من اعمال ماركس والجلس (بالأصل) رأوا أنه لا ضرورة لكلمتي « الفلسفية الاقتصادية »، فليس لدى ماركس مخطوطات غيرها في ذلك العام (المعرب).

وخاصة مفهوم «الاغتراب» («الاستلاب»). أما، في الواقع، فإن ماركس ينطلق من الوقائع الاقتصادية العيانية، لا من أمثال تلك المفاهيم المجردة. ثم إن مفهوم الاغتراب يكتسب عند ماركس مضموناً جديداً، اقتصادياً بالدرجة الأولى، مضموناً لم يكن هيغل وفويرباخ يعرفانه.

وانطلق انجلس، هو الآخر، من المثالية والديمقراطية الثورية باتجاه المادية الديالكتيكية والشيوعية العلمية. فمنذ عامي ١٨٣٩ - ١٨٤٠، ومن خلال رسائله إلى زميليه في المدرسة الأخوين غريبر، يتبدى انجلس ديمقراطياً ثورياً متحمساً، يكن كرهاً قاتلاً للعاهل الروسي: «انني أمقته مقتاً لا يعادله إلاّ كرهي لاثنين أو ثلاثة غيره. ولولا انني احتقره بنفس القدر لكان كرهي له أشد بكثير... وإنني لا أنتظر خيراً من الملك إلاّ عندما تنهال عليه صفعات الشعب، ويتحطم زجاج قصره تحت ضربات الثورة»[١٨].

وفي عام ١٨٤١ ذهب انجلس لأداء الخدمة العسكرية في برلين. وهناك اتصل بالهيغليين الشباب، واقترب منهم في القضايا الفلسفية، ولكنه تميز عن هؤلاء الراديكاليين البرجوازيين بوجهته الديمقراطية التورية. وفي ذلك الحين كانت الحكومة البروسية قد دعت شيلينغ الطاعن في السن إلى جامعة برلين من أجل محاربة فلسفة هيغل واتباعه. وقد استمع انجلس إلى محاضرات شيلينغ، ووضع عدداً من الأبحاث، التي يهاجم فيها فلسفة شيلينغ الصوفية: «شيلينغ وهيغل»، «شيلينغ والوحي»، «شيلينغ فيلسوفاً في المسيح». وفي هذه الأبحاث، المكتوبة من مواقع مثالية بعد، ينتقد انجلس شيلينغ ويعرض آراءه الخاصة من خلال نقده. وهو يتّهم شيلينغ بالتخلي عن العقل وبمعاداة العلم، وبالترويج للصوفية والوحي والايمان بالاله، وبالخدمة المأجورة للحكومة الملكية. كما ويعتبر انجلس شيلينغ خائناً لفكرة الحرية، هدفه إخضاع الفلسفة والعقل للاهوت والدين. ويكشف انجلس هنا عن التناقض الذي تعاني منه فلسفة هيغل - التناقض بين منهجه الديالكتيكي ومنظومته الدوغمائية المحافظة: «إن مبادىء هيغل تتسم بالاستقلالية والتحرر الفكري، أما استنتاجاته - وهذا ما لا ينفيه أحد - فحذرة على الأغلب، حتى وغير ليبرالية»[١٩].

وفي أواخر عام ١٨٤٢ توجه انجلس إلى مانشستر بانكلترا، حيث راح يعمل موظفاً في مؤسسة لصناعة الورق كان أبوه من المساهمين فيها. وفي هذه الفترة لاحت بوادر انتقاله من المثالية والديمقراطية الثورية باتجاه المادية والشيوعية. وقد لعب دوراً كبيراً في هذا المجال اسهام انجلس في النضال السياسي للعمال الانكليز، الذين تعرف على أوضاعهم ليس فقط من خلال الكتب والوثائق، بل وعن طريق الاختلاط المباشر بالبروليتاريا الانكليزية.

---

(١٨) ماركس وانجلس. من المؤلفات الباكرة، ص ٣٣٧ - ٣٣٨.

(١٩) المصدر السابق، ص ٣٩٧.

وفي انكلترا بدأ انجلس بدراسة الاقتصاد السياسي، وأنجز، قبل لقائه مع ماركس، بحثاً هاماً في هذا الميدان، هو «تخطيط لنقد الاقتصاد السياسي»، نشر عام ١٨٤٤ في «الحوليات الألمانية الفرنسية». وهنا ينتقد انجلس الاقتصاديين البرجوازيين لتسليمهم غير المشروط بمبدأ الملكية الخاصة وتخليدهم له. وهو يرى في قول هؤلاء الاقتصاديين بخلود الملكية الخاصة وضرورتها المطلقة اعتقاداً دوغمائياً، لا أساس له. وعلى النقيض من الاقتصاد السياسي الانكليزي يعتبر انجلس الملكية الخاصة أصلاً لكافة الشرور الاجتماعية التي تولدها الرأسمالية. وفي هذا البحث، الذي لقي فيما بعد عالي التقدير من قبل ماركس، يميط انجلس اللثام عن الطابع البرجوازي لآراء سميث وريكاردو الاقتصادية، ويصوغ المبادىء الأساسية للاقتصاد السياسي البروليتاري.

ويقترن نقد انجلس للاقتصاد السياسي البرجوازي بانتقاده للنظام الرأسمالي ومنظّريه، ولا سيما المالتوسيين. ومن هذا الانتقاد يخلص انجلس إلى القول بضرورة النفي الثوري للرأسمالية وايديولوجيتها.

وتتضمن مقالة انجلس الثانية في «الحوليات» تحليلاً لآراء عالم الاجتماع الانكليزي توماس كارليل، الذي شنّ نقداً عنيفاً على المجتمع البرجوازي، ودعا إلى ضرورة العودة عن الرأسمالية التي جلبت الكثير من الويلات الاجتماعية، ونادى بالرجوع إلى العلاقات الاجتماعية الاقطاعية التي أضفى عليها حلّة ذهبية. ويدحض انجلس مذهب «الاشتراكية الاقطاعية» الرجعية المثالية هذه، ويؤكد على التقدم في تطور المجتمع، وعلى دور الجماهير الكادحة في ذلك التطور.

وفي عام ١٨٤٥ أنجز انجلس مؤلف «وضع الطبقة العاملة في انكلترا»، الذي يدرس فيه منشأ البروليتاريا الصناعية وافقارها المتزايد، ويبرهن على الرسالة التاريخية للبروليتاريا ـ القضاء على الرأسمالية. كما ويثبت انجلس ضرورة توحيد البروليتاريا في طبقة مستقلة، لها مبادئها ومصالحها الخاصة، المعارضة تماماً للايديولوجية البرجوازية. وفي ذلك يقول لينين: «كان انجلس أول من أثبت أن البروليتاريا ليست **فقط** الطبقة التي تتألم، بل إن الوضع الاقتصادي المخزي، الذي تعانيه البروليتاريا، هو الذي يدفع بها إلى الأمام دفعاً لا يُردّ، وهو الذي يحفزها على النضال في سبيل تحررها النهائي. والحال، إن البروليتاريا المناضلة **ستساعد نفسها بنفسها**. وإن الحركة السياسية للطبقة العاملة ستقود العمال حتماً إلى إدراك أنه لا مخرج أمامهم غير طريق الاشتراكية. والاشتراكية من جهة أخرى، لن تصبح قوة إلاّ عندما تغدو هدفا سياسياً لنضال **الطبقة العاملة**»[٢٠].

وهكذا شهد عام ١٨٤٤ توصل ماركس وانجلس، بصورة مستقلة أحدهما عن الآخر، ومن

---

(٢٠) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢، ص ٩.

دراسة أوضاع وأدبيات اقتصادية ـ اجتماعية متباينة إلى حد كبير، إلى آراء، واحدة من حيث الأساس، حول الحياة الاجتماعية ومهمات البروليتاريا. ومنذ عام ١٨٤٤ بدأ مؤسسا الماركسية صداقتهما العظيمة ونضالهما المشترك ضد الايديولوجية البرجوازية، وكفاحهما من أجل بناء الايديولوجية العلمية البروليتارية.

صياغة المبادىء الأساسية للمادية الديالكتيكية والتاريخية

وضع ماركس وانجلس في الاعوام ١٨٤٤ - ١٨٤٦ مؤلفين هامين، هما « العائلة المقدسة » و « الايديولوجية الألمانية ». وفي هذين الكتابين يهاجم ماركس وانجلس الفلسفة المثالية السائدة في ألمانيا، وخاصة فلسفة هيغل وأتباعه من الهيغليين الشباب، ويعارضان النظرة المثالية بفلسفتهما الجديدة، بالمادية الديالكتيكية. وقد أبرز لينين، في تلخيصه لـ « العائلة المقدسة »، الفقرات التي يصوغ فيها ماركس وإنجلس المبادىء الأساسية لرؤية العالم الجديدة. وهنا نوّه لينين برأي ماركس، الذي كان قد شارف على التكون النهائي، والذي يقول بدور البروليتاريا الثوري، وأشار إلى تناول ماركس لنظرية القيمة ـ العمل وإلى « الفكرة المحورية في مذهبه كله... فكرة علاقات الانتاج الاجتماعية »[٢١].

استخدم ماركس وانجلس المنهج الديالكتيكي في تحليل العلاقات الرأسمالية والطبقات الاساسية في المجتمع البرجوازي، فخلصا إلى إثبات الحتمية الموضوعية للصراع الطبقي، من جهة، وإلى الكشف، من جهة ثانية، عن القانون الاساسي في الديالكتيك المادي ـ قانون وحدة وصراع الأضداد. ومن الدراسة العميقة للتناقض بين الرأسمال والعمل، بين البرجوازية والبروليتاريا، ومن بحث الجانبين المحافظ والثوري في هذا التناقض، توصل مؤسسا الماركسية إلى القول بأن تطور هذا التناقض سيقود حتماً إلى الثورة الاشتراكية.

وعلى النقيض من الاقتصاديين البرجوازيين، الذين لم يروا في تناقضات المجتمع البرجوازي إلاّ اخلالاً مؤقتاً بحالة « التوازن الطبيعي »، بيّن ماركس وانجلس أن وجود المجتمع البرجوازي ذاته إنما يقوم على تفاعل أضداد، يشترط أحدها الآخر وينفيه في الوقت نفسه. ففوضى الانتاج والنظام الحقوقي البرجوازي، مثلاً، لا ينفصلان أحدهما عن الآخر: « إن فوضى المجتمع المدني تشكل أساس الوضع الحقوقي العام الراهن، تماماً مثلما يشكل هذا الوضع، من جهته، ضمانة لهذه الفوضى. إنهما يناقضان أحدهما الآخر بنفس درجة ومقدار اشتراطهما أحدهما للآخر »[٢٢].

(٢١) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص ١١، ١٦.

(٢٢) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢، ص ١٣٠.

وفي النضال ضد الهيغليين الشباب استهدف ماركس وأنجلس، في المقام الأول، نظريتهم الاجتماعية، التي تذهب إلى أن وعي الذات، الذي يمثل القوة المحركة للعملية الاجتماعية التاريخية، يقوم بمهمته، تدميراً وبناءً بالرغم من مقاومة الشعب، المعادي - على حد زعمهم - لوعي الذات. وقد فضح ماركس وأنجلس الجوهر المعادي للثورة، الذي تنطوي عليه نظرية الهيغليين الشباب حول «الأبطال» و «العامة»، وأثبتا، أولاً، أن الافكار بحد ذاتها، بدون ارتباطها بالمتطلبات المادية الاجتماعية، لا تملك حولاً أو قوة، وثانياً، إن القوة الحاسمة في التطور الاجتماعي هي الجماهير الشعبية التي يتعاظم دورها بتقدم المجتمع، وثالثاً، إن «الرجال العظام» في التاريخ يعبرون عن متطلبات اجتماعية معينة، عن مصالح طبقات محددة، فهذا بالذات هو ما يجعل منهم رجالاً عظاماً حقاً.

في «العائلة المقدسة» كان ماركس وانجلس لا يزالان واقعين تحت تأثير مادية فويرباخ الانتروبولوجية. وقد انعكس هذا مثلاً في اعتبارهما العلاقات الاجتماعية الرأسمالية تشويهاً للطبيعة البشرية، وذلك برغم تأكيدهما على أن المجتمع البرجوازي يمثل مرحلة تاريخية ضرورية في مسيرة البشرية. كذلك استعارا من فويرباخ مصطلح «الانسانية الواقعية»، واستخدماه للتعبير عن ايديولوجيتهما، التي كانت شيوعية في جوهرها. هذا التناقض بين المحتوى الجديد والصياغة القديمة سيتم التخلص منه في الاعمال اللاحقة.

وفي «موضوعات عن فويرباخ»، التي حررت بعد اصدار «العائلة المقدسة» بفترة وجيزة، ينتقد ماركس الطابع التأملي الذي تعاني منه مادية فويرباخ (وخاصة عدم ادراكه لدور الممارسة في عملية المعرفة)، وينوه بنواقص نقد فويرباخ للدين (عدم فهم جذور الدين الاجتماعية الطبقية)، ويعارض وجهة نظر فويرباخ بالمنطلقات الاساسية للنظرية المادية الديالكتيكية في المعرفة. ويربط ماركس مادية فويرباخ وأسلافه بتطور المجتمع البرجوازي، بينما يطرح ماديته (مادية ماركس) برهاناً فلسفياً على حتمية التحويل الجذري للمجتمع.

وجاء مؤلف «الايديولوجية الالمانية» (١٨٤٥ - ١٨٤٦) ايذاناً بحلول مرحلة جديدة على طريق صياغة المبادىء الاساسية للمادية الديالكتيكية والتاريخية، والاثبات المادي لصحة الشيوعية العلمية. وفي هذا المؤلف يستكمل ماركس وانجلس نقدهما للهيغليين الشباب. فيقدمان تحليلاً شاملاً لجذور هذا التيار الطبقية، لجذوره البرجوازية. وهنا يقومان، وللمرة الأولى، بدراسة خاصة للمحدودية البرجوازية لفلسفتي كانط وهيغل، ويتطرقان، في معرض نقد الفهم المثالي للتاريخ، الى نقد فلسفة فويرباخ. فينوه ماركس وانجلس بأن فويرباخ كان مادياً في فهم الطبيعة وحسب، ولم يكن مادياً في رؤيته للمجتمع، ويدحضان ادعاء فويرباخ بأن نظريته الاخلاقية الانسانية

(البرجوازية في أساسها) هي نظرية شيوعية. وهنا يعلن ماركس وانجلس أنهما ماديان شيوعيان، ويتخليان نهائياً عن مصطلح «الانسانية الواقعية»، بغموضه وابهامه.

كذلك تأتي «الايديولوجية الألمانية» خطوة جديدة على طريق تبلور المبدأ المادي في الانعكاس. ففي حين كانت المادية السالفة تطابق، في واقع الأمر، بين مفهومي الانعكاس والحقيقة، فتقول بأن الضلالات والأوهام لا يمكن أن تعكس العالم الموضوعي، ينظر ماركس وانجلس إلى الانعكاس المعرفي نظرة ديالكتيكية، ليصوغا أسس مذهب المعرفة المادي الديالكتيكي. فيذهب ماركس وانجلس إلى أن الانعكاس عملية متناقضة ديالكتيكياً، وتحتوي دائماً على مضمون موضوعي وإن كان ليس من الضروري أن يكون هذا المضمون مدركاً ومفهوماً بصورة صحيحة دوماً. وقد أتاح لهما هذا الفهم العلمي للانعكاس تقديم الحل المادي لمسألة علاقة الوعي الاجتماعي بالوجود الاجتماعي. وقد صاغا، بهذه المناسبة، المبدأ الأساسي في المادية التاريخية: القول بأن الوعي الاجتماعي، بكافة أشكاله، يعكس الوجود الاجتماعي، ويتحدد موضوعياً به.

وفي «الايديولوجية الألمانية» يبحث ماركس وانجلس مسألة دور الانتاج في تطور المجتمع، ويصوغان مفهومي «القوى المنتجة» و «علاقات الانتاج»[٢٣]، ويعتبران الصراع الطبقي ظاهرة حتمية تعود إلى علاقات الانتاج القائمة على الملكية الخاصة، وينوهان بقانونية الثورات الاجتماعية وبحتمية الانتقال ـ عبر الثورة الشيوعية ـ إلى المجتمع الخالي من الطبقات.

ويبين ماركس وانجلس أن الافكار السائدة في المجتمع انما هي افكار الطبقة المسيطرة، وأن الدولة، بغض النظر عن أشكال الحكم (ملكي، جمهوري، ديمقراطي...)، تمثل دوماً الدكتاتورية السياسية للطبقة التي تتركز بيدها وسائل الانتاج. وهذا الطرح سيقود ماركس وانجلس إلى فكرة دكتاتورية البروليتاريا.

نقد الاشتراكية البرجوازية الصغيرة

ومن الفهم المادي للتاريخ انطلق ماركس وانجلس لنقد الاشتراكية البرجوازية الصغيرة الألمانية، التي طاب لممثليها (هيس، غريون، ليونينغ) نعت أنفسهم بـ «الاشتراكيين الحقيقيين». وقد طرح «الاشتراكيون الحقيقيون» آراءهم بديلاً للاشتراكية الطوباوية الفرنسية والانكليزية، لكنهم لم يتمكنوا من تجاوز مذاهب سان سيمون وفوريه وأوين، حتى وأساؤوا إلى هذه المذاهب، إذ استبعدوا منها ارهاصات الفهم المادي العلمي للحياة الاجتماعية وطرحوا منها المثال (ideal)

(٢٣) وإن كان مصطلح «علاقات الانتاج» نفسه لا يرد هنا، وانما يعبر عنه مفهوم «أشكال العشرة» (أو «أشكال التعامل»). (المعرب).

الاشتراكي، وانبروا لاستخلاص المبادىء الاشتراكية استخلاصاً نظرياً من مذاهب هيغل وفويرباخ عن الانسان. وكان هؤلاء المفكرون البرجوازيون الصغار، وقد انتابهم الرعب من مرأى تحول المنتجين الصغار إلى بروليتاريا، يحلمون بايقاف عجلة التطور الرأسمالي، ويصورون الاشتراكية مملكةً للمنتجين الصغار، مملكة الفلاحين والحرفيين.

وقد شنّ ماركس وانجلس نقداً عنيفاً على طروحات «الاشتراكيين الحقيقيين» النظرانية والمجردة، فبيّنا أنه لا يمكن اعتبار هذا التيار تطويراً للنظرية الاشتراكية، لأنه نقد يميني للرأسمالية. كما بين ماركس وانجلس أن المثال الاشتراكي لا يمكن أن يكون غير طبقي، فهو لا ينفصل، في صورته العلمية والثورية، عن البروليتاريا، فيمثل تعبيراً عن أوضاعها ومصالحها.

وهكذا تصدى ماركس وأنجلس، في طريقهما لوضع المادية الديالكتيكية والتاريخية، لا للايديولوجية البرجوازية فحسب، بل وللايديولوجية البرجوازية الصغيرة، ولاسيما للاشتراكية الطوباوية البرجوازية الصغيرة. وفي هذا الاطار يرتدي أهمية كبيرة كتاب ماركس «بؤس الفلسفة»، الذي يرد فيه على كتاب برودون «فلسفة البؤس». فقد رفع برودون شعار «كل ملكية سرقة!». ولكن مفهوم «الملكية» يقتصر عنده على الملكية الرأسمالية الكبيرة، التي يعارضها بملكية المنتج الصغير، وهي الملكية التي يزعم أنها عادلة وتتفق تماماً مع الطبيعة البشرية، والتي يدعوها «حيازة». ويفنّد ماركس هذه النظرية الرجعية، التي تضفي على الملكية البرجوازية الصغيرة حلة زاهية، ويبرهن على أن العلاقات الرأسمالية لم تنشأ من العدم، بل جاءت حصيلة تطور الانتاج البرجوازي الصغير.

وكان برودون يزعم أن الملكية الرأسمالية نتاج لخلل أو تشويه أصاب قانون القيمة، وهو القانون، الذي يبدو لهذا الطوباوي الأساس العقلاني الوحيد الممكن لتبادل السلع بين المنتجين. كما وكان يدّعي أن مصالح الانتاج «الطبيعية» (أي غير المرهونة بالتطور التاريخي) تشترط تقسيم العمل. وعلى النقيض من ذلك يبين ماركس أن وجود الرأسمالية لا يتناقض مطلقاً مع قانون القيمة، ولا مع التبادل المتكافىء. هذا ناهيك عن أن القضاء على الرأسمالية لا يتم عن طريق «تحسين» و «اصلاح» قوانينها، بل يجري بالانتقال الثوري إلى نظام جديد في الانتاج، له قانونياته الموضوعية الجديدة.

وكان برودون يعتبر نفسه فيلسوفاً ديالكتيكياً، ويتطلع إلى تطوير المنهج الهيغلي. وفي مجابهة هذه الادعاءات يبين ماركس أن برودون ما برح في مواقع الميتافيزيقا، لأنه يصوّر المقولات الاقتصادية الرأسمالية مبادىء خالدة للعقل الانساني، فقد تختلف أشكال تطبيقها ولكنه يتعذر

استبدالها بمبادىء اقتصادية جديدة. ومن خلال فضح ميتافيزيقية برودون يبسط ماركس الفهم المادي للمقولات الاقتصادية، فيثبت أن هذه المقولات تعبير عن علاقات انتاج تاريخية عابرة، وأنها عابرة كهذه العلاقات. وكان برودون يكثر الحديث عن التناقضات الديالكتيكية للمجتمع البرجوازي، ولكنه يفهم هذه التناقضات فهماً مبسطاً للغاية. فهو يدّعي، مثلاً، أن تناقض الرأسمالية الأساسي يتمثل في وجود جانبين متعارضين فيها: حسن (الغنى) وسيء (الفقر). ولذا فإن من الضروري، في نظر برودون، القضاء على الجانب السيء والاحتفاظ بالجانب الحسن. وهكذا لم يكن برودون يعي أن جانبي الرأسمالية، الحسن والسيء، لا يوجدان أحدهما بمعزل عن الآخر، فالغنى، في صيغته الاحتكارية (الملكية الخاصة لوسائل الانتاج)، سيولّد الفقر حتماً، والفقر (حرمان أغلبية الجماهير الكادحة من تملك وسائل الانتاج) هو الذي يخلق غنى الرأسماليين. ولذا يجب ألاّ يقتصر الالغاء على هذا أو ذاك من الجوانب «السيئة» للنظام الرأسمالي، بل يجب أن يشمل أسلوب الانتاج الرأسمالي برمته. ذلك هو الاستنتاج الثوري، الذي توصل اليه ماركس بفضل فهمه العلمي، الديالكتيكي، لتناقضات المجتمع الرأسمالي الداخلية.

وخاض ماركس وانجلس نضالاً دؤوباً من أجل تكوين حزب شيوعي جديد، يلعب دور الطليعة الثورية للبروليتاريا. وقد تمخض هذا النضال عن ظهور «عصبة الشيوعيين» عام ١٨٤٧. وأصبح «البيان الشيوعي» المشهور، الذي كتبه ماركس وانجلس ما بين كانون الأول (ديسمبر) ١٨٤٧ وكانون الثاني (يناير) ١٨٤٨، برنامجاً لهذه العصبة. ويقدم «البيان» الاثبات العلمي الشامل للشعار الثوري الذي رفعته «عصبة الشيوعيين» - «يا عمال العالم اتحدوا!». وإن الفكرة المحورية لهذا المؤلف العبقري هي القول بدكتاتورية البروليتاريا، التي برهن ماركس وانجلس على ضرورتها من خلال تحليل طبيعة النظام الرأسمالي وتطوره، ومن دراسة الصراع الطبقي بين البروليتاريا والبرجوازية. وقد أشار لينين إلى الاهمية الفلسفية لـ «البيان الشيوعي» بقوله: «إن هذا الكتاب يعرض، بدقة ووضوح عبقريين، رؤية العالم الجديدة، يعرض المادية المتسقة التي تشمل أيضاً ميدان الحياة الاجتماعية، والديالكتيك بوصفه العلم الاشمل والأعمق عن التطور، ونظرية الصراع الطبقي، والدور الثوري الذي تضطلع به البروليتاريا، مبدعة المجتمع الجديد - المجتمع الشيوعي»[٢٤].

وبظهور «البيان الشيوعي» تكتمل عملية تشكل الماركسية وتبلور أساسها الفلسفي - المادية الديالكتيكية والتاريخية.

---

(٢٤) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٦، ص ٤٨.

السمات الأساسية للثورة
التي أحدثها ماركس وانجلس في الفلسفة

في ضوء دراستنا للظروف التاريخية التي أحاطت بظهور الماركسية ولمصادرها النظرية ومقدماتها العلمية الطبيعية ولمراحل تشكلها الاساسية يمكن أن نحدد بإيجاز مضمون الانقلاب الذي أحدثه ماركس وانجلس في الفلسفة.

لقد وضع ماركس وانجلس فلسفة علمية، تختلف جذرياً عن كافة المذاهب الفلسفية السالفة، والتقدمية بينها ضمناً. ووحّد مؤسسا الماركسية بين المادية والديالكتيك، فشيدا صرح الديالكتيك المادي (على النقيض من الديالكتيك الهيغلي المثالي)، وصاغا الفهم المادي للعملية التاريخية ـ الاجتماعية. ذلك هو التجلي المباشر للثورة التي أحدثها ماركس وانجلس في الفلسفة.

وقد أكد ماركس وانجلس مراراً أنهما ينفيان الفلسفة بالمعنى القديم لهذه الكلمة. إنهما ينفيان ما اتسمت به الفلسفة السابقة من معارضة بين النظر الفلسفي والممارسة العملية (ولاسيما حركة الكادحين التحررية)، بين الفلسفة والعلوم «الوضعية» الخاصة بالطبيعة والمجتمع، ويرفضان اعتبار هذه العلوم مباحث دنيا، يحق للفلسفة ألاّ تأخذها بالحسبان. صحيح أن بعض الفلاسفة البارزين قبل ماركس قد حاولوا تجاوز النظرة القديمة، التي ترى أن الفلسفة لا تمت بصلة إلى المصالح المادية، وأنها تكتفي بالدراسة الرصينة الحيادية للواقع. ولكن أحداً منهم لم يستطع اقامة البرهان على وحدة الفلسفة والممارسة الاجتماعية.

وكانت الفلسفة السابقة تعارض العلوم الوضعية الجزئية عن الطبيعة والمجتمع، وذلك انطلاقاً من أن الفلسفة «علم العلوم»، فلا حاجة لها للاستناد إلى معطيات الابحاث العلمية الملموسة، وإنما ترتكز إلى مبادىء العقل. ولم يستطع فلاسفة ما قبل الماركسية، ممن أنكروا مثل هذه المعارضة وحاولوا التخلص منها، أن يقوموا بهذه المهمة. فامكانية تحديد الموقع الفعلي للفلسفة في منظومة المعارف العلمية عن الطبيعة والمجتمع، امكانية تحديد موضوع الفلسفة، والقضاء بالتالي على المعارضة بين المعرفة الفلسفية والعلوم الجزئية، ولم تتوفر إلاّ بعد ظهور الفهم المادي للطبيعة والمجتمع، وصياغة نظرية التطور الديالكتيكية. وقد قام ماركس وأنجلس بهذه المهمة، فحوّلا الفلسفة إلى رؤية للكون علمية حقاً.

وجاء ظهور المادية التاريخية أهم ملامح الثورة التي أحدثتها الماركسية في الفلسفة: «كانت مادية ماركس التاريخية أكبر انتصار أحرزه الفكر العلمي. فبدلاً من البلبلة والاعتباط، اللذين كانا سائدين حتى ذلك الحين في فهم التاريخ والفلسفة، قامت نظرية علمية، روعة في التناسق

والانسجام، تبيّن كيف أنه من نمط معين للحياة الاجتماعية، وبفضل نمو القوى المنتجة، ينبثق ويتطور نمط آخر، أرفع منه ـ كيف تولد الرأسمالية من الاقطاعية، مثلاً »[٢٥].

فقد كشف ماركس وانجلس عن الأساس الواقعي للعلاقات الاجتماعية المتنوعة، ألا وهو انتاج الخيرات المادية، الذي يحدد سائر جوانب الحياة الاجتماعية الأخرى. ومن دراسة الانتاج المادي وقوته المنتجة الاساسية ـ الجماهير الكادحة، خلص ماركس وانجلس إلى القول بالدور الحاسم للجماهير الشعبية في التاريخ.

وقبل ماركس وانجلس كان كبار المفكرين قد طرحوا مسألة ضرورة وضع فلسفة علمية. ولكنهم كانوا يفهمون هذه الفلسفة على أنها منظومة من الحقائق المطلقة، المعطاة مرة واحدة وإلى الأبد. وكان ماركس وانجلس أوّل من برهن على أن المعرفة الفلسفية ـ كسائر أشكال معرفة الواقع ـ تتطور باستمرار، فلا تبلغ أبداً غاية الكمال. كما وذهبا إلى أن الفلسفة لا يمكن، ولا يجب، أن تكون « علماً مطلقاً »، يتطلع إلى « حل جميع الألغاز ». وبذلك تبطل كافة محاولات معارضة علوم الطبيعة بـ « فلسفة الطبيعة »، وعلم التاريخ ـ بـ « فلسفة التاريخ »، وعلم الحقوق ـ بـ « فلسفة الحق »...

فلم يبنِ ماركس وأنجلس صرح المادية الديالكتيكية والتاريخية على أنها « علم العلوم »، الذي ينظر إلى المبادىء النظرية للعلوم الأخرى نظرة متعالية. ففي حين تدرس العلوم الجزئية أشكالاً معينة من حركة المادة، وتبحث في القوانين الخاصة بكل شكل منها، تأتي الفلسفة الماركسية ـ المادية الديالكتيكية والتاريخة ـ نظرة علمية شاملة للكون، تُعنى بالقانونيات العامة، المشتركة بين أشكال الحركة: الفيزيائية والبيولوجية والاجتماعية. ثم إن الانقلاب الجذري، الذي أحدثته الماركسية في الفلسفة، قد أدى إلى تحويل الفلسفة إلى نظرية علمية شاملة، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحركة الكادحين التحررية وبالتحويل الشيوعي للعلاقات الاجتماعية. وبفضل الماركسية أصبحت الفلسفة، التي كانت قد استنفدت امكانياتها في التطور التقدمي في ظل الرأسمالية، قوةً فكرية جبارة من قوى التطور الاجتماعي.

(٢٥) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٣، ص ٤٤.

الفصل الثالث عشر

تطوير ماركس وانجلس للمادية الديالكتيكية والتاريخية ما بين ثورة ١٨٤٨ وكومونة باريس

١ ـ الظروف التاريخية لتطور الماركسية ما بين ١٨٤٨ و١٨٧١

مع ثورات ١٨٤٨ الديمقراطية البرجوازية بدأت مرحلة جديدة في تطور الماركسية، امتدت حتى كومونة باريس[1] التي وجهت أول ضربة جديدة للنظام الرأسمالي. وكانت تلك، كما أشار لينين، فترة العواصف والثورات التي افتتحت عصر التحولات الديمقراطية البرجوازية في اوروبا الغربية. وفي سياق هذه التحولات انقلبت البرجوازية إلى قوة اجتماعية مضادة للثورة ومعادية لاشاعة الديمقراطية في الحياة الاجتماعية. ومنذ ذلك الحين غدت البروليتاريا، والفئات الكادحة غير البروليتارية المساندة لها، القوة الوحيدة التي تناضل فعلاً من أجل الديمقراطية. وقد تكشف هذا النضال (الذي كان برجوازي المضمون في تلك الظروف التاريخية) عن نزعة للتحول إلى نضال من أجل الاشتراكية. ولكن البرجوازية ـ برغم عدائها للتحولات الديمقراطية الثورية ـ بقيت على رأس ثورات ١٨٤٨، مما أدى إلى فشل هذه الثورات.

---

(١) وهي الحكومة الثورية التي أقامتها الطبقة العاملة في باريس بعد انتفاضة عام ١٨٧١. وقد دامت ٧٢ يوماً: من ١٨ آذار (مارس) وحتى ٢٨ ايار (مايو) ١٨٧١. وقد قامت الكومونة بفصل الدين عن الدولة والمدرسة، واستعاضت عن الجيش الدائم بالتسليح العام للشعب، وأقرت مبدأ انتخاب القضاة والموظفين من قبل الشعب، وأعلنت أن رواتب الموظفين يجب ألا تزيد على أجور العمال، وطبقت جملة من الاجراءات الرامية إلى تحسين الاوضاع الاقتصادية للعمال وفقراء المدن، وفي ٢١ ايار ١٨٧١ اقتحمت قوات حكومة تيير المعادية للثورة باريس، ونكلت بعمالها شر تنكيل، فقتلت حوالي ٣٠ الف شخص، واعتقلت زهاء ٥٠ ألفاً، وحكمت على الألوف بالاشغال الشاقة (المعرب).

غير أن الردة الرجعية السياسية، التي شهدتها أوروبا الغربية بعد فشل ثورات ١٨٤٨، لم تستطع أن تحول دون النمو المطرد للطبقة العاملة وتحررها التدريجي من التأثيرات البرجوازية الليبرالية. وإلى مطلع السبعينات، وبعد الحرب الفرنسية ـ البروسية، كانت الوحدة القومية الألمانية قد أنجزت. في تلك الفترة تقريباً تتوج النضال في إيطاليا من أجل الاستقلال الوطني بإقامة الدولة القومية فيها. «ومنذ عام ١٨٦١ بدأت الصناعة الحديثة في روسيا تتطور على مستوى، يليق بهذا الشعب العظيم»[٢]، كما يقول انجلس. وراحت الرأسمالية في بلدان أوروبا الشرقية تتحول إلى النظام السائد في العلاقات الانتاجية.

وفي الولايات الأميركية سار التطور الرأسمالي بوتائر سريعة للغاية. فقد أدى انتصار الولايات الشمالية على الجنوب الاقطاعي في حرب ١٨٦١ ـ١٨٦٥ الأهلية إلى تسريع نمو الرأسمالية في الولايات المتحدة. كما وساعد على ذلك، بوجه خاص، الاستيطان الكثيف للمناطق الغربية من قبل المهاجرين الاوروبيين، وانتشار «حمّى الذهب» المشهورة.

وكان لتكرر أزمات فيض الانتاج وتزايد البطالة واحتدام التناقض بين اثراء البرجوازية وبؤس العمال ـ هذه النتائج الحتمية للقانون العام للتراكم الرأسمالي، لتمركز الرأسمال وتركزه[٣] ـ كان لها أثرها في تبديد الاوهام الديمقراطية البرجوازية لدى الطبقة العاملة وفي تكوّن الوعي البروليتاري لدى الجماهير العمالية. وقد لعب انتشار الماركسية دوراً هاماً للغاية في هذه العملية الإيديولوجية، وإذا كانت الماركسية لا تزال، في بداية الفترة المذكورة، بعيدة عن مواقع السيطرة، فانها تمكنت، إلى أواخر هذه الفترة، من أن تزيح من صفوف الطبقة العاملة المنظمة الكثير من الوان الاشتراكية الطوباوية البرجوازية الصغيرة التي كانت سائدة من قبل.

ان سيادة اسلوب الانتاج الرأسمالي وتطور التناقضات المستعصية الملازمة له، من جهة، ونضال الماركسية ضد الإيديولوجية البرجوازية والبرجوازية الصغيرة، من جهة ثانية، قد أسفرت عن بداية تحول الماركسية إلى الإيديولوجية العلمية، المعترف بها، لنضال البروليتاريا التحرري في كبريات بلدان اوروبا الغربية، وخارجها إلى حد ما: «الاشتراكية ما قبل الماركسية تحتضر. وتولد الاحزاب البروليتارية المستقلة: الاممية الأولى (١٨٦٤ ـ ١٨٧٢) والحركة الاشتراكية الديمقراطية الألمانية»[٤].

(٢) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٣٨، ص ٢٦٤.

(٣) «تمركز» الرأسمال يعني تجمعه من جهات متعددة ليؤلف رأسمالاً أكبر، أما «تركز» الرأسمال فيعني نموه وتعاظمه نتيجة الاستثمار (المعرب).

(٤) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٣، ص ٢.

وكانت الاممية الأولى، التي ضمت التنظيمات العمالية في المانيا وفرنسا وانكلترا واسبانيا وبلدان أخرى، تجسيداً للشعار الكفاحي - «يا عمال العالم اتحدوا!». وقد خاض المجلس العام للأممية الأولى، الذي كان ماركس وانجلس قلبه النابض، نضالاً دؤوباً من أجل التربية الإيديولوجية للطبقة العاملة ولتنظيماتها السياسية المنتمية إلى الأممية. وكان لكفاح ماركس وانجلس وأنصارهما ضد اصلاحية التريديونيونيين [٥] الانكليز وفوضوية برودون وباكونين [٦] وانتهازية لاسال [٧] دور كبير في قرن الإيديولوجية الاشتراكية العلمية بالحركة العمالية العفوية. كما وفر هذا الكفاح إمكانية انشاء الأحزاب البروليتارية الثورية في مختلف البلدان الاوروبية.

٢ ـ أهم الافكار الاجتماعية المستقاة من تجربة ثورات ١٨٤٨

في ضوء التجربة التاريخية الاجتماعية، وتجربة الحركة العمالية بوجه خاص، قام ماركس وانجلس باغناء نظريتهما وبجعل موضوعاتها أكثر دقة وتحديداً. ففي أعوام ١٨٤٨ - ١٨٥٢ نشرا عدداً من المؤلفات التي تتناول تجربة ثورات ١٨٤٨، مثل «الثورة والثورة المضادة في ألمانيا» و«الصراع الطبقي في فرنسا مابين ١٨٤٨ - ١٨٥٢» و«الثامن عشر من برومير لويس بونابرت». وفي هذه الاعمال طوّر مؤسسا الماركسية، في المقام الأول، مذهبهما في الثورة ودكتاتورية البروليتاريا.

فمن تحليل مسيرة ثورة ١٨٤٨ الفرنسية وأسباب فشلها خلص ماركس إلى استنتاج، لم يكن

(٥) التريديونيونية - اتحادية نقابية في انكلترا، تقوم تبعاً للمهن، لا على أساس انتماء اعضائها إلى ميدان انتاج محدد، مما كان يؤدي إلى تشتيت قوى الطبقة العاملة. وكان زعماء هذه الاتحادات، على الأغلب، انتهازيين، فكانوا دعاة متحمسين لفكرة «التعاون» الطبقي مع البرجوازية، وكان الرجعيون منهم يؤيدون الدوائر الامبريالية في مطامعها العدوانية (المعرب).

(٦) كانت موضوعة الباكونينيين الرئيسية هي إنكار كل دولة، بما في ذلك دكتاتورية البروليتاريا، وكانوا ينفون الرسالة التاريخية للبروليتاريا، ويرون أنه ينبغي لجمعية ثورية سرية، مؤلفة من شخصيات «بارزة»، أن تقود الفتن الشعبية التي تنشب في الحال. وكان تكتيكهم، القريب من البرودونية والقائم على التآمر والفتن الفورية والارهاب، تكتيكاً مغامراً، ومعارضاً للنظرية الماركسية في الانتفاضة. وفي مؤتمر لاهاي (١٨٧٢) طرد زعيمي الفوضوية باكونين وغليوم من الاممية الأولى بسبب نشاطهما التخريبي (المعرب).

(٧) كان الاشتراكي الالماني البرجوازي الصغير لاسال أول رئيس لـ «اتحاد العمال الالماني العام»، هو الذي وضع برنامجه وأسس تكتيكه. أعلن الاتحاد أن النضال في سبيل حق الاقتراع العام يشكل برنامجه السياسي، وان انشاء جمعيات العمال الانتاجية، التي تساعدها الدولة مادياً، يشكل برنامجه الاقتصادي. وقد أيد لاسال وأنصاره سياسة بيسمارك الاستعمارية (المعرب).

متضمناً في « البيان الشيوعي » ، يذهب إلى أنه لا يمكن للطبقة العاملة بعد قيامها بالثورة الاشتراكية أن تكتفي بالاستيلاء على السلطة الحكومية واستخدام آلة الدولة القديمة لمصلحة التحولات الاشتراكية ، بل يجب عليها تحطيم هذه الآلة البيروقراطية ـ العسكرية.

ففي إطار تعميم تجربة الثورات البرجوازية كتب ماركس يقول: « كانت كافة الانقلابات تقوم باصلاح هذه الآلة وتحسينها ، بدلاً من تحطيمها . فالأحزاب التي خلف أحدها الآخر في الصراع من أجل السيادة كانت ترى في الاستيلاء على صرح الدولة الهائل هذا ، الغنيمة الأساسية عند الظفر »[8] . ويشير لينين إلى مكانة هذه الفكرة العبقرية في تطور النظرية الماركسية بقوله : « في هذه المحاكمة الرائعة تخطو الماركسية خطوة كبرى إلى الأمام بالمقارنة مع « البيان الشيوعي » . ففي « البيان الشيوعي » طرحت مسألة الدولة طرحاً مجرداً للغاية ، وصيغت بمفاهيم وتعابير عامة جداً . أما هنا فتُطرح المسألة طرحاً ملموساً ، ويستخلص استنتاج هو غاية في الدقة والوضوح والتحديد العلمي ، مؤداه أن كافة الثورات السابقة عملت على تحسين آلة الدولة ، في حين ينبغي تكسيرها ، تحطيمها »[9] . ولكن بمَ يُستعاض عن هذه الآلة البيروقراطية العسكرية البرجوازية المحكوم عليها بالتحطيم ؟ هذه المسألة ، كما سنرى لاحقاً ، سيطرحها ماركس وانجلس في معرض تعميمهما لتجربة كومونة باريس . وهكذا فان القول بضرورة تحطيم آلة الدولة البرجوازية ـ وهو القول المستقى من تجربة الثورات الديمقراطية البرجوازية التي منيت فيها البروليتاريا بالهزيمة لأسباب كان من أهمها الاحتفاظ بآلة الحكم القديمة ـ يشكل تطويراً وتحديداً للشيء الرئيسي في الماركسية ، **لنظرية دكتاتورية الطبقة العاملة .**

ومن تعميم تجربة ثورات ١٨٤٨ طرح ماركس وانجلس أيضاً فكرة « الثورة المستمرة » ، وصاغا بهذه المناسبة الخطوط العامة التقريبية للنظرية الماركسية حول هيمنة البروليتاريا في الثورات الديمقراطية البرجوازية والاشتراكية وحول تحالف العمال والفلاحين . ففي ضوء تحليل القوى المحركة للثورة البرجوازية في عصر غدت فيه البرجوازية طبقة مضادة للثورة استنتج مؤسسا الماركسية أن بوسع البروليتاريا ان تصبح القوة القيادية في النضال من أجل انجاز التحولات الديمقراطية . فبفضل هذا الدور القيادي يمكن للثورة الديمقراطية البرجوازية أن تتحول ، في ظروف معينة ، إلى ثورة اشتراكية . وهكذا جاءت فكرة الثورة المستمرة تطويراً وتحديداً للفهم الماركسي للتعارض الجذري بين الثورتين البرجوازية والبروليتارية . فليس بين هاتين الثورتين هوة لا يمكن اجتيازها ، بل يمكن للأولى أن تتحول إلى الثانية ، اذا توفرت لذلك الظروف الموضوعية والعوامل الذاتية .

---

(٨) ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٨ ، ص٢٠٦ .

(٩) لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٣٣ ، ص٢٨ .

في أيام ثورة ١٨٤٨ برزت، في المقام الأول، الأفكار الماركسية السياسية. أما في العقود اللاحقة فقد ركز مؤسسا الماركسية اهتمامها على دراسة القوانين الموضوعية لنشوء أسلوب الانتاج الرأسمالي وتطوره وانحطاطه. صحيح أن ماركس وأنجلس قد صاغا المنطلقات الأساسية للاقتصاد السياسي العلمي منذ المرحلة الأولى من تكوّن مذهبها، ولكن المعالجة الشاملة لنظرية القيمة الزائدة أو دراسة العمليات التي تشترط الحتمية الاقتصادية للاشتراكية لم تتم إلاّ في العقدين السادس والسابع.

وعلى مشارف عام ١٨٤٨ ذهب ماركس وانجلس إلى أن عصر الثورات البروليتارية قد بدأ. فقد لاح لهما آنذاك أن الرأسمالية شاخت تماماً، وان الاشتراكية أصبحت قريبة. ولكن في وقت لاحق أشار انجلس إلى أن هذه الرؤية للآفاق التاريخية للثورة البروليتارية كانت ترتبط بتصور خاطىء عن درجة نضوج أسلوب الانتاج الرأسمالي، وهو التصور الذي يعود، بدوره، إلى عدم نضوج مذهب الماركسية الاقتصادي في الأربعينات. وهكذا طرحت دروس ثورة ١٨٤٨ وتطور الرأسمالية اللاحق ضرورة التعمق في بحث القوانين الاقتصادية الرأسمالية. وهذا ما سيفعله ماركس في عدد من الأعمال الاقتصادية، وخاصة في «رأس المال» ـ قمة إبداع ماركس. وقد ظهر المجلد الأول من هذا الكتاب عام ١٨٦٧.

ثـم إن بلورة الاشتراكية العلمية والاقتصاد السياسي الماركسي كانت تتطلب تطوير المادية الديالكتيكية والتاريخية، فلإثبات الحتمية التاريخية لحلول الاشتراكية، مثلاً، كان لا بد من دراسة المسألة الفلسفية الخاصة بالقانونية التاريخية الموضوعية عامة، ومسألة العلاقة بين شكلي التطور ـ الارتقائي والثوري، ومشكلة التناقضات وصراع الأضداد. كما برزت بإلحاح ضرورة وضع منهج ديالكتيكي جديد في البحث، يختلف جذرياً عن الديالكتيك الهيغلي المثالي. وقد قام ماركس وانجلس بهذه المهمة في أعمال الفترة التي نحن بصددها. وكان لأبحاث ماركس ـ «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» و«رأس المال»، بالغ الأهمية في المعالجة اللاحقة لقضايا الديالكتيك المادي والفهم المادي للتاريخ.

٣ ـ تطوير المادية الديالكتيكية في أعمال ماركس الاقتصادية

لخص ماركس في خاتمة الطبعة الثانية من المجلد الأول من «رأس المال» جوهر تناقض منهجه مع الديالكتيك الهيغلي المثالي بقوله: «إن منهجي الديالكتيكي ليس فقط مغايراً، في أساسه، للمنهج الهيغلي، بل ويمثل النقيض المباشر له. فإن هيغل يحول عملية التفكير... إلى ذات مستقلة، هي خالقة (demiurge) الـواقع، الذي لا يتعدى كونه تجلياً خارجياً لها. أما بالنسبة لي فليس المثالي

(ideal) إلاّ المادي، منقولاً إلى الدماغ البشري ومحوراً فيه »[10] .

وعلى هذا النحو يصوغ ماركس المنطلق الأساسي للديالكتيك الماركسي: الحل المادي للمسألة الفلسفية الأساسية. فهو يستعيض عن حركة المفهوم المنطقية الذاتية بتطور المادة الموضوعي. أما فعالية الفكر فتكمن، عند ماركس، في أن الفكر ليس انعكاساً سلبياً للواقع الخارجي، بل « تحوير » للمادي، أي صورة مثالية، لا تتطابق مع الموضوع المادي كما يبدو لنا على السطح، وكما ينعكس في أحاسيسنا. ان الديالكتيك الماركسي يتطلب، أولاً، التعمق في فهم الواقع المادي، في استجلاء القانونيات الداخلية التي يتطور بموجبها. ويعني الديالكتيك الماركسي، ثانياً، رؤية، أعمق منها عند هيغل، لعملية المعرفة، أي النظر إليها على أنها انعكاس معقد، متناقض، ومن خلال حلقات متوسطة، للأشياء المادية في وعي الذات المتعرفة، في وعي الإنسان الاجتماعي، الذي يقوم بمعرفة العالم المادي وبتحويره العملي.

ويشير ماركس في الخاتمة ذاتها إلى أن الديالكتيك، في صيغته الأكثر عمقاً ومعقولية، لا يتفق مع مصالح البرجوازية الطبقية، فهذه المصالح تدفع البرجوازي إلى المنافحة عن الواقع، بينما ينطوي الديالكتيك المادي على ضرورة نفي هذا الواقع. فالديالكتيك المادي ينظر إلى أي من أشكال الواقع وحركته على أنه أمر عابر. ان هذا الديالكتيك، كما يقول ماركس، « لا ينحني لشيء، فإنه نقدي وثوري بطبيعته »[11] .

الطرح المادي الديالكتيكي لمشكلة القانون

لم تكن مشكلة قانون التطور مشكلة قائمة، يجب حلها، بالنسبة لهيغل، الذي يرد القوى المحركة للتطور إلى المعرفة، إلى التفكير بوصفه نشاطاً لـ « الفكرة المطلقة »، أو الإله. ولذا فإنه لم يتعرض إلاّ نادراً لمفهوم القانون في « علم المنطق » ومؤلفاته الأخرى. أما ماركس فيرى في الديالكتيك علم القوانين العامة لتطور الوجود والمعرفة. وهو يستعيض عن « الروح »، التي يصورها هيغل « حرةً » ومستقلة عن المادة، بالعلاقة الواقعية بين الظواهر الطبيعية، بمشروطيتها المتبادلة[12]، التي تشكل قوانين تطور هذه الظواهر.

وقد أعرب ماركس عن موافقته على ما جاء في التعليق، الذي كتبه الاقتصادي الروسي هوفمان والذي أكد فيه أن ماركس « يهتم بشيء واحد وحيد، هو إيجاد قانون الظواهر التي

---

(١٠) ماركس وانجلس، المؤلفات، المجلد ٢٣، ص ٢١.

(١١) المصدر السابق، ص ٢٢.

(١٢) أي كونها تشترط احداها الأخرى (المعرب).

يدرسها ». بيد أن أهم ما في الأمر، من زاوية ماركس، هو دراسة قانون تغير الظواهر وتطورها وانتقالها من شكل إلى آخر. فإن ماركس ينظر إلى القوانين نظرة تاريخية، فينطلق من القول بوجود قانونيات خاصة مميزة لكل من العصور التاريخية المختلفة. وهذا الفهم المادي الديالكتيكي لمقولة القانون، كغيرها من المقولات الفلسفية، هو الذي جعل بالإمكان دراسة الرأسمالية كتشكيلة اجتماعية عابرة تاريخياً.

ويدرس ماركس في « رأس المال » فعل القانون الأساسي للانتاج السلعي ـ قانون القيمة. وهو يبيّن هنا كيف أن فعل هذا القانون يؤدي إلى تطوير الانتاج السلعي الرأسمالي، إلى تحويل قوة العمل إلى سلعة. وبنتيجة ذلك، وبحكم قانون القيمة، يظهر قانون القيمة الزائدة (فضل القيمة). وكانت القيمة الزائدة تبدو لسميث وريكاردو إخلالاً بقانون القيمة، الذي يتطلب تبادلاً متكافئاً للسلع، وفقاً لكمية العمل المتضمن فيها. أما ماركس فيبرهن أن القيمة الزائدة لا تلغي فعل قانون القيمة، بل تمثل تطوره اللاحق. فحتى لو افترضنا أن الرأسمالي يشتري القوة العاملة بقيمتها (أي يدفع قيمة وسائل تجديد هذه القوة) فإنه سيحصل، في كل الأحوال، على قيمة زائدة، لأن العامل ينتج قيمة تفوق قيمة القوة العاملة. ثم ان للقوة العاملة، إلى جانب قيمتها التي تساير فيها باقي السلع، قيمةً استعمالية، تتجسد هنا في مقدرة العامل على إنتاج ما هو أكبر من كلفة القوة العاملة بحد ذاتها. هذا التناقض القائم بين القوة العاملة وقيمتها الاستعمالية، والذي لم يرصده الاقتصاديون البرجوازيون، كان ماركس أول من اكتشفه، واستخدمه في التفسير العلمي للاستغلال الرأسمالي بوصفه عملية تاريخية قانونية. وهكذا أماط ماركس اللثام عن سر التناقض، الذي عجز كبار الاقتصاديين البرجوازيين عن تفسيره، فبيّن أن هذا التناقض، النابع من خصوصية القيمة الاستعمالية للقوة العاملة، إنما ينشأ على أساس تطور الانتاج السلعي، ولا يمكن حله إلاّ بالإلغاء الثوري لأسلوب الانتاج البرجوازي.

كذلك كشف ماركس النقاب عن تناقض آخر، طالما قضّ مضاجع الاقتصاديين البرجوازيين، لأنهم لم يكونوا يعتبرونه تناقضاً للواقع الموضوعي، بل قصروه على الفكر الذي ضلّ عن الطريق القويم. ويتجلى هذا التناقض في أن ربح الرأسماليين يتناسب وسطياً مع كمية الرأسمال الموظف في انتاج السلع، أما من زاوية قانون القيمة فإن القيمة الزائدة (وعنها بالذات يتولد الربح) لا تتناسب إلا مع جزء من الرأسمال المنفق على شراء القوة العاملة، ذلك أن العمال ـ لا الأبنية ولا الآلات ولا المواد الخام ـ هم الذين ينتجون القيمة الزائدة. ولم يتمكن الاقتصاديون البرجوازيون من تفسير كيف أن الرساميل المتساوية تعطي أرباحاً متساوية، برغم تفاوت المقادير التي تصرف منها على شراء القوة العاملة (الرأسمال المتحول). وقد فسّر ماركس هذا الأمر بأن المزاحمة بين

الرأسماليين، وما ينتج عنها من انتقال الرساميل من فرع انتاجي إلى آخر، تؤدي إلى تساوي الأرباح.

وكان الاقتصاديون البرجواربون، الذين غابت عنهم حقيقة إعادة التوزيع العفوية للقيمة الزائدة، قد خلصوا إلى القول بأن أسعار السلع لا تنشأ على أساس القيمة، بل على أساس سعر الانتاج الذي يساوي مجموع نفقات الانتاج مضافاً إليها الربح المتوسط. وعلى النقيض من هؤلاء الاقتصاديين برهن ماركس أن قانون سعر الانتاج هو تطوير لاحق لقانون القيمة (وبالتالي - لقانون القيمة الزائدة)، وتجلٍ له في ظروف التقسيم الرأسمالي المتطور للعمل الاجتماعي. وبذلك تتحقق شمولية قانون القيمة (وشمولية القوانين عامة) بفضل تنوع اشكال وجوده وتجليه. وحدة التنوع - تلك هي طبيعة القانون الديالكتيكية، التي يتعذر بدون فهمها استجلاء القوانين العامة لتطور الطبيعة والمجتمع والمعرفة، وهي القوانين التي تدرسها المادية الديالكتيكية.

ثم ان دراسة طبيعة ازتباط الظواهر القانوني، الذي يمثل وحدة في التنوع متناقضة داخلياً، قادت ماركس إلى اكتشاف التناقض الديالكتيكي بين القوانين، من جهة، وبين تجلياتها الجزئية، من جهة اخرى. فسعر السلعة، كما ينص قانون القيمة، هو الصيغة النقدية لقيمتها. ولكن هذا السعر يمثل، من الناحية المباشرة، الصيغة النقدية لسعر الانتاج، الذي لا يساوي قيمة السلعة أبداً.

ومن هنا انطلق نقاد الماركسية اللاحقون، من برجوازيين وتحريفيين، للزعم بوجود تناقض في نظرية ماركس هذه عن القيمة: أصبح للسلعة الواحدة سعران مختلفان، ناهيك عن أن سعر السلعة يتحدد تارة بسعر القيمة، وأخرى - بسعر الانتاج. ولكنه سبق لماركس نفسه، الذي تنبأ بقيام مثل هذا الضرب من الاعتراضات في المستقبل، تبيان أن مجموع أسعار مجمل السلع يساوي - في ظروف الرأسمالية - مجموع قيمها، أما سعر السلعة المفردة فلا يمكن - بسبب إعادة توزيع القيمة الزائدة - أن يتطابق مع قيمتها. وهكذا فان سعر السلعة يتحدد، من الناحية المباشرة، بسعر الانتاج، بينما يتحدد، في نهاية المطاف، بقيمة السلعة. ثم ان سعر الانتاج ذاته يمثل قيمة السلعة، محورةً من خلال عملية المنافسة. ويعني هذا ان التناقض بين القانون وبين تجلياته الجزئية ليس نفياً للقانون، بل هو، على العكس، تجلٍ ديالكتيكي لشموليته. وهذه الحقيقة، كما تشهد معطيات العلوم الطبيعية المعاصرة، أمر مميز ليس فقط للقانونيات الاجتماعية، بل وللقانونيات الطبيعية أيضاً.

القوانين الاساسية للديالكتيك المادي

باكتشاف القوانين الخاصة المميزة لتطور الرأسمالية أغنى ماركس الفهم العام للقانون، بما في

ذلك الفهم العلمي للقوانين الشاملة لتطور الطبيعة والمجتمع والمعرفة. وبهذه المناسبة يحلو للنقاد البرجوازيين اتهام ماركس بأن يستنبط هذه الظواهر الاقتصادية أو تلك من القوانين الديالكتيكية العامة، بعيداً عن التحليل الملموس لمجمل الوقائع الاقتصادية، بتنوعها وغناها. ولكن هذا افتراء محض! ففي الحقيقة ينطلق ماركس من هذه الوقائع بالذات، فيكشف القوانين الخاصة بتطور الرأسمالية، ثم ينتقل منها إلى اغناء الفهم العلمي للقانونيات العامة.

ويأتي وصف ماركس للقانون العام للتراكم الرأسمالي مثالاً رائعاً على هذا البحث الملموس لقوانين التطور العامة الشاملة. فهذا القانون يعكس العلاقة المتبادلة بين تزايد ثروة طبقة الرأسماليين وتفاقم بؤس طبقة العمال. فكلما تراكم الغنى في أحد قطبي المجتمع اشتد البؤس في القطب المقابل، ولذا فإن التراكم الرأسمالي لايؤدي إلى القضاء على الفقر، بل أنه على العكس، ينتج الفقر باستمرار، فالفقر شرط رئيسي للغنى في صيغته الرأسمالية. ثم إن تراكم الرأسمال هو المسؤول عن احتدام استقطاب المجتمع إلى طبقات متضادة، وعن تزايد تمركز الثروات وتركزها في أيدي البرجوازية، وما ينجم عن ذلك من تفاقم بؤس البروليتاريا. وان الفعل الموضوعي للقانون العام للتراكم الرأسمالي يقود بالضرورة إلى احتدام التناقضات بين البرجوازية والبروليتاريا وإلى اذكاء نضال العمال الطبقي والتعجيل بالثورة الاشتراكية.

ويدرس ماركس، في معرض تحليله لقانون الرأسمالية الخاص هذا، مختلف انماط التناقضات، وتنوع اشكال تحول الأضداد أحدها إلى الآخر، والوحدة المتناقضة بين الماهية والوجود، الضرورة والصدفة، الامكان والواقع (القوة والفعل)، العام والخاص والفردي، الخ. ولذا فان **قانون وحدة وصراع الاضداد** يأتي، عند ماركس، نتيجة للتحليل العياني الملموس. ويشكل هذا خيطاً موجهاً ومبدأ منهجياً في البحث، الملموس. فبناء «رأس المال» كله يدل على أن تحليل التناقضات في تطور علاقات الانتاج الرأسمالية هو الذي قاد ماركس إلى اكتشاف القانونيات الخاصة بأسلوب الانتاج الرأسمالي. وفي ذلك يقول لينين: «يبدأ ماركس في «رأس المال» بتحليل أبسط علاقات المجتمع البرجوازي (السلعي)، بالعلاقة الأساسية، الأكثر جلاء وانتشاراً، العلاقة التي تصادف مليارات من المرات: تبادل السلع، وهذا التحليل يكتشف في هذه الظاهرة الأبسط (في «خلية» المجتمع البرجوازي هذه) كافة تناقضات المجتمع المعاصر. كما يرينا العرض اللاحق تطور (و نمو و حركة) هذه التناقضات وهذا المجتمع، في مجمل أجزائه المفردة، ومن أوله إلى آخره.

هكذا ينبغي أن يكون منهج عرض الديالكتيك عامة (فليس ديالكتيك المجتمع البرجوازي، عند ماركس، إلاّ حالة خاصة من الديالكتيك)»[١٣]. وهنا يؤكد لينين أن ماركس، وان لم

(١٣) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص٣١٨.

يترك لنا مؤلفاً في المنطق، يكون على غرار «علم المنطق» الهيغلي، فانه ترك لنا منطق «رأس المال».

يقوم التطور في الانتقال من البسيط إلى المعقد، من الادنى إلى الأعلى، وفي صيرورة الجديد الذي كان موجوداً من قبل في صورة إمكانية فقط («بالقوة»)، وفي تكوّن هذا الجديد وفق مراحل معينة، وفي انشطار الواحد إلى ضدين يستثني احدهما الآخر، الخ. ويتناول ماركس في «رأس المال» هذه العمليات كلها في صيغتها التاريخية العيانية، بدءاً من أبسط تجلياتها وانتهاءً بأكثرها تعقيداً وتطوراً. ولهذا بالذات يكتسب منهج البحث، الذي يسير عليه ماركس في «رأس المال»، طابعه العام الشامل.

ان الاقتصاد السياسي، عند ماركس، هو تعميم نظري لتطور الرأسمالية الاقتصادي وتحليل للمفاهيم المعبرة عنه، ولكن أي بحث منطقي للتطور ينبغي أن يستند إلى المسيرة التاريخية، ولذا يبدأ ماركس دراسته للرأسمالية بـ «خليتها» الأولى، بالسلعة، أي بتلك العلاقة الاجتماعية التي تمثل، من جهة، العلاقة الأبسط في ظروف الرأسمالية، وتشكل، من جهة ثانية، المقدمة التاريخية لنشأة العلاقات الرأسمالية. وعلى هذا النحو بالذات ينبغي أن تكون كل دراسة نظرية لعملية التطور، فتبدأ بالعنصر الذي انطلق منه هذا التطور تاريخياً، والذي سيظل يحتفظ بقيمته في البنيان اللاحق للكل المدروس.

وبالاضافة إلى قانون وحدة وصراع الأضداد يتناول ماركس في «رأس المال» قوانين الديالكتيك المادي الأخرى. ففي تحليله للتطور التاريخي لأشكال القيمة يبين أن توسع نطاق التبادل السلعي، وبالتالي ـ كمية السلع، يؤدي إلى تغير كمي، فيتحول شكل القيمة النسبي إلى شكل القيمة الكامل (أو المتطور)، ثم إلى شكل القيمة العامة[14]. وفي هذه المسيرة يتجلى فعل **قانون تحول التغيرات الكمية إلى كيفية**. ثم ان دراسة التحول التاريخي للنقد إلى رأسمال تبين

---

(١٤) مر التطور التاريخي للقيمة التبادلية بمراحل أربع، هي:

١ ـ شكل القيمة البسيط (أو النسبي)، حيث يعبر عن قيمة السلعة بسلعة أخرى (فأس = ٢٠ كغ من الحنطة)؛

٢ ـ شكل القيمة الكامل (أو المتطور)، ويعبر فيه عن قيمة السلعة بالقيمة الاستعمالية لعدد من السلع التي تلعب دور المعادل (ماشية، فرو، حبوب، معادن...)؛

٣ ـ شكل القيمة العام، ويعبر فيه عن قيمة كافة السلع بسلعة واحدة، تلعب دور «المعادل العام»، وقد تطور هذا المعادل حتى انتهى أخيراً عند الذهب.

٤ ـ شكل القيمة النقدي، وهو أرفع اشكال القيمة التبادلية (المعرب).

أن التغيرات الكمية (تزايد كميات النقد في أيدي مالك السلع)، حين تبلغ حداً معيناً، تولّد علاقة اجتماعية جديدة نوعياً - الرأسمال. كما ويخضع تطور القوى المنتجة لفعل هذا القانون: فحتى حدٍ معين لايستدعي نمو القوى المنتجة تغييراً في طابع العلاقات الانتاجية القائمة، ولكن عاجلاً أم آجلاً يؤدي هذا النمو إلى تغير نوعي في العلاقات الانتاجية. وهنا، كما في كل مكان، يتكشف تحول التغيرات الكمية إلى كيفية عن التناقض القائم في أساس هذه العملية، هو، في مثالنا، التناقض بين مضمون الانتاج الاجتماعي وشكله. وهكذا يمثل قانون تحول التغيرات الكمية إلى كيفية تعبيراً ضرورياً خاصاً من الطابع الديالكتيكي المتناقض للتطور، الذي تشكل وحدة وصراع الأضداد أهم قوانينه اطلاقاً.

ويشغل قانون نفي النفي مكاناً هاماً في «رأس المال». ففي المسيرة التاريخية الطويلة لتحول الملكية الخاصة، القائمة على العمل الشخصي، إلى ملكية رأسمالية يرى ماركس نفياً لهذه الملكية، أي الغاءً لشكل الملكية القديم وتحولاً له إلى ضده - إلى الملكية الرأسمالية الكبيرة التي تتطلب فصل وسائل الانتاج عن المنتج. ثم يمثل تمركز الرأسمال وتركزه تطويراً لاحقاً لهذا النفي، تنضج خلاله المقدمات الضرورية لنفي ذلك النفي (اكتساب وسائل الانتاج طابعاً اجتماعياً عاماً). فتأتي الثورة الاشتراكية لتنفي الملكية الرأسمالية. ويشكل نزع ملكية الاستغلاليين هذا أحد تجليات القانون العام لنفي النفي. وفي ذلك يقول ماركس: «ان الانتاج الرأسمالي يولّد، بالضرورة الطبيعية، نفيه الذاتي، ذلك هو نفي النفي»[١٥].

ان ماركس ينطلق من الوقائع الاقتصادية، فيحللها ويعممها، ويكشف عن قانونيات تطورها، ويتتبع مسيرة هذا التطور الذي يؤكد صحة قانون نفي النفي، ويمثل احد التجليات الخاصة لهذا القانون الديالكتيكي. وفي ضوء هذا يتضح خطل مزاعم نقاد الماركسية البرجوازيين، الذين يتهمون ماركس باستنتاج حتمية الثورة الاشتراكية من قانون نفي النفي.

ان الجوانب الرئيسية في فهم ماركس لقانون نفي النفي هي: ١ - القول بالنفي صيغةً ضرورية للتحولات الكيفية في مجرى التطور؛ ٢ - اعتبار النفي نفياً «ملموساً»، لا يطرح جانباً كل المرحلة السابقة، بل يأتي استمراراً لها في صورة جديدة؛ ٣ - القول بنفي النفي وحدةً للأضداد، وتتويجاً لحلقة تاريخية معينة من التطور، ان نفي النفي، عند ماركس، هو قانون التطور التقدمي في عصر معين، فهو يحدد بداية العصر ونهايته، فيبين الانتقال إلى عصر جديد نوعياً.

---

(١٥) ماركس وإنجلس. المؤلفات، المجلد ٢٣، ص ٧٧٣.

قضايا نظرية المعرفة والمنطق الديالكتيكي

يبدأ ماركس بناءه لصرح النظرية المادية الديالكتيكية في المعرفة بارساء أساسها ـ مفهوم الممارسة (Praxis) الاجتماعية كمنطلق للنشاط المعرفي. وفي ضوء مثال تطوّر المقولات الأساسية للاقتصاد السياسي يبين ماركس كيف أن هذه المقولات ـ كمفهوم «العمل المجرد» مثلاً ـ ترتبط تاريخياً بمستوى معين من تطور الممارسة الاجتماعية. ويصح هذا أيضاً على مقولات العلوم كلها، وعلى التطور التاريخي للمعرفة العلمية عامة.

وفي نظرية المعرفة ينطلق ماركس، كالماديين السالفين، من المبدأ الحسي (sensualism) الذي يقول بأن الادراكات الحسية للعالم الخارجي تشكل المصدر الوحيد لمعارفنا كلها. ولكن ماركس يختلف عن الماديين السابقين بأنه يكشف عن التناقض بين التفكير المجرد والتمثل الحسي للواقع: «لو كان شكل تجلي الأشياء وماهيتها منطبقين بصورة مباشرة لما كانت هناك حاجة إلى أي من العلوم»[١٦]. ان عدم التطابق، أو التناقض، بين الماهية والوجود ينعكس في النشاط المعرفي في صورة تناقض بين المعطيات الحسية الأولية وبين الاستنتاجات النظرية النهائية، التي تقوم على اساس هذه المعطيات ولكنها لا يمكن أن تتطابق معها تطابقاً مباشراً. ولهذا السبب بالذات يقوم البحث التاريخي «في ارجاع الحركة المنظورة، الظاهرية وحسب، إلى حركة داخلية حقيقية»[١٧].

ان الرصد التجريبي المباشر للعلاقات الرأسمالية يؤدي إلى تصور وكأن الرأسمال يولّد الربح، والأرض ـ الريع، والعمل ـ الأجرة. ويمضي الاقتصاديون العاميون ليحولوا هذه المشاهدة الحسية السطحية إلى عقيدة نظرية، هدفها الدفاع عن الرأسمالية وتغطية استغلالها. أما ماركس فيكتشف وراء هذه الملاحظة السطحية جوهرها الحقيقي العميق، فيفضح الاقتصاد السياسي العامي، إذ يبين أن عمل الشغيل هو الذي ينتج القيمة كلها، وبالتالي ـ القيمة الزائدة، التي يشكل الربح والريع أجزاء منها. ولم يكتف ماركس برد الربح والريع، وكذلك الفائدة، إلى القيمة الزائدة، بل ويكشف عما للقيمة الزائدة من آلية توزيع، تولد المشاهدة السطحية التي تعكسها معرفتنا التجريبية اليومية.

ويعني هذا أن الملاحظة التجريبية لا تخدعنا حين تشير إلى أن الربح والريع يتناسبان مع حجم الرأسمال الموظف وثمن الأرض. فهذه الملاحظة تعكس واقعاً قائماً فعلاً، يسترشد به الرأسماليون في نشاطهم اليومي. ولكن هذا الواقع ليس إلاّ مظهراً موضوعياً، نابعاً من قانون القيمة. هذا التحليل لديالكتيك الماهية والوجود (والمظهر خاصة) يمثل أحد المنطلقات الأساسية للبحث

(١٦) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢٥، الجزء ٢، ص ٣٨٤.

(١٧) المصدر السابق، الجزء ١، ص ٣٤٣.

النظري للعلاقة بين الحسي والعقلي. ومن بين النتائج الرئيسية لهذا التحليل يأتي التأكيد على الدور الكبير للفكر المجرد، الذي لا يقتصر على تخليص المعطيات الحسية وتسميتها بواسطة الكلمات، وإنما يمثل مرحلة معرفية، جديدة نوعاً وأرفع مستوى.

وفي مقدمة المجلد الأول من «رأس المال» يشير ماركس إلى «تعذر استخدام الميكروسكوب أو المفاعلات الكيميائية في دراسة الاشكال الاقتصادية، فهذا وتلك يجب أن يستعاض عنهما بقوة التجريد»[١٨]. وتدل هذه الملاحظة، من ناحية، على مدى تعقد معرفة الظواهر الاجتماعية وصعوبتها، وتؤكد، من ناحية أخرى، على قيمة التجريد في المعرفة العلمية، سواء في العلوم الاجتماعية أو الطبيعية.

ويؤكد ماركس على كون التجريد العلمي أداة جبارة في بحث عملية التطور. ولكن التجريد لا يقتصر على طرح النواحي العرضية والفردية والثانوية. فعملية المعرفة تتطلب تجزئة العملية المعقدة، الكلية، ودراسة كل جانب منها على حدة، وفي ضوء ذلك يتناول ماركس في المجلد الأول من «رأس المال» الانتاج الرأسمالي مجرداً عن التداول، رغم الاهمية الجوهرية للتداول بالنسبة للانتاج؛ وفي المجلد الثاني يدرس التداول الرأسمالي مجرداً عن عملية الانتاج؛ وأخيراً، في المجلد الثالث، يبحث في اسلوب الانتاج الرأسمالي ككل، أي كوحدة للانتاج والتداول. وهذا المثال لا يوضح فقط الفهم المادي الديالكتيكي لعملية التجريد، بل ويبين أيضاً جوهر الرؤية الماركسية لوحدة التحليل والتركيب.

ان دراسة جانب ما من الكل المعني تتطلب تمييزه عن باقي الجوانب، ولكن أياً من الجوانب يجب أن يُدرس في ارتباطه بالجوانب الأخرى. فبدون ذلك يتعذر معرفة هذا الجانب ويتعذر معرفة الكل من حيث هو وحدة لأجزاء وجوانب متمايزة. ومن هذا المنطلق يفصل ماركس في «رأس المال» بين المضمون والشكل في الظواهر المدروسة، ويدرس كل منهما على حدة، وينتقل، من ثمّ، إلى دراستهما في وحدتهما، ان تجزئة الكل ودراسة جوانبه المتناقضة تشكلان المرحلة التحليلية الأولى من المعرفة، تليها دراسة الارتباط الواقعي بين الاجزاء والجوانب المكوّنة للكل. وبفضل ذلك يتحول التحليل إلى تركيب، ويصل الباحث إلى الفهم العياني (concrete) أو الشامل، للظواهر في تعينها الداخلي، في حركتها وتغيرها وتطورها. وهكذا فإن الفهم المادي الديالكتيكي العميق لجوهر وأهمية التجريد العلمي يـؤدي إلى نظـرة جـديـدة، علميـة حقـاً، إلى التحليـل والتركيب، باعتبارهما يمثلان، في وحدتهما، صيغتين نظريتين للتعبير عن ترابط الظواهر وتطورها. وهذه الأفكار لقيت تطويرها اللاحق في نظرية ماركس عن الصعود من المجرد إلى العياني.

(١٨) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢٣، ص٦.

وعلى النقيض من هيغل يبين ماركس أن المجرد والعياني في فكر الانسان إنما يمثلان صيغتين لعكس الواقع الموضوعي. ولذا «فان منهج الصعود من المجرد إلى العياني ليس إلاّ وسيلة، يستوعب الفكر بواسطتها العياني ويعيد صياغته عيانياً روحياً. ولكن هذه العملية ليست، بأي حال، عملية ولادة العياني ذاته»[١٩].

ان العكس المجرد لعملية معينة هو مرحلة ضرورية لمعرفتها. ولكن العكس المجرد، وبرغم دوره الكبير في معرفة عناصر العمليات المدروسة، لا يكشف عن ترابط الظواهر وتناقضاتها. فهو يقتصر على السمات العامة، أو يكتفي برصد الملامح الخاصة والفردية. ولذا يتوجب على النشاط المعرفي ألا يتوقف عند هذه المرحلة من العكس المنطقي للواقع، وأن يمضي إلى الامام، إلى عكس أكثر عيانية، أي أكثر شمولية، إلى عكس يظهر الوحدة، العلاقة الباطنية، بين الجوانب المتفاوتة، حتى والمتضادة، في الظواهر المدروسة ويبين تغيرها وتطورها، إلخ. وفي ذلك يقول ماركس: «العياني عياني لأنه تأليف لتعينات مختلفة، ولأنه، بذلك، وحدة في التنوع. ولذا يبدو في الفكر وكأنه عملية تركيب، كأنه نتيجة، وليس منطلقاً أساسياً، برغم كونه كذلك في واقع الأمر، وكونه، بالتالي، منطلقاً أساسياً للتأمل والتصور أيضاً»[٢٠]. وعليه فانه في العالم الموضوعي يتقدم العياني، بكل جوانبه وصلاته المتنوعة، على عملية المعرفة ويشكل منطلقها الاساسي. بيد أن المعرفة لا تستطيع مباشرة، دفعة واحدة، استعادة وتمثل غنى العياني: انها تعكسه، بادىء ذي بدء، عكساً مباشراً، مجرداً، وحيد الجانب، ثم تتدرج، بفضل التقصي اللاحق، نحو تمثله كما هو في ذاته، خارج الوعي البشري وبصورة مستقلة عنه. ومن هنا تأتي الموضوعة المادية الديالكتيكية المعروفة: لا وجود لحقيقة مجردة، فالحقيقة عيانية أبداً. ان الحقيقة العيانية هي انعكاس شامل، صحيح، للشيء المدروس. ويقدم الفهم العلمي للرأسمالية، المبسوط في «رأس المال»، مثالاً رائعاً على تجسيد عيانية الحقيقة.

وقد لقيت مشكلة المجرد والعياني تطويرها اللاحق في موضوعة ماركس حول علاقة البحث المنطقي بالعملية التاريخية التي تجري بشكل مستقل عن وعي الدارس. وقد سبق لهيغل أن طرح هذه المشكلة، ومعها مشكلة علاقة المجرد بالعياني. ولكن هيغل المثالي يجعل المنطقي متقدماً على العملية التاريخية الواقعية. وبذلك كانت الأمور مقلوبة رأساً على عقب. وهنا أيضاً، وعلى النقيض من هيغل، ينطلق ماركس من المبدأ المادي في الانعكاس، فيرى في البحث المنطقي لعملية التطور انعكاساً للعملية التاريخية، لمراحلها الاساسية المتعاقبة بصورة قانونية.

---

(١٩) ماركس وانجلس، المؤلفات، المجلد ١٢، ص٧٢٧.

(٢٠) المصدر السابق.

فلم يكن من قبيل الصدفة أن يبدأ ماركس بحثه المنطقي ، في « رأس المال » ، بدراسة السلعة. فالانتاج السلعي يتقدم تاريخياً على الرأسمالية ، ويشكل المنطلق الضروري لها ، وعندما يبحث ماركس في القيمة التبادلية للسلعة يستهل دراسته بشكل القيمة البسيط (أو النسبي) ، الذي يتفق مع حقبة في تطور المجتمع ، كان فيها الانتاج لا يزال ، على الأغلب ، طبيعياً ، فلم تكن تخصص منه إلاّ نسبة ضئيلة لتصبح سلعة ، أي ليتم تبادلها بمنتجات أخرى. ومن دراسة هذا الشكل الأولي من القيمة ينطلق ماركس لبحث اشكالها الاكثر تطوراً ، والتي تتفق مع مراحل أعلى من تطور الانتاج السلعي: شكل القيمة الكامل (أو المتطور) ، فالعام ، فالنقدي[٢١]. وهنا أيضاً يأتي تحليل المسألة المنطقي استعادة وتمثلاً نظرياً للمسيرة التاريخية الواقعية لتطور التبادل السلعي.

ومن المعروف أن الرأسمالية تمثل المرحلة العليا من تطور الانتاج السلعي. ففيها تتحول لا المنتجات فحسب ، بل وقوة العمل أيضاً ، إلى سلعة ، الأمر الذي لم تعرفه التشكيلتان العبودية والاقطاعية. وبالاتفاق مع ذلك ينتقل ماركس من تحليل السلع والنقود إلى دراسة الرأسمال ، ومن ثم إلى دراسة القيمة الزائدة ـ هدف الرأسماليين الأساسي. وهذا التسلسل المنطقي ، الذي يتبعه ماركس في بحثه لهذه القضايا كلها ، يعكس المراحل التاريخية الأساسية للانتاج السلعي ـ الرأسمالي. ولكن ماركس يحذر من التبسيط في فهم العلاقة بين المنطقي والتاريخي. فالمنطقي والتاريخي لا يتطابقان إلا اجمالاً ، في وجهتها العامة ، لا في كل حالة عيانية ، فهنا يمكن حدوث انحراف عن هذه الوجهة. ولكي يعكس المنطقي العملية التاريخية الموضوعية عكساً صحيحاً ينبغي دراسة العملية ذاتها ، في ضرورتها الداخلية وبمراعاة الخصائص النوعية لكل مرحلة من مراحلها ، وهنا يستشهد ماركس بالرأسمال التجاري والمصرفي ، اللذين يتقدمان تاريخياً على الرأسمال الصناعي ـ ولكن هذا التقدم لا يعني أبداً ان الرأسمال الصناعي يجب أن يُستنتج منطقياً من الشكلين الأولين. ففي ظروف الرأسمالية يبرز الرأسمال الصناعي شكلاً أساسياً للرأسمال ، أما الرأسمال التجاري والمصرفي فيمثلان ، في المجتمع البرجوازي ، شكلين ثانويين من الرأسمال ، يختلفان نوعياً عنهما في عصر ما قبل الرأسمالية ، ولذا فان ماركس لا يتطرق إلى تحليل هذين الشكلين إلاّ بعد دراسة الرأسمال الصناعي.

وهكذا يؤكد ماركس ، في معرض الحديث عن المنطقي كانعكاس للتاريخي ، أن البحث المنطقي يعكس العملية التاريخية لا كما تبدو على السطح ، لا في الصورة التي تدرك فيها مباشرة ، بل وفقاً للقانونيات الداخلية الموضوعية لنشوء وتطور التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية المدروسة.

---

(٢١) انظر الهامش (١٤) أعلاه (المعرب).

٤ ـ تطوير المادية التاريخية

وفي مؤلفات المرحلة المعنية قام مؤسسا الماركسية، على أساس تحليل المجتمع الرأسمالي، بتطوير واغناء الموضوعات الاساسية للمادية التاريخية، وبجعل مضمونها أكثر دقة وتحديداً، وأعطيا الصياغة الكلاسيكية لقوانين التطور الاجتماعي العامة.

دور العمل والانتاج المادي في تطور الحياة الاجتماعية

جاءت الموضوعة الماركسية الكلاسيكية عن الدور الحاسم للانتاج الاجتماعي في تطور كافة جوانب الحياة الاجتماعية اسهاماً جديداً في اغناء النظرية الماركسية عن دور العمل سواء في التكون الانتروبولوجي للانسان أو في تطوره اللاحق.

في المجلد الأول من «رأس المال» يبحث ماركس الجوانب الاساسية للعمل بوصفه نشاطاً انسانياً خاصاً، يتميز به البشر عن سائر الحيوانات، ويشكل الشرط الطبيعي لوجود المجتمع البشري. ويؤكد ماركس أن الحيوانات تتسم بكون أشكال العمل غريزية عندها، أما الانسان فيمتاز عنها، قبل كل شيء، بصنع أدوات العمل. ولذا فان نشاط البشر العملي يرتدي طابعاً واعياً، هادفاً. ثم ان ادوات العمل تمثل المؤشر الرئيسي لمستوى تطور الانتاج المادي، فالعصور التاريخية ـ كما يقول ماركس ـ إنما تتمايز فيما بينها لا بما ينتجه الناس بل بكيفية انتاجهم له، بأية أدوات عمل.

وهكذا فان جوهر الموضوعة الماركسية في الدور الحاسم للانتاج المادي ليس القول بأن الحياة الاجتماعية متعذرة بدون انتاج الخيرات المادية، فقد كان هذا معروفاً من قبل لعلم الاجتماع. فان ماركس ينظر إلى الانتاج لا باعتباره شرطاً ضرورياً للحياة البشرية فحسب، بل وباعتباره الاساس المحدد لكافة أشكال الحياة الاجتماعية ولمسيرة تطورها. ومن هذه الزاوية تأتي القيمة الكبيرة لمفهوم «علاقات الانتاج» («العلاقات الانتاجية»)، الذي يشكل أهم مقولات المادية التاريخية.

ان الانتاج، بطبيعته، عملية اجتماعية، ولكي ينتج الناس يجدون انفسهم مضطرين للدخول في علاقات اجتماعية، مستقلة عن وعيهم وإرادتهم، وتتلاءم مع مستوى تطور القوى المنتجة في المجتمع. وان علاقات الانتاج ـ تماماً كالقوى المنتجة التي تأتي حصيلة لعمل الاجيال السالفة، وتكون مستقلة عن هذا الجيل أو ذاك ـ لا تتكون تبعاً لأهواء الناس ورغباتهم، بل نتيجة للضرورة الموضوعية. وفي حين تشكل القوى المنتجة مضمون الانتاج الاجتماعي تمثل علاقات الانتاج شكله الضروري.

وتشمل علاقات الانتاج، كما يشير ماركس، علاقات الناس بوسائل الانتاج (اشكال الملكية) وعلاقات تبادل المنتجات (التبادل السلعي، مثلاً) وعلاقات توزيعها التي ترتبط مباشرة بتوزيع ملكية وسائل الانتاج. ويفسر ماركس اختلاف الاشكال التاريخية من الملكية باختلاف مستويات تطور القوى المنتجة. ومن هذه المواقع يوجه ماركس ضربة قاصمة للنظرية البرجوازية الدوغمائية حول أزلية الملكية الخاصة و« طبيعيتها ». فهو يبين أن المراحل الأولى من التطور الاجتماعي، حيث كان مستوى القوى المنتجة لا يزال متدنياً للغاية، لم تعرف أي أثر للملكية الخاصة، بل سادت فيها الملكية المشاعية، التي تم استبدالها ـ بفعل تطور القوى المنتجة ـ بالملكية العبودية. ثم أدى التقدم اللاحق للقوى المنتجة إلى الاستعاضة عن الملكية العبودية بالملكية الاقطاعية، وأخيراً جاءت الملكية الرأسمالية لتتلاءم مع المستوى العالي الجديد الذي بلغته القوى المنتجة. ولكن تقدم الانتاج الرأسمالي يؤدي إلى قيام نزاع بين القوى المنتجة وبين التملك الرأسمالي الخاص. ويشكل هذا التناقض الاساس الاقتصادي للثورة الاشتراكية، التي تلغي الشكل الأخير، الرأسمالي، من العلاقات الانتاجية التناحرية، وتشيع الملكية الاجتماعية العامة لوسائل الانتاج، مما يوفر امكانيات غير محدودة لتطور الانتاج الاجتماعي.

ومن دراسة تطور التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية، وقانونيات الانتقال من أسلوب انتاج إلى آخر، يخلص ماركس إلى اكتشاف واحد من أهم قوانين العملية الاجتماعية وأشملها ـ **قانون توافق علاقات الانتاج مع مستوى وطابع القوى المنتجة**. ويبين هذا القانون الدور الحاسم للقوى المنتجة بالنسبة لعلاقات الانتاج، وارتباط هذه الاخيرة بالقوى المنتجة، بمستوى تطورها، ولكن بما أن الانتاج يتطور ويتقدم باستمرار فان تطور القوى المنتجة سيدخل حتماً في تناقض مع العلاقات الانتاجية، التي تشكلت في مرحلة سابقة من تطور هذه القوى. وفي المجتمعات الطبقية التناحرية يؤدي هذا التناقض إلى الصدام المحتوم. فالطبقة السائدة ستحاول الابقاء على العلاقات الانتاجية القائمة، التي تشكل الاساس الاقتصادي لسيطرتها السياسية. ويقود هذا إلى الثورة، التي تقيم علاقات انتاج جديدة، تتلاءم مع المستوى الجديد لتطور القوى المنتجة.

وهكذا يكشف قانون توافق العلاقات الانتاجية مع القوى المنتجة عن القوى المحركة للتطور الاجتماعي.

بنية المجتمع الاقتصادية
القاعدة والبنيان الفوقي

من بين كافة العلاقات الاجتماعية يبرز ماركس العلاقات الاولية، الاساسية ـ علاقات الانتاج باعتبارها العلاقات المحددة لسائر العلاقات الاجتماعية الأخرى. وتشكل جملة العلاقات الانتاجية

بنية المجتمع الاقتصادية. وهذه البنية تحدد المؤسسات والآراء السياسية والإيديولوجية السائدة في المجتمع. وهكذا تنظر المادية التاريخية إلى العلاقات الانتاجية من زاويتين: من حيث كونها شكلاً لتطور القوى المنتجة، ومن حيث كونها أساساً لتطور حياة المجتمع السياسية والإيديولوجية.

هذه الموضوعة عن الدور المزدوج الذي تلعبه العلاقات الانتاجية، وعن الارتباط العضوي لكافة جوانب الحياة الاجتماعية بتطور الانتاج المادي وشكله، تمثل الموضوعة المركزية في المادية - التاريخية. وانطلاقاً من هذه الموضوعة، وفي ضوء تحليل كمية هائلة من الوقائع الاقتصادية، صاغ مؤسسا الماركسية مفهومي « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » و « اسلوب الانتاج » وقانونيات الصراع الطبقي والثورات الاجتماعية وغيرها، وقد شكلت مفاهيم المادية التاريخية الاساسية هذه الركائز النظرية لدراسة التشكيلة الرأسمالية دراسة تاريخية عيانية، قادت ماركس وانجلس إلى استنتاجات بالغة الاهمية، كان في مقدمتها القول بحتمية الانتقال الثوري من الرأسمالية إلى الاشتراكية عبر الثورة البروليتارية ودكتاتورية البروليتاريا.

وفي رسالته إلى فيديمير (١٨٥٢) يقول ماركس في معرض الحديث عن الموضوعات الاساسية لنظريته: « ان ما أتيت به من جديد هو أثبات ما يلي: ١ - ان وجود الطبقات **لا يرتبط إلاّ بمراحل تاريخية معينة من تطور الانتاج**؛ ٢ - ان الصراع الطبقي يقود بالضرورة إلى **دكتاتورية البروليتاريا**؛ ٣ - ان هذه الدكتاتورية نفسها ليست إلاّ انتقالاً **إلى إلغاء الطبقية، إلى مجتمع لا طبقي**»[٢٢]. هنا يعطي ماركس تحديداً دقيقاً وموجزاً لجوهر الشيوعية العلمية ولاختلافها الجذري عن كافة المذاهب الاجتماعية السياسية السالفة، والتقدمية منها ضمناً. أما البرهان على هذه الموضوعات، التي تثبت حتمية الشيوعية، فيستقيه ماركس من التعميم المادي العلمي لتاريخ المجتمع البشري، بدءاً من أقدم العصور وانتهاءً بالعلاقات الاجتماعية الرأسمالية الرفيعة التطور.

التشكيلة الشيوعية

يعتمد ماركس منهج المادية التاريخية في دراسة ليس فقط المجتمع الرأسمالي بل والنظام الاجتماعي القادم، الذي بدأت تتكون مقدماته في ظروف الرأسمالية ذاتها، فيستشرف الملامح الاساسية للمجتمع الشيوعي ويبين اختلافه الجذري عن المجتمع البرجوازي. فالشيوعية، كما يشير ماركس، تقوم على الملكية الجماعية لوسائل الانتاج، فهذه الملكية تمثل شكل العلاقات الانتاجية الذي يتلاءم مع المستوى العالي لتطور القوى المنتجة ومع تعمق الطابع الاجتماعي للانتاج، ويفسح

(٢٢) ماركس وانجلس، المؤلفات، المجلد ٢٨، ص٤٢٧.

المجال رحباً لتطور القوى المنتجة اللامحدود. وبهذا الصدد ينتقد ماركس التصورات البرجوازية الصغيرة عن الشيوعية، فيؤكد أن الشيوعية لا تلغي ضرورة العمل، ذلك أن هذه الضرورة تشكل الشرط الدائم والقوة الداخلية المحركة للتطور البشري، ليس فقط في التشكيلات الاجتماعية السابقة للشيوعية، بل وفي ظل الشيوعية أيضاً.

وعليه فإن ما يميز الشيوعية عن التشكيلات السابقة ليس الغاء ضرورة العمل، بل كونها توفر ـ بتأمينها مستوى عالياً لتطور القوى المنتجة، وبقضائها على الفوارق الطبقية، وبتصفيتها للتعارض بين المدينة والريف، بين العمل الذهني والجسدي ـ الشروط الأكثر ملاءمة لنشاط الناس الانتاجي الذي يساعد على تطورهم الشامل المتعدد الجوانب، تطورهم الجسدي والروحي. وسيؤدي نمو الانتاج الضخم الممكنن، واشاعة الأتمتة، والاستخدام الشامل للعلم في زيادة انتاجية العمل وفي اكتشاف مصادر جديدة للطاقة، إلى ظهور متطلبات جديدة، وهذه المتطلبات، بدورها، ستجري تلبيتها بفضل التطور المطرد للانتاج المادي. وهكذا تدفع تلبية متطلبات الانسان إلى تطوير الانتاج، من جهة، وإلى ظهور متطلبات اجتماعية جديدة، من جهة اخرى. ثم ان تطور الفرد الاجتماعي وتفتح مواهبه في كافة الاتجاهات يشكل، في نظر ماركس، أهم نتائج التحويل الشيوعي للعلاقات الاجتماعية، ويمثل أيضاً قوة جبارة للتقدم اللاحق للانتاج الاجتماعي. وقد جاءت تجربة البناء الاشتراكي في الاتحاد السوفياتي والبلدان الاخرى لتقدم البرهان القاطع على صحة هذه الموضوعات النظرية العميقة، ولتبين أن تحرر الكادحين الاجتماعي هو أساس الانجازات الضخمة في مسيرة الانتاج الاشتراكي.

ان تطوير انتاجية العمل يعني انتاج كميات أكبر من المواد الضرورية في فترة زمنية أقصر. والشيوعية، وحدها، هي التي تستطيع أن تمنح الكادحين إمكانية التمتع بكامل وقت الفراغ الناجم عن تطور القوى المنتجة. يقول ماركس: «عندئذ سيكون وقت الفراغ، لا وقت العمل، هو معيار الثروة. فان وقت العمل، كمعيار للثروة، يتطلب أن تقدم الثروة نفسها على الفقر، وأن يوجد وقت الفراغ بالتناقض مع وقت العمل الفائض وبفضل هذا التناقض أو أن يبقى وقت الفرد كله مشدوداً إلى وقت العمل. وبذا يُحكم على الفرد بأن يعيش كعامل فقط، يخضع خضوعاً تاماً لنير العمل»[٢٣].

وسوف يساعد تقلص يوم العمل وزيادة وقت الفراغ على تقدم الانتاج الشيوعي. ولكن وقت الفراغ في ظل الشيوعية ليس وقت بطالة بعد كدّ مرهق، بل هو شرط تطور الفرد مادياً وروحياً،

---

(٢٣) «من مخطوطات ماركس غير المنشورة» ـ في مجلة «بولشفيك»، العددان ١١ ـ ١٢، ١٩٣٩، ص ٦٤.

مما يساعد، بدوره، على الزيادة اللاحقة لانتاجية العمل. والشيوعية تجعل من العمل ضرورة حياتية لكل فرد. وبهذا المجال يؤكد ماركس أن العمل في الشيوعية لا يمكن أن يتحول إلى مجرد لعبة، كما يرى فوريه. ولكن ضرورة العمل تتحول إلى ضرورة داخلية، ذاتية، لدى كافة أفراد المجتمع، ذلك أن التحويل الشيوعي للعلاقات الاجتماعية يجعل العمل وتطور الشخصية الشامل أمرين لا ينفصل أحدهما عن الآخر.

مقولات المادية التاريخية

وفي إطار صياغتهما للمادية التاريخية كنظرية ومنهج في دراسة العملية الاجتماعية التاريخية يكشف ماركس وانجلس عن القوانين العامة للتطور الاجتماعي، من جهة ويدرسان، من جهة أخرى، التمايز النوعي بين العصور التاريخية، بين التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية، التي تشكل دراستها المهمة الرئيسية لعلم الاجتماع الماركسي. وفي حلّه للمهمة الأولى يبين ماركس أن للعصور التاريخية المختلفة سمات مشتركة، ينبغي استخلاصها وتعميمها. «**فالانتاج عامة** ـ تجريد، ولكنه تجريد معقول، لأنه يستخلص العام فعلاً، ويثبّته، فيعفينا من التكرار»[٢٤]. وان تحليل هذه السمات العامة يكشف عن اختلاف تجليها من عصر إلى آخر. فمنها ما هو عام، مشترك بين كافة العصور، ومنها ما هو خاص، يقتصر على بعض العصور فقط؛ بعضها يمثل الشرط الضروري لكل انتاج، وبعضها حصر بأشكال تاريخية معينة فحسب.

ومن هذه الزاوية يتناول ماركس علاقة الانتاج بالاستهلاك، التي يرى فيها واحدة من أعم القانونيات الاجتماعية، فالانتاج يشكل أساس الاستهلاك، لا لأنه ينتج المواد التي تستهلك فيما بعد، فحسب، بل ولأن الحاجة إلى مواد معينة تتطور هي نفسها، وتلبى على الدوام بفضل نمو الانتاج. وتذهب المثالية إلى أن الاحتياجات تسبق الانتاج، لأنها تفهم الاحتياجات البشرية فهماً مجرداً، لا يأخذ بالاعتبار شكلها التاريخي الملموس، أما الفهم المادي للتاريخ فينطلق، على العكس، من أن الاحتياجات، في صبغتها التاريخية الملموسة، أي من حيث كونها احتياجات معينة إلى مواد معينة (لا احتياجات عامة مجردة)، هي وليدة الانتاج. «وهكذا يولّد الانتاج ليس فقط مادة الاستهلاك بل واسلوب الاستهلاك أيضاً، لا موضوعياً فحسب بل وذاتياً أيضاً»[٢٥].

وفي ضوء دراسة ديالكتيك الانتاج والاستهلاك يبين ماركس ان الاستهلاك ليس نتيجة سلبية للانتاج. فمن جهة، يشكل الانتاج، هو نفسه، استهلاكاً للقوة العاملة والمواد الخام.

---

(٢٤) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ١٢، ص٧١١.

(٢٥) المصدر السابق، ص٧١٨.

والاستهلاك، من جهة أخرى، يمثل، في جوهره، عملية استعادة للقوة العاملة وتحديد لها. وبذلك يكون الانتاج والاستهلاك ضدين، مترابطين ديالكتيكياً، ويتحولان أحدهما إلى الآخر. « فالانتاج استهلاك مباشر، والاستهلاك انتاج مباشر. وكل منهما ضد مباشر للآخر، ولكن هناك، في الوقت نفسه، حركة متوسطة بينهما »[٢٦]. وهنا يلاحظ ماركس ان لا شيء أسهل على الهيغلي من المطابقة بين الانتاج والاستهلاك انطلاقاً من كونهما ضدين، يتحولان ديالكتيكياً أحدهما إلى الآخر. أما في الواقع فان ديالكتيك الانتاج والاستهلاك ليس بعيداً عن الغاء الفروق القائمة بينهما، فحسب، بل ويولّد باستمرار هذه الفروق أيضاً.

ويؤكد ماركس أن المفاهيم العامة، المشتركة بين العصور كلها، لا تكفي لفهم هذا أو ذاك من العصور المحددة، ومن هنا تأتي ضرورة الابحاث الاجتماعية العيانية، التي قدّم ماركس وانجلس نماذج رائعة منها في شتى مؤلفاتهما.

ان نقاد المادية التاريخية البرجوازيين حاولوا، ولا يزالون، تصوير المادية التاريخية تخطيطاً (scheme) شاملاً للعملية التاريخية الاجتماعية، يحدد مسبقاً، وقبل البحث العياني، إطار التاريخ العالمي، بدايته ونهايته. أما في الحقيقة فإن المادية التاريخية تمثل الخلاصة النظرية للتاريخ العالمي، تماماً مثلما تشكل الغنوصيولوجيا (نظرية المعرفة) الماركسية التعميم النظري لتاريخ المعرفة. وهذا التعميم للتاريخ العالمي هو المنطلق النظري الضروري في البحث اللاحق للعملية التاريخية العالمية، لكنه لا يمكن، بأي حال، أن ينوب عنه.

إن كتاب ماركس « رأس المال »، وكذلك مؤلفات ماركس وانجلس التاريخية (« الحرب الفلاحية في المانيا » لانجلس و« الثامن عشر من برومير لويس بونابرت » و« الصراع الطبقي في انكلترا ما بين ١٨٤٨ ـ ١٨٥٠ » لماركس و« الثورة والثورة المضادة في المانيا » لانجلس وغيرها) تظهر بجلاء أن المادية التاريخية كانت، بالنسبة لمؤسسي الماركسية، نظرية ومنهجاً في البحث الاجتماعي، ولذا لم يكن من قبيل الصدفة أن تلاقي المادية التاريخية تطويرها اللاحق، قبل كل شيء، في مؤلفات ماركس وانجلس المكرسة للبحث العياني لمراحل تاريخية معينة.

---

(٢٦) المصدر السابق، ص ٧١٧.

الفصل الرابع عشر

تطوير ماركس وانجلس للمادية الديالكتيكية والتاريخية بعد كومونة باريس

كانت كومونة باريس فاتحة عصر جديد في التاريخ العالمي ـ عصر تحوّل الرأسمالية الصناعية إلى رأسمالية امبريالية. وفي هذا العصر دخلت المانيا وروسيا وبلدان أخرى طريق التطور الرأسمالي العاصف، فنمت فيها الصناعة الثقيلة بوتائر سريعة للغاية، وازداد معها نمو الطبقة العاملة وتمركزها.

وبدأ فكر ماركس وانجلس يحرز الانتصارات في أوساط الطبقة العاملة، وتم لقاء الحركة العمالية بالنظرية الاشتراكية. وأخذت الأحزاب الاشتراكية تتعلم استخدام البرلمانية البرجوازية وتؤسس النقابات والتنظيمات العمالية الأخرى.

وقد أغنت كومونة باريس الحركة العمالية بتجربة جديدة للنضال الطبقي، إذ كانت أول محاولة تقوم بها البروليتاريا للاستيلاء على السلطة السياسية. وكان لها قيمة تاريخية عالمية، لقيت تعميمها النظري في أعمال ماركس وانجلس.

لقد شكلت هذه العمليات التاريخية الجديدة الأساس الموضوعي لتطوير ماركس وانجلس للمادية الديالكتيكية والتاريخية. وقد انطلق مؤسسا الماركسية، في معالجتها لأهم قضايا الديالكتيك والشيوعية العلمية، من دراسة قانونيات المجتمع الرأسمالي والحركة العمالية العالمية ومحتوى العلوم الطبيعية. ثم إن تطوير الفلسفة الماركسية اللاحق جرى من خلال الصراع ضد الفلسفة البرجوازية وأنصارها.

وكان ذعر البرجوازية من تنامي وتعزز قوى الطبقة العاملة الثورية وراء ظهور عدد من التيارات والمذاهب الرجعية في الفلسفة والسوسيولوجيا وعلم التاريخ. وأثار ظهور أعمال ماركس وانجلس

ردود فعل عنيفة من قبل ايديولوجي البرجوازية الرجعيين. فانتشرت المذاهب المثالية ولمعت أسماء شوبنهاور وهارتمان والكانطيين الجدد. وفي ميدان العلوم الطبيعية ظهرت « المثالية الفيزيائية » و « المثالية الفيزيولوجية »، وراجت مختلف المذاهب الحيوية (Vitalism).

ومن هنا انتصبت أمام مؤسسي الماركسية مهمة تطبيق المادية الديالكتيكية والتاريخية على نضال البرولبتاريا الطبقي في الظروف الاجتماعية الجديدة، واستخدامها في معالجة قضايا العلوم الطبيعية التي كان تطورها في ميادين الفيزياء والكيمياء والفيزيولوجيا والبيولوجيا يفرض ضرورة التعميم الفلسفي لانجازاتها. وقد قام ماركس في « نقد برنامج غوته » ومؤلفات أخرى، وانجلس في « الرد على دوهرينغ »[1] و « لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية » و « أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة » و « ديالكتيك الطبيعة »، بانجاز هذه المهمة التاريخية الجليلة.

١ ـ تطوير المادية الديالكتيكية في أعمال انجلس « الرد على دوهرينغ » و « لودفيغ فويرباخ » وغيرهما

في أواخر السبعينات من القرن الماضي لقيت أفكار الاقتصادي والفيلسوف البرجوازي الالماني أوجين دوهرينغ بعض الانتشار في أوساط الحركة الاشتراكية الديمقراطية الالمانية. وكانت فلسفة دوهرينغ هذا خليطاً من المادية العامية والرؤية المثالية. وقد عارض الشيوعية العلمية بمذهبه الاشتراكي الذي ينطلق من مبدأ العدالة المجرد، ووقف علانيةً ضد النظرية الماركسية في الثورة ودكتاتورية البروليتاريا، وهاجم أساسها الفلسفي ـ المادية الديالكتيكية والتاريخية. وقد لقيت أفكار دوهرينغ صداها لدى بعض العناصر الانتهازية في الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني. فانبرى موست وبرنشتين وغيرهما من خصوم الماركسية الثورية لاستبدال المادية الماركسية بالفلسفة الدوهرينغية، وعملوا على ترويج أفكار دوهرينغ داخل الحزب. ووصل الأمر إلى حد أن ليبكنخت وبيبيل تعاطفا، أول الأمر، مع دوهرينغ، فلم يتفهما مباشرة عداء آرائه للماركسية.

ومن هنا ارتأى مؤسسا الماركسية ضرورة تأسيس وعرض المبادىء الأساسية للمادية المعاصرة، مما يعني ضمناً توجيه ضربة قاصمة للفلسفة البرجوازية. وهذا ما فعله انجلس في مؤلفيه « الرد على دوهرينغ » (١٨٧٨) و « لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية » (١٨٨٦). وقد راجع ماركس مخطوطة « الرد على دوهرينغ » وكتب بنفسه الفصل العاشر من القسم الثاني المكرس لمعالجة المسائل الاقتصادية.

---

(١) وترجم أيضاً بـ « انتي دوهرينغ »، « ضد دوهرينغ ». (المعرب).

جاءت بنية « الرد على دوهرينغ » لتتوافق مع مضمون أجزاء الماركسية الأساسية: المادية الديالكتيكية، ومذهب ماركس الاقتصادي، والاشتراكية العلمية. وفي هـذا المؤلـف يـدحـض انجلس آراء دوهرينغ حول القضايا الفلسفية الجذرية: موضوع الفلسفة ومنهجها ومبادئها، ووحدة العالم، والمكان والزمان، والحركة وأشكالها، ونظرية المعرفة. وهنا يعالج المسائل النظرية للعلوم الطبيعية، وينتقد الكانطية وفلسفة هيغل والمادية العامية. ولكن الشيء الرئيسي في مؤلف انجلس هو تناوله للقضايا الهامة في الفلسفة الماركسية وبحثه للمسائل الجذرية في السـوسيـولـوجيـا وتـاريـخ الاشتراكية. ففيه، كما يقول لينين، « تعالج أعظم قضايا الفلسفة والعلوم الطبيعية والاجتماعية »[٢].

القضايا الأساسية للمادية الديالكتيكية

يبين انجلس في « الرد على دوهرينغ » مضمون الثورة التي أحدثها مؤسسا الماركسية في الفلسفة، ويكشف عن ارتباط المادية الديـالكتيكيـة العضـوي بـالاشتراكيـة العلميـة وبنظـريـة مـاركس الاقتصادية. وهو يُعنى، في عرضه للموضوعات الأساسية للايديولوجية البروليتارية، بتبيان الطابع الديالكتيكي للمادية الماركسية، هذا الطابع الذي يميزها جذرياً عن المادية السالفة، الميتافيزيقية النزعة.

يرى انجلس في الديالكتيك الماركسي خلاصة لتطور الفلسفة والعلوم الطبيعية، وتعمياً للقوانين الموضوعية التي تحكم الطبيعة والمجتمع. فالديالكتيك، عند انجلس، محاكاة للواقع: « لم تكن القضية، بالنسبة لي، قضية اقحام القوانين الديالكتيكية على الطبيعة من الخارج، بل البحث عن هذه القوانين في الطبيعة نفسها، واستخلاصها منها »[٣]. ويعرّف انجلس الديالكتيك بأنه علم القوانين العامة لحركة وتطور الطبيعة والمجتمع والفكر البشري، ويذهب إلى أن المقولات والمفاهيم التي يستعملها الانسان تعكس القوانين الموضوعية للطبيعة والمجتمع، وتعبر عن الترابط الشامل لظواهر العالم وتطورها المستمر.

ويبرهن انجلس على تهافت ميتودولوجية (منهجية) دوهرينغ الميتافيزيقيـة، ميتـودولـوجيـة « فلسفة الواقع » التي ترى أن تفسير العالم الخارجي يجب أن ينطلق من « مبادىء أولية » مستقاة من الفكر، ويبين أن هذه المنهجية الميتافيزيقية ليست إلاّ بعثاً لنزعة كانط القبْلية (apriorism). وهنا يؤكد انجلس أن المبادىء العامة ليست، في حقيقة الأمر، منطلق البحث أو بدايته، وإنما هي خاتمته وغايته، وأن صحة هذه المبادىء تتوقف على مدى توافقها مع قانونيات الطبيعة والتاريخ.

---

(٢) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٠، ص ١١.

(٣) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢٠، ص ١٢.

وفي ضوء تعميم نتائج تطور الفلسفة وعلوم الطبيعة والاقتصاد والتاريخ يحلل المجلس القوانين الأساسية للديالكتيك المادي، ويبين فعلها في مختلف ميادين المعرفة والنشاط البشريين. وبين هذه القوانين الأساسية يذكر المجلس قانون وحدة وصراع الأضداد، وقانون تحول الكم (الكمية) إلى كيف (كيفية) وبالعكس، وقانون نفي النفي. ويؤكد المجلس أن كلاً من هذه القوانين يعبر عن جوانب جوهرية من العملية الواحدة ـ عمية تطور الطبيعة والمجتمع.

على النقيض من ميتافيزيقية دوهرينغ، الذي يرى أن العالم كان، في أول الأمر، في حالة سكون مطلق، وأنه سينتهي إلى حالة من توازن الحركة، يؤكد المجلس على الحركة شكلاً لوجود المادة: «لا تُعقَل المادة بدون حركة، مثلما لا تُعقَل الحركة بدون مادة. ولذا فإن الحركة ـ كالمادة نفسها ـ لا تُخلق ولا تفنى؛ وهذا ما تعبر عنه الفلسفة السابقة (ديكارت) بقولها إن كمية الحركة الموجودة في العالم تظل ثابتة. وعليه فالحركة لا يمكن إحداثها، وإنما يمكن نقلها فقط»[٤]. إن المادة توجد دائماً في حركة وتطور لانهائيين؛ وهذه الحركة ديالكتيكية الطابع، لأن كافة الظواهر والعمليات الطبيعية والاجتماعية تنطوي على تناقضات داخلية. ويوضّح المجلس موضوعة الديالكتيك الماركسي هذه بأمثلة مستقاة من مختلف ميادين معرفة الطبيعة ـ الميكانيك والرياضيات والبيولوجيا وغيرها. وهو يبيّن أن التناقضات موجودة موضوعياً، متضمنة في الأشياء ذاتها. وهذا ما يبدو للميتافيزيقا أمراً لامعقولاً، ولذا فإنها تقف عاجزة عن استيعاب الحركة، ناهيك عن فهم الانتقال من السكون إلى الحركة.

ويذهب المجلس إلى أن الحركة والتغير والتطور تنعكس في القوانين الديالكتيكية. وأول هذه القوانين ـ قانون وحدة وصراع الأضداد. فالتناقضات مصدر تطور كافة ظواهر العالم. فحتى الحركة الميكانيكية البسيطة، ناهيك عن الأشكال العليا من الحركة، تنطوي على تناقض. وفي معرض دراسة تطور الحياة العضوية وتقصي مصدر هذا التطور يؤكد المجلس «إن الحياة، هي الأخرى، تناقض، حاضر في الأشياء وفي عمليات التطور نفسها، تناقض ينحل ويتطور ذاتياً باستمرار. وحالما يتوقف هذا التناقض تتوقف الحياة، ويحلّ الموت»[٥].

ويشير المجلس إلى تنوع أشكال وحدة الأضداد وصراعها، وينوه بتناحرية التناقضات الاجتماعية في المجتمع الطبقي القائم على الملكية الخاصة، ويؤكد على ضرورة التناول العياني للأشكال المختلفة من التناقضات ولسبل حلّها.

---

(٤) المصدر السابق، ص ٥٩.

(٥) المصدر السابق، ص ١٢٤.

وفي معرض دراسة قانون التطور من خلال صراع الأضداد يتطرق المجلس إلى العلاقة بين الديالكتيك وبين المنطق الصوري: « طالما نعتبر الأشياء ساكنة، بدون حركة، كلاً منها بحد ذاته، الواحد إلى جانب الآخر والواحد بعد الآخر، فإننا لا نصطدم قطعاً بأي تناقض فيها »[٦]. وفي هذه الحالة تسود قوانين المنطق العادي، المنطق الصوري. ولكن ما أن نبدأ بالنظر إلى الظواهر في حركتها وتغيرها حتى نقع فوراً على التناقضات. وهذه التناقضات لا يمكن أن يعكسها إلاّ الديالكتيك، إلاّ المنطق الديالكتيكي. ويشبّه المجلس العلاقة بين المنطق الصوري والمنطق الديالكتيكي بالعلاقة بين رياضيات المقادير الثابتة ورياضيات المقادير المتحولة.

كذلك يتسم ثاني قوانين الديالكتيك الأساسية ـ قانون تحول الكم إلى كيف وبالعكس ـ بالموضوعية والشمولية. ويبين المجلس هذا بأمثلة مستقاة من شتى ميادين العلم. وينص قانون تحول الكم إلى كيف على أن كل تغير كيفي، سواء في الطبيعة أو في المجتمع، هو نتيجة تغيرات كمية، وعلى أن الانتقال من كيفية إلى أخرى يتم من خلال انقطاع التدرج، من خلال القفزة (الطفرة)، وأنه إلى جانب هذه العملية هناك عملية معاكسة ـ تحول التغيرات الكيفية إلى كمية.

وثالث قوانين الديالكتيك ـ قانون نفي النفي ـ عام وشامل للغاية، يفعل في الطبيعة والمجتمع والفكر، ويعكس مراحل تطور الظاهرة من الأدنى إلى الأعلى، من البسيط إلى المعقد، من القديم إلى الجديد. فكل ظاهرة تولّد ـ بفعل قواها الداخلية المتناقضة ـ نفيها الذاتي. ولكن النفي، الذي يتحدث عنه الديالكتيك، لا يعني أبداً الغاء الشيء القديم الغاء كاملاً، وبأي وسيلة كانت. فليس النفي الديالكتيكي قطيعة مطلقة بين الجديد والقديم، وإنما هو جانب ضروري للترابط والاستمرارية في التطور.

إن النفي يعكس الخصوصية الداخلية لتطور الظاهرة، فيعبر عن انتقالها إلى ضدها. ولكل صنف من الأشياء نفيه الذاتي الخاص به. وليست عملية التطور نفياً واحداً، بل هي سلسلة من عمليات النفي، تتلو احداها الأخرى. ويرى المجلس أن من السمات الهامة لقانون نفي النفي هو كون المراحل العليا من التطور تبدو وكأنها عودة إلى المراحل الدنيا، إذ تتكرر فيها بعض ملامح القديم. وهو ينظر إلى نفي النفي على أنه صيغة عامة للتطور عبر التناقضات من المنطلق وإلى المنتهى، على أنه حصيلة التطور الصاعد.

وهذه القوانين الديالكتيكية الأساسية مترابطة ومشروط أحدها بالآخر. وهي تفعل معاً في العمليات الواقعية.

---

(٦) المصدر السابق، ص ١٢٣.

ويدحض انجلس نظرة دوهرينغ الميتافيزيقية إلى المعرفة كتحصيل للحقيقة المطلقة، ويبسط، من خلال ذلك، النظرية المعرفية الماركسية. إن النشاط المعرفي للانسان يعكس الطبيعة المتطورة على الدوام، بصلاتها اللامتناهية في تنوعها. ويبحث انجلس في ديالكتيك المطلق والنسبي، الصواب والخطأ، في المعرفة، لينوه بأنه «ليس للصواب والخطأ - شأن سائر المقولات المنطقية التي تتحرك من قطب إلى ضده - قيمة مطلقة إلاّ في حدود، هي غاية في الضيق»[7]. وهنا يورد انجلس امثلة كثيرة من العلوم الطبيعية والتاريخ، تبين خطل قول دوهرينغ بوجود معارف مطلقة، وتؤكد على نسبية المعرفة. فمن الخطأ، كما يقول انجلس، «أن نمهر بختم الحقيقة الحقة، الثابتة، النهائية في آخر تحليل، معارفَ لا بد لها - بحكم طبيعة الأشياء ذاتها - أما أن تظل نسبية لأجيال طويلة، فلا تبلغ كمالها الجزئي إلاّ تدريجياً، وأما أن تظل ناقصة دوماً، غير كاملة، ولو، على الأقل، بسبب عدم كفاية المادة التاريخية المتوفرة (كما هو الحال في علم أصل الكون والبيولوجيا والتاريخ البشري)»[8]. ان المعرفة البشرية غير محدودة بطبيعتها، ولكنها محدودة تاريخيا، في كل مرحلة من تطورها وبالنسبة لكل انسان بمفرده.

أما بخصوص «الحقائق الأبدية»، التي يرى دوهرينغ في البحث عنها المهمة الأساسية للمعرفة، فينوه انجلس بأن الحقائق الأبدية، كحقائق الوقائع[9] وبعض الأحكام المحدودة المضمون[10]، موجودة حقاً. ولكن عندما نبحث في عملية المعرفة فإننا لا نتحدث عن مثل هذه الحقائق، بل عن الحقائق التي تكشف عن جوانب وصلات للعالم المتطور واللانهائي. وفي الوقت نفسه يفنّد انجلس حجج الكانطيين الجدد وغيرهم من اللاأدريين، ويبرهن على صحة قول الماركسية بموضوعية المعرفة، ويعالج مسألة الممارسة (Praxis) كأساس للنشاط المعرفي. وهو يذهب إلى أن تصوراتنا وأحكامنا صحيحة لأنها تتوافق مع عالم الأشياء، ولو كانت غير صحيحة لأدّت أفعالنا، المستندة إليها، إلى الاخفاق. وهكذا تقدم الممارسة البرهان على صحة المعارف. فالممارسة البشرية هي خير دحض لكافة مزاعم اللاأدريين وتخرصات أشياعهم.

مسائل تاريخ الفلسفة

وفي «لودفيغ فويرباخ» ومؤلفات أخرى يولي انجلس عناية خاصة لمسائل تاريخ الفلسفة ويعالج عدداً من أهم قضاياه. وقد قامت هذه المعالجة في صلب منهجية علم تاريخ الفلسفة الماركسي.

---

(٧) المصدر السابق، ص ٩٢.

(٨) المصدر السابق.

(٩) كالقول ان باريس موجودة في فرنسا، أو أن نابليون توفي في ٥ أيار (مايو) ١٨٢١ (المعرب).

(١٠) كالقول ان الناس عامة لا يستطيعون أن يعيشوا دون أن يعملوا، وبعض موضوعات العلوم (المعرب).

ففي « لودفيغ فويرباخ » يقدم انجلس الصياغة الكلاسيكية للمسألة الفلسفية الأساسية: « إن المسألة الكبرى في كل فلسفة، وفي الفلسفة الحديثة خاصة، هي مسألة علاقة الفكر بالوجود »[١١]. وقد أتاح هذا امكانية التناول العلمي لمسألة تحديد موضوع الفلسفة وتاريخها، والكشف عن القانونية الأساسية في تطورها ـ الصراع بين المادية والمثالية طوال القرون العديدة من تاريخ الفكر الفلسفي. ثم إن اكتشاف انجلس لقانونية تطور الفلسفة هذه قد أعطى معياراً علمياً، موضوعياً، لتقييم المذاهب الفلسفية.

ويدحض انجلس المذاهب المثالية، التي تنظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه تاريخ لتطور الأفكار، يتم بمعزل عن التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع. فهو يبين أن تطور الفلسفة يتحدد، في نهاية المطاف، بمسيرة تطور العلاقات الاقتصادية الاجتماعية المتشكلة في المجتمع، وأن ما دفع بالفلسفة إلى الأمام « إنما كان، على الأخص، التطور المتسارع العاصف للعلوم الطبيعية والصناعة »[١٢]، وأن الفلسفة تشكل إحدى الوسائل الايديولوجية في صراع الطبقات الاجتماعية. ولكن انجلس يطرح، في الوقت ذاته، مبدأ الاستقلالية النسبية لتطور المعرفة الفلسفية ومبدأ التوارث التاريخي للأفكار الفلسفية. فإن الفلسفة في كل عصر تجد أمامها مادة فكرية خلّفتها الأجيال السالفة، تنطلق منها، على نحو أو آخر، هذه الفلسفة. فقط في ضوء هذه المنهجية، التي تأخذ بالاعتبار منطق تطور الافكار ذاتها، يمكن تفسير واقعة أن هناك بلداناً، متأخرة اقتصادياً، تبرز إلى واجهة المسرح الفلسفي. ويوجه انجلس نقداً عنيفاً لعالم الاجتماع البرجوازي الالماني باول بارت، الذي يعتبر تاريخ الفلسفة « ركاماً من أطلال المذاهب المتهدمة »، ذلك أن تاريخ الفلسفة، كما يراه انجلس، هو تاريخ المعرفة الانسانية ذاتها.

وتكتسب موضوعة انجلس عن الاختلاف الجذري بين المادية الديالكتيكية والمادية ما قبل الماركسية أهمية ميتودولوجية (منهجية) بالغة بالنسبة لعلم تاريخ الفلسفة. ففي تحليله لمادية القرن الثامن عشر الفرنسية يشير إنجلس إلى المحدودية التاريخية للمادية السالفة كلها ويذكر عيوبها الأساسية الثلاثة: ١ ـ كانت هذه المادية ميكانيكية على الأغلب؛ ٢ ـ كان منهجها في التفكير ميتافيزيقياً، غير ديالكتيكي؛ ٣ ـ اتسمت هذه المادية بفهمها المثالي للظواهر الاجتماعية.

ويؤكد انجلس أن المادية الديالكتيكية أرفع أشكال المادية، وأنها « ليست مجرد تجديد للمادية القديمة، بل أضافت إلى الأسس الثابتة لهذه الأخيرة مجمل المضمون الفكري لألفي سنة من تطور

---

(١١) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢١، ص ٢٨٢.
(١٢) المصدر السابق، ص ٢٨٥.

الفلسفة وعلوم الطبيعة، وكذلك هذه الألفي سنة نفسها من التاريخ»[١٣]. كما وينوه انجلس بأنه مع كل اكتشاف هام في العلوم الطبيعية وتاريخها ينبغي على المادية أن تغير شكلها. وقد جاءت المسيرة اللاحقة لتطور المادية الديالكتيكية لتثبت صحة موضوعة انجلس هذه.

وتمثل معالجة انجلس لتاريخ تطور الفكر الديالكتيكي أهمية كبيرة بالنسبة لعلم تاريخ الفلسفة. وهنا يذهب انجلس إلى أن استيعاب عملية تطور الأفكار الديالكتيكية في تاريخ الفلسفة مهمة معقدة، ولكنها ضرورية، فبدونها يتعذر فهم مسيرة المعرفة البشرية. وهو يبين أن تقدم المعرفة قد ارتبط باغتنائها بالأفكار الديالكتيكية. غير أن تاريخ الفلسفة شهد انقطاعات، حتى وتراجعات كبيرة، في هذه المسيرة، وإذ كان التقدم أكيداً في المحصلة العامة. وعلى الرغم من سيطرة الاسلوب الميتافيزيقي في فكر النرن السابع عشر كان لفلسفة ذلك العصر رجالاتها الذين كانوا ممثلين كباراً للديالكتيك (ديكارت، سبينوزا). وطوّر المفكر المادي الفرنسي ديدرو عدداً من الأفكار الديالكتيكية. وبنى أعلام الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، صرحاً شامخاً للديالكتيك، ولكن على أساس مثالي. وأخيراً جاء الديالكتيك المادي الماركسي ليمثل شكلاً جديداً، علمياً، من الديالكتيك. وفي السابق كان الديالكتيك يشق طريقه عفويا إلى المعرفة العلمية، ولكن المرحلة الجديدة في تطور العلم والمجتمع تطرح ضرورة التمثل الواعي للعمليات الديالكتيكية في الطبيعة والمجتمع والفكر ذاته.

لقد كان وضع المادية الديالكتيكية نتيجة المعالجة الجذرية للفلسفة الهيغلية وتجاوز أحادية الجانب في المادية الفويرباخية، من جهة، وحصيلة التحليل العميق للنجاحات الكبرى التي أحرزتها العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر، من جهة أخرى.

٢ ـ التعميم الفلسفي لمنجزات العلوم الطبيعية

مؤلف انجلس «ديالكتيك الطبيعة»

وفي السبعينات والثمانينات من القرن التاسع عشر برهن مؤسسا الماركسية أن المادية الديالكتيكية هي الفلسفة الوحيدة المؤهلة للقيام بالتعميم الخلاق لمنجزات العلوم الطبيعية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبيّنا أنها ضرورية لهذه العلوم كأساس فلسفي لتطورها اللاحق. ولكن من

---

(١٣) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢٠، ص ١٤٢.

الخطأ التصور وكأن ماركس وأنجلس لم يهتما، قبل ذلك الحين، بمسائل العلوم الطبيعية، ولم يستندا إليها في بناء صرح المادية الديالكتيكية. فمنذ البداية لعبت معطيات العلوم الطبيعية، الخاصة بتطور الطبيعة وبالوحدة المادية لكافة قواها، دوراً بالغ الأهمية في تشكل آرائهما. وكان كتاب داروين الكبير «أصل الأنواع» قد لقي، فور نشره، عالي التقدير من قبل ماركس، الذي كتب إلى لاسال (في كانون الثاني - يناير - ١٨٦١) يقول: «مؤلف داروين هذا غاية في الأهمية، وهو يصلح لأن يكون أساساً علمياً - طبيعياً لفهم الصراع التاريخي للطبقات»[١٤]. لكن فقط في السبعينات راح مؤسسا الماركسية يركزان الاهتمام على المسائل الفلسفية لعلوم الطبيعة. وقد تولى أنجلس إنجاز القسم الأساسي من مهمة تعميم معطيات العلوم الطبيعية. ولكن ماركس اشتغل، هو الاخر، بهذه القضايا، ولا سيما قضايا الجيولوجيا والفيزيولوجيا. ويعود الفضل إليه في طرح عدد من الأفكار الفلسفية الهامة المتعلقة بالرياضيات.

ولكن ما الذي دفع بمؤسسي الماركسية لصب الاهتمام على المسائل الفلسفية لعلوم الطبيعة في هذه الحقبة بالذات؟ ثمة أسباب أساسية ثلاثة لذلك. أولاً، إلى ذلك الحين كانت الفلسفة الماركسية قد أصابت شهرة واسعة نسبياً، مما كان يتطلب اثبات صحتها في جملة من المسائل المرتبطة مباشرة بعلوم الطبيعة. ثانياً، إلى ذلك الحين كان قد شارف على الاكتمال الانقلاب الذي أحدثته في علوم الطبيعة الاكتشافات العظمى أواسط القرن التاسع عشر، وباكتماله نهضت ضرورة وامكانية التعميم الفلسفي لهذه الاكتشافات. فمن قبل، كما لاحظ انجلس عام ١٨٨٦، «كانت العلوم الطبيعية تمر بعملية اختمار شديد، لم تصل إلى تكاملها النسبي الجلي إلاّ في السنوات الخمس عشرة الأخيرة. لقد جُمعت للمعرفة كمية عظيمة، لا سابق لها، من المواد الجديدة، ولكن فقط في الفترة الأخيرة صار بالامكان استجلاء الترابط، وبالتالي - التنظيم والتنسيق، لهذا الحشد العشوائي من المكتشفات، التي تتراكم بسرعة فائقة بعضها فوق بعض»[١٥]. ثالثاً، في السبعينات والثمانينات تفاقمت حدة الصراع في العلوم الطبيعية حول المسائل الفلسفية. فقد بقي معظم علماء ذلك العصر في مواقع المادية الميتافيزيقية، البعيدة عموماً عن الديالكتيك. هذا في حين كان المنهج الميتافيزيقي في التفكير قد تحول، بفضل تعمق العلوم الطبيعية في سبر أغوار الديالكتيك الموضوعي لعمليات الطبيعة، إلى عائق جدي على طريق تقدم العلم. وقد انطلق أعداء الماركسية، وبينهم الفلاسفة المتزلفون إلى العلوم الطبيعية، أمثال دوهرينغ، وعلماء الطبيعة المتفلسفون، أمثال بوخنر، من أرضية المادية الميتافيزيقية، والمادية العامية (المبتذلة Vulgar) أحياناً. ولذا راح انجلس، في مؤلفات هذه الحقبة، يولي اهتمامه الرئيسي لاثبات ديالكتيكية عمليات الطبيعة.

(١٤) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٣٠، ص ٤٧٥.

(١٥) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢١، ص ٢٨٨.

وفي الوقت ذاته تعاظمت أهمية النضال ضد النظريات المثالية واللاأدرية في علوم الطبيعة. فإلى جانب اللاهوت الرسمي، الذي كان يفرض احترامه، إلى هذا الحد أو ذاك، على الكثير من العلماء، انتشرت في السبعينات في أوساط المجتمع البرجوازي المثقف ألوان من الخزعبلات، مثل الايمان بالأرواح واستحضارها (أوليس، كروكس، زولنر، وغيرهم). وتعزز نفوذ اللاأدرية: الكانطية الجديدة ـ في ألمانيا، والهيومية ـ في انكلترا. واختلطت اللاأدرية في أذهان العديد من علماء الطبيعة (هيلمهولتز، ناغيلي) بالمادية الميكانيكية. وانبرى بعض العلماء، المتعاطفين مع الكانطية الجدبدة (ميولير، هيلمهولتز)، للبرهان، اعتماداً على تركيب الحواس عند الانسان، على صحة مبدأ اللاأدرية الأساسي في تعذر معرفة العالم.

ومنذ عام ١٨٧٣ فكّر انجلس بوضع مؤلف حول المسائل الفلسفية لعلوم الطبيعة ـ «ديالكتيك الطبيعة». وقد استمر يعمل بصورة نشيطة في الاعداد له حتى وفاة ماركس عام ١٨٨٣، فاضطر لنأجيل العمل به (وإن ظل يعود إليه من حين إلى آخر)، ليتمكن من الانصراف لتهيئة المجلدين الثاني والثالث من «رأس المال» للنشر، وليتسنى له قيادة الحركة العمالية العالمية التي كانت تنمو بوتائر سريعة. وقد جمع انجلس مادة علمية كبيرة لكتابه، وكتب بعضاً من فصوله، ولكنه لم يتمكن من انجازه حتى النهاية. وهكذا فإن «ديالكتيك الطبيعة» ليس سهلاً على الدراسة، وذلك، قبل كل شيء بسبب عدم اكتماله. فإلى جانب المقالات التامة هناك العديد من المسودات والملاحظات والأبحاث الناقصة. غير أن لهذا المؤلف، حتى في الشكل الذي نشر فيه للمرة الأولى عام ١٩٢٨، قيمة بالغة الأهمية.

فكرتان أساسيتان تتخللان هذا الكتاب وكذلك الفصول المتعلقة بنفس الموضوعات في الأعمال الأخرى التي وضعها انجلس في تلك السنوات، هما: ١ ـ **وحدة العالم**؛ ٢ ـ **تطور الطبيعة التاريخي**.

وحدة العالم
الأشكال الأساسية لحركة المادة

سبق لانجلس في «الرد على دوهرينغ» التأكيد أن البرهان على وحدة العالم المادية يأتي في ضوء «التطور الطويل الشاق للفلسفة ولعلوم الطبيعة»[16]. وفي «ديالكتيك الطبيعة» يقوم انجلس بمعالجة شاملة لدور العلوم الطبيعية في اثبات هذه الوحدة، ويبين كيف أن الاكتشافات العظمى التي تمت أواسط القرن التاسع عشر جعلت بالامكان البرهان على صحة الرؤية الفلسفية للعالم ككل واحد.

(١٦) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢٠، ص ٤٣.

وكان البرهان على أن الطبيعة، برغم الاختلافات النوعية الهائلة فيها، **تشكل كلاً واحداً، مترابطاً**، يتطلب الكشف عن الأشكال الأساسية للمادة وحركتها، واستجلاء الترابط بين هذه الأشكال. فالمادة لا توجد بدون حركة، والحركة لا تقوم بدون مادة. وهذه الموضوعة لم تكن جديدة، فقد سبق لماديي القرن الثامن عشر أن طرحوها، إلا أنهم كانوا يفهمونها فهماً ميكانيكياً: الحركة، عندهم، تقتصر على الانتقال المكاني («النقلة») لأجسام لا تتغير داخلياً.

أما انجلس فيقدم، في ضوء تعميم معطيات الفيزياء، غير الميكانيكية والكيمياء والبيولوجيا، صياغة جديدة لمبدأ اقتران المادة والحركة: **لكل من الأشكال الأساسية من المادة شكل من الحركة خاص به وحده**. وانطلاقاً من أشكال المادة التي كانت معروفة في تلك الأيام يميز انجلس أشكال الحركة الأساسية التالية: الحركة **الميكانيكية**، وتخص **الاجسام** السماوية والأرضية؛ والحركة **الفيزيائية** - حركة **الجزيئات**، كما يسميها انجلس؛ والحركة **الكيميائية** - حركة **الذرات**. أما بشأن أشكال الحركة الخاصة بالدقائق الأصغر من الذرة فلم يكن بالامكان التحدث عنها إلاّ على نحو ظني افتراضي، فهذه الدقائق نفسها لم تكن قد اكتشفت بعد. وقد تنبأ انجلس، في مجال الحديث عن التركيب المعقد للذرة وعن «ذرات الأثير»، بأن هذه الدقائق ستكتشف في المستقبل. ولم تمض فترة قصيرة على وفاة انجلس حتى اكتشفت الدقائق المكونة للذرة ودقائق الحقل، والتي دعيت، على التوالي، بالالكترون وكوانتا الحقل الكهرطيسي (الفوتون).

وبالاضافة إلى أشكال الحركة الأساسية الخاصة بالطبيعة غير الحية يدرس انجلس شكلي الحركة اللذين ظهرا بنتيجة تطور المادة الذاتي: **الشكل البيولوجي (وحامله - البروتين الحي)، والحياة الاجتماعية**.

ويشير انجلس إلى أن الحدود بين أشكال المادة هذه، كالحدود بين أشكال الحركة الخاصة بها، ناهيك عن الحدود الداخلية في إطار كل منها (كالحدود بين بعض أشكال الحيوان والنبات في الطبيعة العضوية)، ليست مطلقة. «فإن النقطة المركزية في الفهم الديالكتيكي للطبيعة تقوم في إدراك حقيقة.. أن التضاد والاختلاف، بالرغم من كونهما موجودين في الطبيعة، قيمة نسبية وحسب. وأن تأملاتنا، من جهة أخرى، هي وحدها التي أدخلت على الطبيعة صلابتها المزعومة وتخطيطيتها الوحيدة»(١٧).

إن نسبية الحدود بين الأشكال الأساسية للمادة وحركتها (وفي اطار كل من أشكال الحركة هذه) تعود أ- إلى وجود **أشكال انتقالية فيما بينها**؛ ب- إلى وجود **روابط داخلية عميقة بين**

---

(١٧) المصدر السابق، ص ١٤.

الأشكال الأساسية للحركة؛ جـ - إلى قدرتها على الانتقال أحدها إلى الآخر.

أ - فمن الأشكال الانتقالية بين الأجسام السماوية والأرضية يورد انجلس مثال الكويكبات (asteroids) والشهب، وكاشكال انتقالية بين الأجسام الأرضية والجزيئات - مثال التشكلات ما فوق الجزيئية، بما فيها الخلية، وهكذا. وهذه التشكلات الوسيطة تثبت، من جهة، أنه ليس ثمة حدود مطلقة بين الظواهر السماوية والارضية، ولا بين العالمين الأكبر (macro) والأصغر (micro). ولكن وجود الاشكال الانتقالية لا يعني، من جهة ثانية، نفي الاختلافات النوعية بين أشكال المادة. «فإن هذه الحلقات الوسيطة تبرهن فقط على عدم وجود قفزات في الطبيعة، **وذلك بالتحديد** لأن الطبيعة مؤلفة كلياً من القفزات»[١٨]. ويلفت انجلس انتباه العلماء إلى أهمية دراسة العمليات الطبيعية، التي تلتقي عندها أشكال مختلفة من الحركة، وينوه بأهمية العلوم التي تدرسها، كما هو الحال في المجالات المشتركة بين الفيزياء والكيمياء مثلاً. هنا بالدات، كما يتنبأ انجلس، «**يجب توقع أعظم النتائج**»[١٩]. وقد تحققت نبوءة انجلس كاملة. فيكفي الرجوع إلى تطور الكيمياء الفيزيائية والفيزياء الكيميائية، أو إلى البيوفيزياء والبيوكيمياء، اللذين يعود إليهما اليوم فصل المقال في تحديد ماهية الحياة.

ب - ويرى انجلس أن أشكال الحركة الأساسية مترابطة، بحيث أن الأشكال العليا منها لا توجد إلا على أساس الأشكال الدنيا. ففي الجسم الواحد تتشابك، كقاعدة عامة، أشكال مختلفة من الحركة، منها ما هو رئيسي، جوهري، ومنها ما هو ثانوي، عرضي. وتمثل النقلة (الانتقال في المكان) جانباً ضرورياً من أية حركة. «فكلما كانت الحركة أرفع شكلاً تغدو هذه النقلة أقل أهمية. إنها لا تستنفد، بأية حال، طبيعة الحركة المعنية، ولكنها لا تنفصل عن هذه الحركة»[٢٠]. لقد حاول أنصار النزعة الميكانيكية، ولا يزالون، ارجاع اشكال الحركة العليا إلى النقلة الميكانيكية. وبهذا الصدد يبين انجلس أن الفهم الميكانيكي للحركة لا ينفصل عن فهم مماثل للمادة. فالنزعة الميكانيكية، كما يؤكد انجلس، تقود حتماً إلى الاعتقاد «بأن المادة كلها تتألف من دقائق متماثلة، متناهية في الصغر، وأن كافة الاختلافات الكيفية بين العناصر الكيميائية المكوّنة للمادة تعود إلى الاختلافات الكمية، إلى الاختلافات في عدد هذه الدقائق وتوضعها عند تآلفها في ذرات»[٢١].

---

(١٨) المصدر السابق، ص ٥٨٦.

(١٩) المصدر السابق، ص ٦٠٧.

(٢٠) المصدر السابق، ص ٣٩٢.

(٢١) المصدر السابق، ص ٥٦٨.

جـ ـ وفي مجال البرهان على الموضوعة المادية الديالكتيكية في الانتقال الطبيعي لأشكال الحركة أحدها إلى الآخر يكشف انجلس عن المدلول الحقيقي لقانون حفظ الطاقة وتحولها.

ففي « ديالكتيك الطبيعة » يعالج انجلس مفهوم « الطاقة »، الذي دخل إلى العالم بعدما اكتشف فعلياً قانون حفظها (مصونيتها). وقد جرت العادة آنذاك على تعريف الطاقة بأنها مقياس الحركة. ولكن « كمية الحركة » (أو الدفع impulse، ويساوي جداء الكتلة والسرعة) التي سبق أن أدخلها ديكارت كانت تشكل أيضاً، إلى جانب الطاقة، مقياساً للحركة. ويدرس انجلس الخلاف، الذي يتمتع بأهمية بالنسبة لتاريخ العلم والذي نشب بين أنصار ديكارت وأنصار ليبنيتز حول هذين المقياسين، ويخلص إلى القول بأن المقياس الديكارتي يصلح للحالات التي تحفظ فيها الحركة الميكانيكية، أي لا تتحول إلى أشكال أخرى من الحركة. ولكن عندما تتحول هذه الحركة إلى طاقة كامنة (potential)، أو إلى أي من أشكال الحركة الأخرى (إلى حرارة أو كهرباء ...) « فإن كمية هذا الشكل الجديد من الحركة تتناسب مع جداء الكتلة المتحركة أصلاً ومربع السرعة »[22]. وعلى هذا النحو يبين انجلس أهمية مفهوم الطاقة كمقياس للحركات التي يرافقها تحول من شكل للحركة إلى آخر. وفي ضوء هذا، وخلافاً لعلماء الطبيعة الذين أكدوا على بقاء الحركة الكمي، يفهم انجلس قانون حفظ الطاقة على أنه حفظ لمقياس الحركة هذا أثناء التحولات الكيفية لأشكال الحركة أحدها إلى الآخر. « ولقد سبق لديكارت أن قال بثبات الحركة الكمي وصاغه تقريباً بنفس العبارات التي يصاغ بها الآن... أما تحول أشكال الحركة فلم يكتشف إلاّ في عام ١٨٤٢. هذا هو الشيء الجديد حقاً، وليس قانون الثبات الكمي »[23].

المصونية الكيفية للمادة والحركة

أرسى اكتشاف قانون حفظ الطاقة وتحولها أساس التطور اللاحق للترموديناميك والفيزياء الاحصائية.

ففي الستينات من القرن الماضي صاغ العالم الفيزيائي الألماني كلاوزيوس القانون الثاني لعلم الترموديناميك ـ قانون تزايد الانتروبيا في العمليات غير القابلة للعكس. وينص هذا القانون، في صياغته المبسطة، على أن الأشكال غير الحرارية من الطاقة يمكن أن تتحول إلى حرارة، أي إلى طاقة الحركة العشوائية للدقائق الصغيرة، وذلك « برغبة أكبر » من « رغبة » الحرارة في التحول إلى حركة ميكانيكية أو إلى تيار كهربائي، إلخ. ومن المعروف، على سبيل المثال، أنه يتعذر، مهما

(٢٢) المصدر السابق، ص ٤١٨.
(٢٣) المصدر السابق، ص ٥٩٥.

أدخلنا من تحسينات، تحويل كل الوقود، المحروق في المحرك، إلى حرارة ميكانيكية أو إلى تيار كهربائي. وطالما أن الطاقة الحرارية تنتقل من الاجسام الأكثر سخونة إلى الأجسام الأقل سخونة فإن تطور العالم الفيزيائي انما يجري في اتجاه محدد تماما: ان حصة الحرارة في ميزان الطاقة العامة تتزايد باستمرار، وتتبدد الطاقة الحرارة شيئاً فشيئاً في الفضاء الكوني. وبعد انقضاء مدة معينة من الزمن سيؤدي تزايد الانتروبيا - على حد زعم كلاوزيوس - إلى ابتراد كافة النجوم، إلى « الموت الحراري للكون ». صحيح أن قانون حفظ الطاقة يبقى قائماً، ولكن التبدد المنتظم للحرارة في الكون اللانهائي سيجعل وجود الأشكال العليا من المادة، وفي مقدمتها الحياة، أمراً متعذراً.

وقد كشف انجلس، في نقده لكلاوزيوس، عن العيب الرئيسي لهذه المحاكمات: إن مبدأ، صحيحاً بالنسبة لجملة معينة (system)، يُعمّم ليشمل الكون اللانهائي بأسره. وبعدها يشير انجلس إلى أن التصور الميتافيزيقي عن نهاية الكون سيقود بالضرورة إلى افتراض بداية للحركة، مما يفتح الباب واسعاً أمام المثالية. وفي ذلك يقول انجلس: « إن الساعة الكونية يجب أن تُربط أولاً، ثم تسير، لتبلغ أخيراً حالة التوازن. والمعجزة، وحدها، هي التي تمكنها من الخروج من حالة التوازن هذه، ومن العودة إلى الدوران ثانية. إن القدرة المصروفة على ربط الساعة قد تلاشت، كيفياً على الأقل، ولا يمكن استعادتها من جديد إلاّ بدافع خارجي. وهذا يعني أن الدافع الخارجي كان ضرورياً منذ البداية أيضاً، ولذا فإن كمية الحركة أو الطاقة الموجودة في الكون لم تكن واحدة دوماً. إذن فالطاقة يجب أن تكون مخلوقة، يعني أنها قابلة للخلق، أي إنها قابلة للفناء. فيا له من سخف »[٢٤]. وهكذا يبين انجلس التناقض الداخلي بين فرضية كلاوزيوس عن « الموت الحراري » للكون وبين قانون حفظ الطاقة وتحولها. وهو يعبر عن ايمانه الراسخ بأن العلم سيجد، عاجلاً أم آجلاً، البراهين المباشرة على بطلان هذه الفرضية، فيصبح معروفاً كيف أنه من المادة والطاقة اللتين تبددهما النجوم تتشكل مجدداً مصادر هائلة للطاقة، كالنجوم مثلاً. وقد تحققت نبوءة انجلس هذه. ففي الوقت الحاضر أصبحت عملية تشكل النجوم في تراكمات الغاز والغبار ما بين النجوم موضعاً لدراسة العلماء المباشرة، أما ارتفاع الحرارة داخل النجم المتشكل فيفسَّر بأن تزايد ضغط الجاذبية يمكن أن يؤدي إلى تفاعلات نووية، هي مصدر لطاقة النجم.

ولم يكتف انجلس بنقد نظرية « الموت الحراري » للكون، بل ويجيب على المسألة الفلسفية التي تطرحها هذه النظرية. وهنا يطور انجلس المادية الديالكتيكية على نحو خلاّق، فيصوغ موضوعة المصونية الكيفية للمادة والحركة. ففي الدورة السرمدية لحركة الطبيعة يغدو كل شكل لوجود

---

(٢٤) المصدر السابق، ص ٦٠٠.

المادة شيئاً عابراً، ففيها «لا شيء خالداً إلاّ المادة المتحركة أبداً، المتغيرة أبداً، وكذلك قوانين حركتها وتغيرها... واننا على ثقة من أن المادة تبقى، في كافة استحالاتها، هي هي، فلا يمكن أن تفقد أبداً أياً من صفاتها، ولذا فإنها، وبنفس الضرورة الصارمة، إذا أهلكت في يوم ما أبدع زهراتها على الأرض ـ الروح المفكرة، فسوف يكون عليها أن تخلقها من جديد، في مكان آخر وفي وقت آخر»[٢٥]. وقد أغنت موضوعة انجلس هذه المبدأ الماركسي في وحدة العالم المادية. كما أن اللوحة الفلسفية للعالم ككل واحد، وهي اللوحة التي يرسمها انجلس في «مقدمته» لـ «ديالكتيك الطبيعة»، لا تزال تحتفظ بقيمتها في الوقت الحاضر، بالرغم من أن بعض تفاصيلها قد شاخت. ولكن انجلس نفسه سبق أن ألحّ على ضرورة تغيير هذه اللوحة باستمرار، وعلى أنه مع كل اكتشاف جديد كبير في العلوم الطبيعية ينبغي على المادية أن تتخذ شكلاً جديداً.

تطور الطبيعة الديالكتيكي

والفكرة الثانية الهامة في «الرد على دوهرينغ» و «ديالكتيك الطبيعة» هي **فكرة تطور الطبيعة التاريخي**.

فإلى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر غدت النظرة الميتافيزيقية إلى الطبيعة كمملكة لأشياء جامدة ولعمليات تتكرر بصورة سرمدية نظرة شائخة، رغم أنها كانت لا تزال تتمتع بمواقع متينة في أذهان العلماء. فبظهور كتاب داروين «أصل الأنواع» (١٨٥٩) بدأت فكرة التطور، التي كانت تشق طريقها طوال القرن المنصرم، تتغلغل بسرعة إلى أذهان العلماء، وراح الفلاسفة وعلماء الاجتماع البرجوازيون يتسلحون بها. ولكن مبدأ التطور كما عرضه هؤلاء جاء ناقصاً ومبسطاً، حتى ومشوهاً أحياناً. فأسباب تطور الطبيعة التاريخي ومصدر هذا التطور بقيت، عند اللاهوتيين والفلاسفة المثاليين والمتعاطفين معهم من علماء الطبيعة، قابعة في الظل، أو فسرت بالاستناد إلى «الدفعة الالهية الأولى».

وقد قام انجلس، انطلاقاً من معطيات العلوم الطبيعية كلها، برسم لوحة عامة لتطور الطبيعة التاريخي من زاوية المادية الديالكتيكية. فمن التجمعات السديمية الأولى تشكلت الاعداد اللامتناهية من النجوم التي تؤلف مجرتنا. وأثناء تشكل بعض هذه النجوم، وبينها الشمس، أمكن ـ كما سبق للابلاس أن أوضح في حينه ـ ظهور الكواكب. وفي البدء «سيطرت الحرارة» على هذه الكواكب، ولكنها بمرور الزمن بردت شيئاً فشيئاً، مما خلق الظروف الملائمة لظهور تراكيب كيميائية أكثر تعقيداً، قامت في صلب الحياة. وهنا يلاحظ أنجلس «أننا لا نعرف، حتى الوقت

(٢٥) المصدر السابق، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

الحاضر، فيمَ تقوم هذه الشروط التمهيدية، وليس هذا بالمستغرب لأننا لم نكتشف بعد الصيغة الكيميائية للبروتين» [٢٦]

ولكن هذا البروتين الأولي، الذي سيلعب دور حامل الحياة، لم يكن ذا بنية خلوية بعد. فالخلية لم تظهر إلاّ في مرحلة متأخرة، ومعها ظهر «أساس تشكل العالم العضوي كله» [٢٧]. ومن الكائنات البسيطة الوحيدة الخلية نشأت، من جهة، مختلف أنواع النبات، وتطورت، من جهة ثانية، أنواع الحيوان، ومن ثم «الشكل الذي بلغت فيه الجملة العصبية تطورها الأكمل ـ الفقريات؛ وأخيراً، من بين هذه الفقريات، ظهر الكائن الذي توصلت فيه الطبيعة إلى وعي ذاتها ـ الانسان» [٢٨].

وقد أتاح تطور العلم بعد عام ١٨٧٦ (عام كتابة هذه السطور) امكانية تدقيق وتنقيح الكثير من تفاصيل هذه اللوحة التي يرسمها انجلس لتطور الطبيعة التاريخي في المنظومة الشمسية وعلى الأرض. ولكن هذه اللوحة، في خطوطها العامة العريضة كلها (وفي الكثير من تفصيلاتها أيضاً) لا تزال تحتفظ بقيمتها إلى يومنا هذا.

كذلك بحث انجلس مفصلاً في الفرضيات والنظريات المتعلقة ببعض مراحل تطور الطبيعة التاريخي. وقد لفتت انتباهه، بوجه خاص، المناظرات الفلسفية الدائرة حول مسألة ظهور الحياة، الذي كان في عصر أنجلس (ويبقى كذلك حتى الوقت الحاضر) أقل مراحل تطور الطبيعة دراسة.

ففي ذلك الحين ثابر المثاليون واللاهوتيون، انطلاقاً من أن مسائل علمية عديدة لا تزال غير محلولة ومن المبالغة في مدى تمايز الكائنات الحية عن غير الحية، على التأكيد بأن الكائنات الحية مخلوقة كلها للاله، الذي نفخ «قوة الحياة» في المادة العاطلة، الخاملة. أما أنصار النظرية الميكانيكية فحاولوا تقديم البرهان التجريبي على أن الكائنات الحية يمكن، وفي أية لحظة، أن «تولد تلقائياً» من المادة الجامدة. وقد سخر انجلس من أولئك الدارسين، الذين يتصورون أنه بالامكان، «عن طريق كمية قليلة من المياه الآسنة، ارغام الطبيعة على أن تقوم، خلال أربع وعشرين ساعة، بما اقتضاها لاحداثه آلاف السنين» [٢٩].

وجاءت تجارب باستور، التي دحضت التصور الميكانيكي المبسط عن امكانية تولد الأحياء الذاتي، فاستخدمت سلاحاً من قبل الفلاسفة المثاليين في صراعهم ضد فكرة التولد «الكيميائي»

(٢٦) المصدر السابق، ص ٢٦٥.
(٢٧) المصدر السابق، ص ٣٥٧.
(٢٨) المصدر السابق.
(٢٩) المصدر السابق، ص ٦١٢.

للحياة. ومن جهة ثانية، دفعت حجج باستور ضد نظرية « التولد الذاتي » عدداً من العلماء البارزين، مثل ليبيغ وهلمهولتز، باتجاه الفكرة القائلة بأن الحياة قد « أدخلت » على كوكبنا من الفضاء الكوني. وقد أشار انجلس إلى أن هذه الفرضية تتعارض مع المعطيات العلمية المتوفرة، لأن الشروط الملائمة لتشكل البروتين معدومة في الفضاء الكوني « حيث لا هواء ولا غذاء، وحيث تستمر حرارة، لا يمكن قطعاً لأي بروتين فيها أن يعيش أو أن يحافظ على نفسه »[٣٠].

وكان انجلس يعقد الأمل الرئيسي في حل هذه المسألة العلمية الجذرية، ذات القيمة الفلسفية البالغة الأهمية، على الكيمياء التي حصلت عام ١٨٢٨، بواسطة اتحادات غير عضوية، على أول جسم عضوي ـ البولة (Urea). وفي ذلك يقول: « إن باستطاعة الكيمياء الآن تحضير أي جسم عضوي تعرف تركيبه معرفة دقيقة. وحالما يصبح تركيب الأجسام البروتينية معروفاً ستتمكن الكيمياء من الشروع بتحضير البروتين الحي. ولكن أن يطلب منها أن تنجز، بين عشية وضحاها، ما لم تنجح الطبيعة ذاتها في عمله إلاّ بعد ملايين السنين، وفي ظروف جد ملائمة في بعض الأجرام الكونية، معناه المطالبة بمعجزة »[٣١].

إن النجاحات الرائعة التي أصابتها الكيمياء حتى الوقت الحاضر في مجال دراسة تركيب الاحماض البروتينية والنيوكلينية قد طرحت أمام العلماء مهمة تحضير البروتين بوصفها إحدى أهم المسائل المنتصبة أمام العلم في النصف الثاني من القرن العشرين. وقد بدأت عملية الحصول كيميائياً على البروتينات البسيطة. وإذا كانت نجاحات الكيمياء تسير باتجاه الكشف عن كنه أصل الحياة « من الأسفل »، إذا صح التعبير، فإن نجاحات البيولوجيا، التي تتعمق في استجلاء أبسط أشكال الحياة، تضيّق « من الأعلى » المسافة الفاصلة بين الحي وغير الحي، وهي مسافة لم يتم اجتيازها تجريبياً بعد. وقد كان انجلس يتتبع باهتمام انجازات البيولوجيا في مجال دراسة الخلية وبنيتها. وانتقد بحزم العالم البيولوجي الالماني فيرتشو، الذي زعم أن لا حياة خارج الخلية. وهنا أكد انجلس، انطلاقاً من المقدمات الفلسفية العامة، أن حامل الحياة الأولي لا يمكن أن يكون ذا بنية خلوية وأن من الحماقة « ارجاع، ولو خلية واحدة، إلى المادة الجامدة مباشرة، بدلاً من ارجاعها إلى البروتين الحي، عديم البنية الخلوية »[٣٢]. وقد جاء اكتشاف ايفانوفسكي للفيروسات في العقد الأخير من القرن الماضي، وتطور البيولوجيا العاصف في القرن الحالي، برهاناً قاطعاً على صواب رأي انجلس في هذه القضية. كما ويدرس العلم في الوقت الحاضر فيروسات واشكالاً حية أخرى، عديمة البنية الخلوية.

---

(٣٠) المصدر السابق، ص ٦١٥.

(٣١) المصدر السابق، ص ٥١٣.

(٣٢) المصدر السابق، ص ٦١٢.

وأكد انجلس في دراسته لتطور الطبيعة التاريخي على سيطرة قوانين الديالكتيكية الأساسية فيها. وفي هذا المجال عني خاصة بقانون الديالكتيك المركزي ـ قانون وحدة وصراع الأضداد، ودحض النظريات التي يقول فيها العلماء بقوة خارجية غيبية، هي علة تطور الطبيعة: «الدفعة الأولى» المشهورة، التي فسّر بها نيوتن حركة الكواكب حول الشمس في مدارات معينة؛ و «الكوارث» في نظرية كوفييه، المدعوة لتفسير التطور في عالم الحيوان، وغيرها. وقد بيَّن انجلس ليس فقط تهافت النظريات السالفة هذه، بل وبطلان آراء دوهرينغ الملحد، الذي يبدأ «نسق الطبيعة» عنده بـ «حالة العالم الأولى المساوية لنفسها»، أي بحالة السكون، الذي لا يمكن الخروج منه إلاّ بقوة خارجة عن الطبيعة، بتدخل الهي[٣٣].

إن «صراع» الأضداد، المترابطة فيما بينها والمتحولة احدها إلى الآخر، يشكل، عند انجلس، القوة المحركة للتطور. وهو يحلل الأشكال النوعية الخاصة لفعلها في مختلف العمليات الطبيعية. فيشير، على سبيل المثال، إلى التدافع والتجاذب (الطرد والجذب) كصيغة لفعل قانون وحدة وصراع الأضداد في الطبيعة غير العضوية، وينتقد نظرية نيوتن الميتافيزيقية التي تصور التجاذب مسيطراً وحده في الطبيعة. «فإن الجذب والدفع، تماماً كالموجب والسالب، لا ينفصلان. ومن هنا يمكن، انطلاقاً من الديالكتيك ذاته، التنبؤ بأن النظرية الصحيحة عن المادة يجب أن تولي للدفع نفس الأهمية التي توليها للجذب»[٣٤].

ولكن انجلس، وبرغم اشادته بنظرية داروين ودفاعه عنها ضد حملات داروين وغيره من خصوم الداروينية، لا ينسى أن يشير إلى العيوب الجوهرية لهذه النظرية، وفي مقدمتها ـ عدم الكشف بشكل وافٍ عن «الآلية الداخلية» للتطور العضوي. أما انجلس فينظر إلى التطور في الطبيعة على أنه نتيجة لصراع الأضداد، وينوه بخصوصية تجلي فعل هذا القانون الكلي في العالم العضوي: «من الخلية البسيطة وحتى اعقد النباتات، من جهة، والانسان، من جهة أخرى، تتم كل خطوة إلى الأمام عبر الصراع الدائم بين الوراثة والتلاؤم»[٣٥]. كما كان داروين نفسه ميالاً للمبالغة في دور فيض السكان، بينما يذهب انجلس إلى أن تطور الأحياء يجري حتى في حال انعدام فيض السكان، وذلك بفضل التغيرات التي تطرأ على ظروف حياة هذه الأحياء، ويؤكد أن الصراع بين الضدين المذكورين أعلاه يمكن «أن يكفل سير عملية التطور كلها، دونما حاجة إلى الاصطفاء أو المالتوسية»[٣٦].

(٣٣) انظر: المصدر السابق، ص ٥٢.

(٣٤) المصدر السابق، ص ٥٥٨ ـ ٥٥٩.

(٣٥) المصدر السابق، ص ٥٢٦.

(٣٦) المصدر السابق، ص ٦٢١.

القفزة من عالم الحيوان إلى المجتمع الانساني

ومن أهم اسهامات انجلس في بناء صرح النظرية الديالكتيكية عن تطور الطبيعة يأتي بحثه للقفزة الكبيرة في تطور الطبيعة على كوكبنا ـ الانتقال من القرد إلى الانسان.

كان قد سبق لداروين في « أصل الانسان » (١٨٧١) اثبات أن الانسان جاء من عالم الحيوان، ودرس بعض العوامل الهامة في تشكل الانسان. وقد نوّه هنا بدور العمل في التكوّن البشري، ولكنه لم يقدّره حق التقدير. أما أنجلس، الذي انطلق من الرؤية المادية الماركسية، الشاملة ليس فقط للطبيعة بل وللمجتمع أيضاً، فقد برهن، وخصوصاً في مقالته « دور العمل في تحوّل القرد إلى انسان » (١٨٧٦)، على أهمية العمل في تشكل الانسان ونمو وعيه. وبهذا الصدد يشير إلى أنه نتيجة للتغيرات التي طرأت على ظروف حياة أسلاف البشر تحررت أيديهم، وبذلك « تمت **الخطوة الحاسمة في الانتقال من القرد إلى الانسان** »[٣٧]. وبفضل تحرر اليد من أداء دورها القديم في عملية السير تحولت إلى أداة عمل، وذلك في حين تشكل، هي نفسها، نتاج للعمل، لأنها تطورت وبلغت درجة عالية من الكمال بتطور الخبرات العملية. وبمساعدة اليدين بدأ هؤلاء الأسلاف يستخدمون الأشياء على نطاق أوسع فأوسع بهدف التأثير على الطبيعة، ومن ثم اخذوا يحوّرون مسبقاً هذه الأشياء، أي شرعوا بانتاج أدوات العمل.

وأدى تطور العمل إلى توسيع أفق الانسان الذي راح يكتشف خواص جديدة فجديدة في مواد الطبيعة، وساهم في توثيق الروابط بين أفراد المجتمع. « فقد بلغ الناس، الذين كانوا في طور التكون، درجة ظهرت لديهم عندها الحاجة في **أن يقولوا شيئاً ما** أحدهم للآخر. وخلقت هذه الحاجة عضوها، فتحولت حنجرة القرد غير المتطورة تحولاً بطيئاً، ولكن مطرداً، وذلك عبر التنغيم (Modulation) من أجل التآلف مع تنغيم أكثر تطوراً، وتعلمت أعضاء الفم تدريجياً النطق بلفظ بعد الآخر »[٣٨]. وعليه فمن خلال العمل الاجتماعي ظهر النطق، الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالوعي. « العمل أولاً، وبعده ومعه ـ النطق والمحادثة، كانا الحافزين الأساسيين اللذين أثرا في تحول دماغ القرد تدريجياً إلى دماغ الانسان »[٣٩].

وهكذا يرى انجلس أن ظهور الانسان جاء نتيجة تحرر اليد والتطور التدريجي للنشاط العملي لأسلافنا القدامى. فنشاط البشر يختلف جذرياً عن سلوك الحيوانات: « الحيوان لا يذهب أبعد من

---

(٣٧) المصدر السابق، ص ٤٨٦.

(٣٨) المصدر السابق، ص ٤٨٩.

(٣٩) المصدر السابق، ص ٤٩٠.

استخدام الطبيعة الخارجية، فيحدث تغيرات فيها لمجرد وجوده، أما الانسان فانه بما يحدثه فيها من تغيرات يسخرها لأغراضه، يسيطر عليها »[٤٠]. وقد كان لهذا النمط الجديد من النشاط الدور الحاسم في التكون البيولوجي للجنس البشري. ومن ثم، بعد ظهور المجتمع البشري، صار تطور العمل، صار الانتاج، يحدد التاريخ البشري.

وعليه، فقد قام انجلس في مؤلفات الحقبة المدروسة بالبرهان على فكرة تطور الطبيعة التاريخي، وباثبات أن هذا التطور يخضع للقانونيات الديالكتيكية العامة، ودرس القفزة النوعية من العالم الحيواني إلى المجتمع البشري؛ وفي هذه النقاط كلها طوّر الفلسفة الماركسية تطويراً هاماً.

تطبيق المادية الديالكتيكية على الرياضيات وتاريخ العلوم الطبيعية

وفي هذه السنوات نفسها اشتغل ماركس وانجلس بدراسة المسائل الفلسفية لعلم الرياضيات. وكان انجلس يرى أن ميزة الرياضيات كعلم تقوم في أنها لا تعكس شكلاً نوعياً محدداً من أشكال حركة المادة، بل تعكس « الأشكال المكانية والعلاقات الكمية للعالم الواقعي »[٤١].

وفي هذا المجال تتمتع أعمال ماركس وانجلس بقيمة بالغة الأهمية من أجل استجلاء الجوهر الفلسفي للرياضيات العالية. فقد كان التطور العاصف لعلوم الطبيعة، الذي بدأ منذ أواخر القرن الخامس عشر، يطرح ضرورة وضع طرق رياضية جديدة. وجاء ديكارت فأدخل المقدار المتحول إلى الرياضيات. وبعده وضع نيوتن وليبنيتز حساب التفاضل والتكامل، الذي غالباً ما دعي، ولا يزال، بـ « الرياضيات العالية ». ومع المتحول والتابع (الدّالة Function) وحساب اللامتناهيات في الصغر راح الديالكتيك يتسرب عفوياً إلى الرياضيات.

وعلى النقيض من مزاعم المثاليين، حتى والماديين من اضراب دوهرينغ، يبين ماركس وانجلس أن ميدان الرياضيات هذا لا يُعنى « بالانشاءات الطليقة المحضة للروح الانسانية »، وإنما يعكس عمليات واقعية. ففي مقالة « حول أصول اللامتناهي الرياضي في العالم الواقعي » كتب انجلس يقول: « يتمتع الجزيء حيال الكتلة الموافقة له بنفس الصفات التي يتمتع بها التفاضل الرياضي حيال متحولاته، ولكن مع فارق وحيد، هو أن ما يبدو لنا في حالة التفاضل، في التجريد الرياضي، مبهماً ومتعذر الوضوح، يغدو هنا جليا بذاته، وشيئاً مفروغاً منه، إذ جاز التعبير »[٤٢].

(٤٠) المصدر السابق، ص ٤٩٥.
(٤١) المصدر السابق، ص ٣٧.
(٤٢) المصدر السابق، ص ٥٨٣.

وكشف ماركس وانجلس عن الديالكتيك الداخلي لعمليات التفاضل والتكامل. ومن ذلك أن ماركس قد أثبت في مخطوطاته الرياضية أن ماهية التفاضل والتكامل بعده تكمن في أنها تمثل نفياً ديالكتيكياً مزدوجاً، يختلف عن مجرد الانتقال من تابع إلى آخر (إلى المشتق) وبالعكس، وذلك بأنه يمكّن من حل المسألة المطروحة. «فإن كل الصعوبة في فهم العمليات التفاضلية (وفي فهم أي نفي للنفي عموماً) تقوم بالضبط في استجلاء **بماذا** تمتاز عن كونها مجرد اجراء بسيط، وكيف تقود بذلك إلى نتائج حقيقية»[٤٣].

وبيّن ماركس وانجلس، أخيراً، وجود قانونية عامة للغاية، تحتكم تطور المعرفة العلمية قانونية اكتشفها ماركس، أول الأمر، اثناء دراسته لتاريخ الاقتصاد السياسي: «ان التطور التاريخي للعلوم كلها لا يؤدي إلى منطلقاتها الحقيقية إلاّ من خلال العديد من الطرق المتقاطعة والملتوية. فالعلم يمتاز عن المهندسين المعماريين الآخرين بأنه لا يرسم قصوراً في الهواء، فحسب، بل ويشيّد طوابق سكنية مفردة قبل أن يضع تحتها الأساس اللازم»[٤٤].

وبالفعل فإن صرح التحليل الرياضي عند نيوتن وليبنيتز كان لا يزال بدون أساس نظري. ولم تكن ثمة دقة في البراهين، فلم يبرهن لماذا يجب في بعض الحالات أخذ اللامتناهيات في الصغر بعين الاعتبار ولماذا يمكن اهمالها في حالات أخرى. وقد عكف علماء الرياضيات البارزون في القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر على العمل لاثبات صحة الحساب التفاضلي، ولكن هذا العمل لم يكن قد أنجز حتى أيام ماركس، ولذا تكتسب مخطوطاته الرياضية، من هذه الناحية، قيمة بالغة الأهمية. فقط في أواخر القرن التاسع عشر، وبفضل نجاحات نظرية المجموعات، أمكن ارساء الأساس تحت «الطوابق السكنية» لحساب اللامتناهيات في الصغر.

وجدير بالذكر أن قانونية تطور العلم المذكور تصح على تاريخ الهندسة أيضاً. فقد انقضى أكثر من ألفي سنة بعد اقليدس قبل أن تلقى المسلمات الهندسية، التي يقوم عليها بنيان الهندسة كلها، التأسيس المنطقي والفيزيائي، وذلك في أعمال مبدعي الهندسات غير الاقليدية ـ لوباتشيفسكي وغاوس وغيرهما، ومن ثم في النظرية النسبية.

العلوم الطبيعية والمجتمع

بفضل اكتشاف الفهم المادي للتاريخ أمكن لمؤسسي الماركسية، وللمرة الأولى، صياغة رؤية

---

(٤٣) «تحت لواء الماركسية»، العدد الأول، ١٩٣٣ (موسكو)، ص ١٥.

(٤٤) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ١٣، ص ٤٣.

صحيحة لمكانة العلوم الطبيعية بين أشكال الوعي الاجتماعي الأخرى، ولارتباطها بالأساس المادي لحياة البشر. فقد أثبت ماركس وانجلس أن تطور الممارسة الاجتماعية (ولا سيما انتاج الخيرات المادية) يشكل القوة المحركة الأساسية للعلوم الطبيعية. وبهذا الصدد كتب ماركس إلى ف. بورغيوس يقول: « إذا كان التكنيك، كما تؤكدون، يتوقف على حالة العلم إلى حد كبير، فإن العلم يتوقف، وبقدر أكبر، على حالة التكنيك واحتياجاته. فإن ظهور حاجة تكنيكية لدى المجتمع تدفع بالعلم إلى الأمام أكثر مما تدفعه عشر جامعات »[٤٥].

وفي « رأس المال » لماركس و « ديالكتيك الطبيعة » لانجلس يمكن ايجاد أمثلة كثيرة لتطبيق هذه الموضوعة الهامة على تاريخ تطور مختلف ميادين العلوم الطبيعية. ومن ذلك تفسير ماركس لنشأة علم الفلك في مصر القديمة بضرورة حساب فيضانات النيل، وتنويه انجلس بأن ظهور الهيدروستاتيكا (علم توازن السوائل وضغطها) جاء نتيجة الحاجة إلى ضبط السيول الجبلية بايطاليا في القرنين السادس عشر والسابع عشر...

ولكن علوم الطبيعة، التي جاءت لتلبية احتياجات الانتاج المادي، تمارس على التكنيك وعلى تطور الانتاج تأثيراً متزايداً باستمرار. فقد أشار ماركس في الأعمال التحضيرية لـ « رأس المال »، العائدة إلى عامي ١٨٥٧ و ١٨٥٨، إلى « أن الطبيعة لا تبني آلات ولا قطارات ولا سكك حديدية وتلغرافات كهربائية ومكنات زراعية.. فهذه كلها نتاج للنشاط البشري. إنها مادة طبيعية تحولت إلى أدوات لبسط سيطرة الارادة الانسانية على الطبيعة أو لتنفيذ هذه الارادة. وهذه كلها أدوات للدماغ البشري، صنعتها اليد البشرية، وتجسيدات لقوة المعرفة. فإن درجة تطور الرأسمال الأساسي[٤٦] تشكل المؤشر على مدى تحول المعارف الاجتماعية عامة - أي تحول العلم - إلى قوة انتاجية مباشرة »[٤٧].

إن القيمة الكاملة لموضوعة ماركس هذه حول تحول العلوم الطبيعية إلى قوة انتاجية لم تلق حقها من التقدير إلاّ في العقود الأخيرة، وذلك بعد الثورة العلمية التكنيكية في أواسط القرن العشرين.

---

(٤٥) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلّد ٣٩، ص ١٧٤.

(٤٦) ينقسم الرأسمال الانتاجي إلى رأسمال ثابت (قيمة وسائل الانتاج العاملة) وإلى رأسمال متحول (قيمة قوة العمل)، كما ينقسم، من ناحية أخرى، إلى رأسمال أساسي (بنايات المصانع والآلات والتجهيزات...) ورأسمال دوّار (المواد الأولية والمواد المساعدة... بالاضافة إلى قسم الرأسمال الذين يتحول إلى قوة عمل) (المعرب).

(٤٧) مجلة « بولشفيك »، العددان ١١ - ١٢، ١٩٣٩ (موسكو)، ص ٦٣.

وكان ماركس وانجلس، في دراستهما لارتباط العلوم الطبيعية بالميادين العلمية الأخرى وبمختلف أشكال الايديولوجيا، يعنيان بالكشف عن علاقة هذه العلوم بالفلسفة عامة، وبالمادية الديالكتيكية خاصة. فمن جهة، كما يؤكد انجلس، « فإن فهم الطبيعة الديالكتيكي، والمادي في نفس الوقت، يتطلب الالمام بالرياضيات وعلوم الطبيعة »[٤٨]. ومن جهة أخرى، « يبقى العلماء الطبيعيون، مهما اتخذوا من وضعيات، تحت سلطان الفلسفة. والمسألة تنحصر فيما إذا كانوا يرغبون في أن يكونوا تحت سيطرة احدى الموضات الفلسفية السيئة، أو تحت سيطرة شكل من التفكير النظري، يعتمد على المعرفة بتاريخ الفكر ومنجزاته »[٤٩]. كذلك تصبح المادية الديالكتيكية **ضرورة مطلقة للعلوم الطبيعية**، حيث انتقلت هذه العلوم من دراسة **أشياء** الطبيعة إلى دراسة **عملياتها**.

ولكن في ظروف ذلك العصر لم يكن لاتحاد الفلسفة العلمية والعلوم الطبيعية أن يتحقق، لأن علماء النصف الثاني من القرن الماضي كانوا (باستثناء حالات نادرة للغاية) بعيدين تماماً عن الايديولوجية البروليتارية.

٣ ـ تطوير المادية التاريخية

قدم انجلس في « أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة » (١٨٨٤) تحليلاً علمياً عميقاً للمشاعية البدائية. وقد أتاح هذا التحليل استجلاء أصل الكثير من علاقات المجتمع الطبقي الاجتماعية. وقد أشار انجلس إلى أن مورغان قد أعطى في مؤلفه « المجتمع القديم » (١٨٧٧) المفتاح لفهم تاريخ البشرية البدائي. ولكن مؤلف انجلس المذكور لم يكن مجرد عرض للنتائج المترتبة على اكتشاف مورغان، بل جاء خطوة متقدمة على طريق معالجة القضايا الأساسية للفهم المادي التاريخي. وبهذا الصدد كتب انجلس يقول: « لقد كان من الحماقة الاكتفاء بعرض آراء مورغان عرضاً « موضوعياً »، بدلاً من فهمه فهماً نقدياً، ومن استخدام النتائج المستخلصة حديثاً لعرضها في ضوء معتقداتنا »[٥٠].

وقد أرسى انجلس اكتشاف مورغان على أساس علمي، مادي متسق، ونقاه من الشوائب المثالية التي خالطته. وهنا يبين انجلس أن النظام المشاعي البدائي لم يكن يعرف الملكية الخاصة ولا

---

(٤٨) ماركس وانجلس. المؤلفات. المجلد ٢٠، ص ١٠ ـ ١١.

(٤٩) المصدر السابق، ص ٥٢٥.

(٥٠) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٣٦، ص ١٢٣.

الاضطهاد الطبقي والاستغلال، فالعلاقات الانتاجية كانت تقوم آنداك على الاستخدام الجماعي لوسائل الانتاج. وكانت هذه العلاقات الانتاجية تتفق مع مستوى تطور القوى المنتجة في ذلك الحين. وانطلاقاً من تحليل تطور أسلوب الانتاج يفسر انجلس نشوء ونمو العلاقات الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية الأساسية ـ أشكال الزواج والعائلة والملكية والدولة.

ويبين انجلس أن العلاقات الاقتصادية هي الأساس الواقعي الذي قامت عليه العائلة، وان انماط العائلة تتغير بتغيرها. فقد ارتبط ظهور مختلف اشكال علاقات الزواج (من الزواج الجماعي وحتى الزواج الاحادي) بتطور مراحل معينة من الانتاج الاجتماعي. وكان ظهور اسلوب الانتاج العبودي وراء الانتقال إلى الأسرة الاحادية.

إن معطيات العلوم المعاصرة ـ التاريخ والاثنوغرافيا والآثار وغيرها ـ قد وسّعت إلى حد كبير معارفنا وتصوراتنا عن المشاعية البدائية، وطرحت عدداً من الفرضيات الجديدة المثمرة. ولكن هذه الفرضيات كلها تدعم موضوعات انجلس الأساسية حول العلاقات الاجتماعية في التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية البدائية، باستثناء مسألة الأدوار التي مرت بها هذه التشكيلة. فهذه المسألة تبقى بحاجة إلى مزيد من التنقيح والتدقيق.

وفي ضوء تحليل اسلوب الانتاج في النظام المشاعي البدائي يبين انجلس كيف أنه مع تقسيم العمل والتبادل تظهر الملكية الخاصة ويتفسخ هذا النظام وتنشأ الفوارق الاقتصادية بين الأسر. وقد نسفت هذه التغيرات الاقتصادية صرح المشاعة الشيوعية القديمة، وأودت بنمط الحياة السابقة كله. ومع انقسام المجتمع إلى فئات متباينة في وضعها الاقتصادي تظهر العبودية. ولكن العبودية لم تكن ممكنة بدون تزايد انتاجية العمل التي جعلت استخدام عمل الارقاء شيئاً مجدياً، وهو العمل الذي سيغدو اساس تطور الانتاج في المجتمع. «فمن أول تقسيم اجتماعي كبير للعمل نشأ أول انشطار كبير للمجتمع إلى طبقتين ـ إلى أسياد وعبيد، إلى استغلاليين ومستغلين»[٥١]. تلك هي قانونية تطور المشاعية البدائية وتحولها إلى التشكيلة العبودية، التي ظهرت فيها التناقضات الطبقية والصراعات الطبقية، وقامت الدولة كأداة لسيطرة طبقة ملاك العبيد. وقد أنزلت ابحاث انجلس ضربة قاسية بعلم الاجتماع والتاريخ البرجوازيين، حيث دحضت مزاعم العلماء البرجوازيين حول أزلية الملكية الخاصة والطبقات وشكل الأسرة المعاصر.

وفي هذه الفترة نفسها أغنى مؤسسا الماركسية مذهبهما في التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية بموضوعات حول المرحلة العليا القادمة من تطور المجتمع البشري، حول المرحلة الشيوعية. وبهذا

(٥١) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢١، ص ١٦١.

الصدد يكتسب اهمية خاصة مؤلف ماركس « نقد برنامج غوته » (١٨٧٥) ومؤلف انجلس « الرد على دوهرينغ ».

يطرح ماركس في « نقد برنامج غوته » الموضوعة القائلة بحتمية قيام مرحلة انتقالية بين الرأسمالية والشيوعية. فهو يبين أن التحويل الثوري لآخر التشكيلات التناحرية إلى التشكيلة الجديدة، الشيوعية، يستدعي وجود مثل هذه المرحلة. « فبين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي تقوم مرحلة التحول الثوري من الأول إلى الثاني. وهذه المرحلة توافقها مرحلة سياسية انتقالية، لا يمكن للدولة أثناءها أن تكون سوى الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا »[٥٢]. وفي تحليله لقانونيات تطور التشكيلة الشيوعية يشير ماركس، وللمرة الأولى، إلى طورين تمر بهما: الاشتراكية والشيوعية. ويقوم التفريق بين هاتين المرحلتين إلى الفرق في مستوى تطور القوى المنتجة، وما ينجم عنه من اختلاف في شكل التوزيع. ففي المجتمع الاشتراكي يتم توزيع المنتجات حسب العمل، أما في المجتمع الشيوعي فسوف يعمل كل فرد حسب طاقته، ويتلقى من المجتمع حسب حاجته. وفي هذه المرحلة العليا لا يغدو العمل مجرد وسيلة للحياة، بل يصبح أول المتطلبات الحيوية.

كذلك يشير انجلس إلى السمات الأساسية للمرحلة الشيوعية. فسوف يكون المجتمع الشيوعي خلواً من الطبقات، وستزول فيه فوضى الانتاج ويصفى التعارض بين المدينة والريف، وبين العمل الجسدي والفكري. فقط بدءاً من هذه المرحلة يكون بوسع الانسان تسيير حياته في المجتمع تسييراً واعياً، يرتكز إلى معرفة القوانين الموضوعية.

وفي « الرد على دوهرينغ » و « أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة » يقدم انجلس تحليلاً عميقاً لمسألة ظهور الدولة، ويطرح قضية مصيرها مستقبلاً، ويرفض قول المنظرين البرجوازيين بـ « لاطبقية » الدولة. فهو يذهب إلى أن الدولة قد نشأت بفعل الضرورة التاريخية، وذلك منذ لحظة انشطار المجتمع إلى طبقات. ومن هنا تأتي الدولة نتاجاً لظهور الطبقات والصراع بينها. ويصوغ انجلس موضوعته هذه في ضوء دراسته لتاريخ ظهور دولة أثينا والدولة الرومانية القديمة والدولة الجرمانية القديمة. وهو يبين أن الدولة ليست قوة مفروضة على المجتمع من الخارج، مثلما أنها ليست تجسيداً للمثال الأخلاقي أو للعقل. فإنها نتيجة مباشرة للتطور الاقتصادي والتاريخي. وقد حلّت المؤسسات الحكومية الأولى محل التنظيم الذاتي في المجتمع المشاعي البدائي. وشيئاً فشيئاً تحولت أجهزة تسيير المجتمع البدائي إلى أجهزة لاضطهاد الشعب. فالدولة جهاز أوجدته الطبقة المسيطرة بهدف استخدامه أداة لاضطهاد الجماهير الكادحة واستغلالها. فالدولة اليونانية والرومانية

(٥٢) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ١٩، ص ٢٧.

القديمة كانت، بصورة رئيسية، دولة ملاك العبيد، وكانت الدولة الاقطاعية أداة بيد ملاك الأراضي، أما الدولة البرجوازية، «الدولة الحديثة، أيا كان شكلها، فهي، في جوهرها، آلة رأسمالية، دولة الرأسماليين»(٥٣).

ومن تعميم خبرة كومونة باريس ينطلق ماركس وانجلس لتطوير مذهبهما حول الدولة البرجوازية ودكتاتورية البروليتاريا. ففي مقدمة الطبعة الجديدة من «البيان الشيوعي» (١٨٧٢) يشيران إلى أن البرنامج الذي طرحاه فيه «قد شاخ في بعض الأمكنة»، ذلك أن كومونة باريس قد أثبتت عملياً أن البروليتاريا لا يمكن أن تكتفي بمجرد الاستيلاء على آلة الدولة البرجوازية الجاهزة، بل ينبغي كسر هذه الآلة وتحطيمها، وأنه ينبغي على البروليتاريا أن تقيم في مجرى الثورة الاشتراكية دولتها الجديدة، البروليتارية، وذلك على نمط كومونة باريس.

ويتطرق انجلس إلى المهمات الأساسية الملقاة على عاتق دكتاتورية البروليتاريا في رسالته إلى الاشتراكي الالماني فان باتين عام ١٨٨٣، فيقول ان على البروليتاريا أن تقوم، اعتماداً على سلطة الدولة، بقمع مقاومة طبقة الرأسماليين وباجراء التغيرات الاقتصادية التي بدونها يمكن للثورة أن تبوء بالفشل(٥٤).

وبيّن انجلس تهافت مطلب الفوضويين في «الالغاء الفوري» للدولة. فالعنف والدولة لا يمكن أن يزولا إلا بعد زوال الطبقات وتصفية سيطرة احداها على الأخرى. وطرح انجلس موضوعة اضمحلال الدولة في المجتمع الاشتراكي، وذلك، كما يقصد، بعد انتصار الثورة الاشتراكية على النطاق العالمي، أو ـ على الأقل ـ في أغلب البلدان.

القاعدة والبيان الفوقي

إذا كان مؤسسا الماركسية، وهما يناضلان ضد الفهم المثالي للتاريخ، قد وجها اهتمامها الرئيسي، في المرحلة السابقة، لمعالجة مسألة ارتباط السياسة والايديولوجية بأسلوب الانتاج، فإن انجلس صار يرى، في التسعينات، ضرورة تسليط الضوء على البنيان الفوقي للمجتمع. وقد سبق لانجلس منذ «الرد على دوهرينغ» أن أكد، في معرض القول بتبعية البنيان الفوقي السياسي والايديولوجي للقاعدة التحتية، على الطابع النشيط، الفعال، لهذا البنيان الفوقي. وفي التسعينات ترتب عليه التصدي لبعض أدعياء الماركسية الذين حاولوا تصوير الفهم المادي للتاريخ على شكل

---

(٥٣) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢٠، ص ٢٩٠.

(٥٤) انظر: ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٣٦، ص ٩.

نظرية لا تعترف إلاّ بتبعية كافة الظواهر الاجتماعية للعامل الاقتصادي، وتنفي امكانية التأثير الفعال للسياسة ولباقي أشكال الايديولوجية على سير العملية التاريخية، وانبرى لتبيان تهافت نظريهم «المادية الاقتصادية» العامية والمبتذلة. وتذهب هذه النظرية إلى أن القاعدة الاقتصادية تحدد سائر العلاقات الاجتماعية، وأن السياسة أو الايديولوجية ليست سوى نتاج سلبي لتطور الاقتصاد. كما يرى أنصارها أن الجبرية الاقتصادية تهيمن على مسيرة التاريخ، فليس بوسع أي من الطبقات أو الأحزاب أن تمارس تأثيراً ملموساً على مجرى الأحداث. ولكن «المادية الاقتصادية» اضطرت، في سعيها لاثبات هذا التطور الجبري، إلى الاستنجاد بالوعي المجرد، بالعقل الانساني عامة، فصورته علة نهائية لهذا التطور، وبذلك انحدرت إلى مواقع المثالية، وأصبحت، في حقيقة الأمر، لوناً منها.

وقد دحض انجلس في رسائله إلى يوسف بلوخ وكونراد شميدت (١٨٩٠) هذه الرؤية الكاريكاتورية للماركسية، وأعطى الصياغة الكلاسيكية للفهم المادي للتاريخ. فالماركسية، كما يبين، لا تمت بصلة إلى «المادية الاقتصادية» المبتذلة. كما وتصدى انجلس لمحاولات الخصوم البرجوازيين تصوير الماركسية عقيدة جامدة، ولمحاولات «أصدقاء» الماركسية الكاذبين من معسكر الاشتراكية الديمقراطية تحويل الماركسية إلى عقيدة كهذه. وهنا يبرهن انجلس على الدور النشيط للبنيان الفوقي، ويؤكد على تأثيره العكسي على قاعدته الاقتصادية، وينوه بالاستقلالية النسبية لتطور مختلف أشكال البنيان الفوقي - السياسية والايديولوجية... فإن الدور المحدِّد والحاسم، الذي تلعبه القاعدة الاقتصادية، لا يستبعد، بل ويتطلّب، التأثير النشيط للبنيان الفوقي. «فالوضع الاقتصادي هو القاعدة والأساس، ولكن مجرى الصراع التاريخي يتأثر أيضاً بمختلف جوانب البنيان الفوقي، التي تحدد في كثير من الأحيان شكله بصورة رئيسية: بالصيغ السياسية للصراع الطبقي ونتائجه - النظام الحكومي الذي تقيمه الطبقة الظافرة بعد كسب المعركة، إلخ، والصيغ الحقوقية، حتى وانعكاس كافة هذه المعارك الواقعية في أذهان الناس المشاركين فيها، والنظريات السياسية والحقوقية والفلسفية، والآراء الدينية وتطورها اللاحق إلى نسق من العقائد»[55].

وفي معرض الحديث عن التأثير العكسي الذي تمارسه الدولة على الاقتصاد يشير ماركس إلى ألوان ثلاثة منه: فالدولة يمكن أن تساعد على التطور الاقتصادي فتعجل في سيره؛ وقد تفعل بالاتجاه المضاد، فيأتي عندئذ عصر ينهار فيه النظام الذي تقوم عليه هذه الدولة؛ وأخيراً، يمكن للدولة أن تساعد على التطور الاقتصادي في بعض الاتجاهات، وتعيقه في اتجاهات أخرى. ولكن

---

(٥٥) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٣٧، ص ٣٩٤ - ٣٩٥.

في هذه الحالات كلها تلعب الدولة دوراً فعالاً. وليس ثمة شك في تأثير السياسة على الاقتصاد. وهنا يتساءل انجلس: إذا كان الماركسيون ينكرون تأثير « الانعكاسات السياسية وغيرها من انعكاسات الحركة الاقتصادية على هذه الحركة نفسها » فلماذا نناضل من أجل الدكتاتورية السياسية للبروليتاريا » « فالعنف (أي السلطة الحكومية) هو قوة اقتصادية أيضاً ! »[٥٦].

ويرى انجلس أن الاستقلالية النسبية لتطور الايديولوجيا قانونية متميزة. وتتجلى هذه الاستقلالية، أولاً، في التوارث التاريخي للأفكار؛ وثانياً ـ في تأخر الفكر عن الوجود أو تقدمه عليه في بعض الأحيان؛ وأخيراً ـ في التأثير الفعال للايديولوجيا على القاعدة. ولكن المضمون الأساسي للايديولوجيا يتحدد بتطور العلاقات الاقتصادية الاجتماعية، فلا ينبع من مجرد الصلة المنطقية بين الأفكار. وتمثل موضوعات انجلس هذه كلها تطويراً للمادية التاريخية، ونقداً علمياً عميقاً لـ « المادية الاقتصادية » التي ابتذلت المادية التاريخية وشوهتها.

وهكذا يمكن ايجاز الاتجاهات الأساسية لابداع مؤسسي الماركسية في الحقبة المدروسة بما يلي: ١ ـ العرض المنظم والتأسيس الشامل للمادية الديالكتيكية والتاريخية في « الرد على دوهرينغ » و « أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة » و « لودفيغ فويرباخ » و « ديالكتيك الطبيعة » وغيرها؛ ٢ ـ المعالجة اللاحقة لقضايا الديالكتيك المادي، وتطبيقه على مسائل الاقتصاد السياسي والتاريخ والعلوم الطبيعية وسياسة الطبقة العاملة وتكتيكها؛ ٣ ـ معالجة الأسس المنهجية لعلم تاريخ الفلسفة؛ ٤ ـ تطوير وتدقيق أهم قضايا المادية التاريخية (تحليل قانونيات المجتمع البدائي، ونظرية نشوء الطبقات والدولة، ومسألة تأثير البنيان الفوقي على القاعدة الاقتصادية...)؛ ٥ ـ التعميم الفلسفي للاكتشافات الجديدة في العلوم الطبيعية ومعالجة المسائل المنهجية العامة فيها.

---

(٥٦) المصدر السابق، ص ٤٢٠.

الفصل الخامس عشر

انتشار الفلسفة الماركسية في البلدان الأوروبية أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين

بعد هزيمة كومونة باريس شهدت الحركة العمالية فترة جزر نسبي في تطورها. وانتشرت التحريفية داخل الاحزاب الماركسية، وغدا النضال ضدها احدى المهام الجليلة الملقاة على عاتق الماركسيين.

وقد قدمت الحركة العمالية والاشتراكية في تلك الحقبة مفكرين بارزين، عملوا على نشر الماركسية وافكارها الفلسفية: جوزيف ديتزغن وفرانس مهرينغ في ألمانيا، وبول لافارغ في فرنسا، وأنطونيو لابريولا في أيطاليا، وديمتري بلاغويف في بلغاريا، وآخرين غيرهم. ولم يكن هؤلاء مجرد مروجين لأفكار مؤسسي الماركسية، وإنما طوّروا الفلسفة الماركسية في بعض جوانبها أيضاً.

جوزيف ديتزغن

كان جوزيف ديتزغن (١٨٢٨ - ١٨٨٨) «واحداً من أبرز الكتاب الفلاسفة في الحركة الاشتراكية الديمقراطية الألمانية»[1]. كان يشتغل عاملاً في دباغة الجلود. لم يقدّر له اكمال الدراسة الثانوية. ولكنه انصرف إلى التثقيف الذاتي، فتعرف باكراً على فلسفة فويرباخ، ودرس الاقتصاد السياسي والاشتراكية الطوباوية الفرنسية.

وبعد ثورة ١٨٤٨ تحوّل ديتزغن إلى مناضل ثوري. وقد اضطر، بعد الردة الرجعية التي أعقبت الثورة، على مغادرة وطنه إلى الخارج. وبدأ عام ١٨٦٧ بمراسلة ماركس، وأصبح منذ ذلك الحين ماركسياً متحمساً. وبتأثير من الماركسية كتب مؤلفاته: «ماهية عمل الدماغ البشري»

(١) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٣، ص ١١٧.

و « رحلات اشتراكي في ميدان نظرية المعرفة » و « إنجازات الفلسفة »، التي طرح فيها عدداً من الافكار المادية الديالكتيكية العميقة.

وقد نوّه أنجلس بأن ديتزغن اكتشف الديالكتيك المادي بصورة مستقلة عن ماركس، حتى وعن هيغل. وقدّر لينين مؤلفاته عالي التقدير، حيث أكد « أن لدى هذا العامل الفيلسوف، الذي اكتشف المادية الديالكتيكية على طريقته الخاصة، كثيراً من الأشياء العظيمة حقاً »[٢]. ولكن لينين أشار، في الوقت ذاته، إلى أن عرض ديتزغن للمادية الديالكتيكية لم يكن موفقاً أحياناً، فقد تخللته أخطاء وتراجعات، استخدمها اعداء الماركسية، ولاسيا الماخيون..

تقوم مأثرة ديتزغن الرئيسية في معالجته لعدد من مسائل النظرية المادية الدالكتيكية في المعرفة، مما كان له بالغ الاهمية في ذلك الحين نظراً لانتشار النزعة الوضعية في أوساط علماء الطبيعة. ففي كلمة « حول حدود معرفة الطبيعة » (١٨٧٢) أنكر الفيزيولوجي المشهور دوبوا ريمون امكانية استجلاء ماهية المادة والوعي، وزعم أن العلم عاجز عن حل هذا اللغز. وقد واجه ديتزغن هذه اللاأدرية ليس فقط بالمادية، بل بالمادية في صورتها المعاصرة ـ بالمادية الديالكتيكية.

يذهب ديتزغن إلى أن المنهج الديالكتيكي، الذي يعبر عن القانونيات الموضوعية للمجتمع والطبيعة، هو المنهج العلمي الصحيح. فالديالكتيك هو « الشمس المركزية التي ينبعث منها النور فيضيء لا الاقتصاد فحسب، بل ومجمل تطور الثقافة، وسوف يضيء، في نهاية الأمر، العلم كله، حتى « أسسه الأخيرة » »[٣].

ينطلق ديتزغن من العالم المادي: « هذه الطبيعة الكونية، الواحدية (monistic)، هي، في آن واحد، عابرة وسرمدية، محدودة ولا نهائية، جزئية وكلية، موجودة في كل شيء وكل شيء موجود فيها »[٤]. والانسان، بعقله وأحاسيسه، جزء من العالم المادي، الذي هو في حركة وتغير مستمرين. وليس العقل البشري شيئاً خارقاً، متعالياً، وإنما يشبه القوى الطبيعية، ولكنه يتمتع بخصائص مميزة له وحده. والتفكير عملية فيزيولوجية. ففي رسالة له إلى ماركس كتب ديتزغن يقول: « إن التفكير **حقيقة مادية حسّية**. وإذا كان من المتعذر لمسه فان بالامكان الاحساس به »[٥]. والوعي مشتق من المادة، فهو نتاجها المثالي (ideal)، وشكل من وجودها وحركتها.

---

(٢) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٨، ص ٢٦١.

(٣) ديتزغن. مختارات فلسفية، موسكو، ١٩٤١، ص ٢٩٥.

(٤) المصدر السابق، ص ١٦١.

(٥) ديتزغن. رسالة إلى ماركس. ـ في مجلة « قضايا الفلسفة »، العدد ٣، ١٩٥٨، ص ١٤١.

ودحص ديتزغن الحل المبتذل الذي يقدمه الماديون العاميون (vulgar)، حين يرجعون الفكر إلى المادة المحسوسة.

ولكن ديتزغن لم يستطع أحياناً تجنب الانزلاق إلى مواقع المادية العامية. فمن ذلك قوله: «حتى التصور غير الحسي يكون حسياً أيضاً، مادياً، واقعياً»[٦]. وقد نوّه لينين بخطأ هذه الموضوعة: «أما أنّ الفكر والمادة «واقعيان» كلاهما، أي موجودان، فهذا صحيح. ولكن القول بأن الفكر مادي معناه القيام بخطوة ضالة، خطوة نحو الخلط بين المادية والمثالية»[٧].

ودافع ديتزغن عن نظرية الانعكاس المادية، وأعطى حلاً ديالكتيكياً لعدد من قضاياها. وفي هذا المجال فنّد قول كانط بتعذر معرفة «الشيء في ذاته»، فنوّه بأن المظاهر لا تختلف من حيث المبدأ عن «الشيء في ذاته»، فهي صور له. وأكد ديتزغن على موضوعية المعارف البشرية، واستند في ذلك إلى التجربة، إلى الممارسة الاجتماعية، بوصفها أساس النشاط المعرفي كله، والحكم الأخير في الجدل الدائر حول امكانية معرفة العالم.

وطرح ديتزغن مسألة ضرورة دراسة عملية المعرفة ذاتها. وهنا أخذ على الماديين الفرنسيين كونهم لم يشتغلوا ببحث «ملكة التفكير البشرية».

وكان ديتزغن يرى أن نظرية المعرفة هي أهم أجزاء الفلسفة المادية. وفي دراسة النشاط المعرفي يجب أن يساهم ليس فقط العالم الطبيعي، بل والفيلسوف أيضاً، فهو صاحب القول الفصل في هذا الميدان. والفكر، كصفة للدماغ، «هو موضوع علم مستقل، يمكن تسميته بالمنطق، أو نظرية المعرفة، أو الديالكتيك»[٨].

ومن مآثر ديتزغن تأتي معالجته لمشكلة الحقيقة. فهو يرى أن ادراك الحقيقة الموضوعية يجري بصورة ديالكتيكية. فمداركنا صور عن الاشياء المادية، لا يمكن أن تكون، في يوم من الأيام، صوراً دقيقة عن الطبيعة. فكما أن البورتريه لا يمكن أن تنقل كافة جوانب الأصل وسماته، كذلك فان تصوراتنا تعكس ظواهر الطبيعة في وعينا عكساً تقريبياً، غير مطلق. وادراك الانسان للعالم المادي هو استجلاء للحقيقة. ولكن الطبيعة لانهائية، «لا ينضب عطاؤها». ولذا فان العقل، إذ يدرك الطبيعة وأشياءها، انما يدركها على نحو نسبي، أي تقريبي، غير كامل، غير مطلق. بيد أن

(٦) نقلاً عن كتاب لينين «المادية ومذهب نقد التجربة». - لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٨، ص ٢٥٧.

(٧) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٨، ص ٢٥٧

(٨) ديتزغن. مختارات فلسفية، ص ٣٢١.

هذه الحقائق النسبية تمثل « لوحة حقيقية وصادقة »، وإن كانت لا تحيط بالعالم احاطة تامة.

وقد أشار لينين في « المادية ومذهب نقد التجربة » إلى صحة طرح ديتزغن لمسألة الحقيقة الموضوعية وللعلاقة بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية. ولكنه نوّه، في الوقت ذاته، بأن ديتزغن لم يكن دقيقاً بما فيه الكفاية. ففي « رحلات اشتراكي في ميدان نظرية المعرفة » يقول ديتزغن بأن الانسان مفطور على معرفة الحقيقة المطلقة. بيد أن ديتزغن بقي اجمالاً، في مبحث المعرفة ومسألة معيار الحقيقة، على الطريق الذي رسمه ماركس وانجلس. وكان يرى أن أحد الفروق الاساسية، التي تميز الفلسفة المادية عن المثالية، يقوم في أن الأولى تطرح الممارسة (praxis) معياراً للحقيقة، بينما تؤكد الثانية على الفكر المحض معياراً لها.

كذلك طرح ديتزغن مسألة المنطق الديالكتيكي. فقد بحث في أعماله، وخاصة « رسائل في المنطق »، مشكلة المنطق الجديد، المنطق الديالكتيكي، وتطرق إلى اختلافه المبدئي عن المنطق الصوري. فالمنطق الصوري، كما يراه ديتزغن، منطق مجرد، يتجاهل حركة الظواهر وتطورها، ويضع حدوداً صارمة بين الظواهر، ولا يأخذ بالاعتبار الفوارق والأضداد التي تشكل لب ظواهر الطبيعة، ويعزل الصورة (الشكل) عن المضمون، ويبالغ في التأكيد على استقلالية دور العقل. ولذا فان المنطق الديالكتيكي هو المنطق الحي الوحيد. « فالفن الديالكتيكي، أو المنطق، الذي يعلمنا أن الكل الكوني ماهية واحدة، هو **علم مطلق عن التطور** »[9]. وكان ديتزغن يدرك أن على المنطق الجديد ألاّ يكتفي بعكس ما يجري في العالم من تغير وتطور، بل ويتوجب عليه أيضاً تفسير التناقض القائم في صلب هذا العالم. فالمنطق الديالكتيكي يختلف عن المنطق الصوري بأنه يعتبر التناقض أمراً مشروعياً وواقعياً، لأنه متأصل في الأشياء ذاتها. وقدّر ديتزغن عالي التقدير المنطق الديالكتيكي الهيغلي، ونوه، في الوقت ذاته، بالعيب الرئيسي لهذا المنطق، فأشار إلى ارتباط مقولات الفكر بالديالكتيك الموضوعي. وقد حاول الماخيون، استناداً إلى بعض الاخطاء الجزئية وعدم الدقة في صياغة ديتزغن لافكاره (كقوله بقدرتنا المعرفية على التجزئة الديالكتيكية للطبيعة)، أن ينسبوا اليه النزعة الذاتية في حل مسألة المنطق الديالكتيكي. ولكن هذا تخرص سخيف. فإن ديتزغن يعلن بكل جلاء « إن علم المنطق يجب ألاّ يُعنى إلاّ بالعالم الواقعي، الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بنا وبأفكارنا »[10].

وحمل ديتزغن لواء المادية في خضم الصراع مع المثاليين - « خدم اللاهوت من حملة الشهادات ». وكان يرى في المثالية دفاعاً مراوغاً عن الدين، وايديولوجيةً للطبقات المسيطرة.

---

(٩) ديتزغن. إنجازات الفلسفة ورسائل في المنطق، سان بطرسبرغ، ١٩٠٦، ص ١٥٨.

(١٠) المصدر السابق، ص ١١٨.

وقد أشاد لينين بصحة وحذاقة الوصف الذي ينعت به ديتزغن الفلسفة المثالية. وكان ديتزغن عنيفاً خاصة في هجومه على «حزب الوسط»، «حزب الاخساء» الذين يتسترون برياء على مواقفهم الطبقية الفعلية.

بول لافارغ

كان بول لافارغ (١٨٤٢ - ١٩١١) ثورياً بارزاً وأحد قادة الحركة العمالية الفرنسية والعالمية، ارتبط لسنوات عديدة بصداقة حميمة مع ماركس وأنجلس. وكان داعية موهوباً للفكر الماركسي ومناضلاً صلباً من أجل المادية الديالكتيكية وخصماً عنيداً للرؤية المثالية. وقد كان لينين يرى فيه «واحداً من أذكى دعاة الماركسية وأعمقهم»[11].

وقد جمع لافارغ بين العمل التنظيري والثوري الكبير وبين النشاط الأدبي والنظري الواسع. ألف عدداً من الاعمال الماركسية في ميادين الفلسفة واللغة والنقد الادبي والاثنوغرافيا. واتسمت مؤلفاته الفلسفية («الحتمية الاقتصادية عند كارل ماركس» و «دين الرأسمال» وغيرها) بحزبيتها الكفاحية وبطرحها العميق للمسائل النظرية.

لفت لافارغ الانتباه إلى التغيرات الجوهرية التي حدثت في البلدان الرأسمالية أواخر القرن التاسع عشر. ففي «التروستات الاميركية ودورها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي» يدرس عملية تشكل الاحتكارات الرأسمالية، التي يرى فيها «مرحلة خاصة من التطور الرأسمالي». وقد أتاح له هذا الطرح امكانية التقصي العميق لقضايا الفهم المادي للتاريخ.

وأولى لافارغ عناية كبيرة لنقد الكانطية الجديدة، التي أفلحت منذ أواخر القرن التاسع عشر في اجتذاب الأنصار من بين أوساط أبرز ممثلي الجناح اليميني في الحزب الاشتراكي، وبينهم جوريس، الذي كان يرى في الكانطية الجديدة أساساً فلسفياً للحركة الاشتراكية. وقد دخل جوريس عام ١٨٩٥ في مناظرة مع لافارغ، عارض فيها الفهم المادي للتاريخ.

وقد كشف لافارغ، في نقده للكانطيين الجدد، عن الارتباط الوثيق لآرائهم النظرية بالانتهازية السياسية. وبهذا الصدد أشار إلى أن الكانطيين الجدد، الذين أنكروا الصراع الطبقي وطرحوا «الاشتراكية الاخلاقية» بديلاً له، يحاولون الاعتماد على فلسفة كانط في نبذ مادية ماركس وانجلس. وفي كتابه «الحتمية الاقتصادية عند كارل ماركس» ينتقد كانط وأنصاره الجدد، ويعرض نظرية المعرفة والمنهج الديالكتيكي عند ماركس، ويبسط مبادىء الفهم المادي للتاريخ.

(١١) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٠، ص ٣٨٧.

وكان لافارغ يرى في ديالكتيك ماركس منهجاً خلاّقاً وأداة فعالة في دراسة الوقائع الملموسة. والماركسية، كما يقول لافارغ، ليست مذهباً متحجراً، وانما هي نظرية تتطور وتغتني باستمرار.

وكان النضال ضد الكانطيين الجدد وراء اهتمام لافارغ بقضايا النظرية المادية في المعرفة. وقد كرس صفحات عديدة من أعماله لتحليل المفاهيم المجردة، وعرض، في ضوء أمثلة من تاريخ الفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الحديثة، الصراع الدائب الذي دارت رحاه بين المادية والمثالية حول مسألة الافكار المجردة، وانتقد بهذه المناسبة مثالية أفلاطون وديكارت ولييبنيتز وكانط وهغل.

يؤكد لافارغ أن مسألة أصل المفاهيم والافكار لا يمكن حلّها إلاّ في ضوء الفهم المادي للتاريخ الذي اكتشفه ماركس. «فإن مفاهيم التقدم والعدالة والحرية والوطن وغيرها، تماماً كمسلمات الرياضيات، لا توجد بذاتها ولا تقوم خارج التجربة. وهي لا تتقدم على التجربة، بل تأتي بعدها. وهي لا تصنع الاحداث التاريخية، بل تمثل نتاجاً للظواهر الاجتماعية التي تتطور فتولد هذه المفاهيم وتعدّلها وتلغيها. وهي لا تغدو قوة محركة إلاّ لكونها تنبع مباشرة من الوسط الاجتماعي»[١٢].

وفي بحثه «مشكلة المعرفة» يتطرق لافارغ إلى علاقة الحسي والمنطقي في النشاط المعرفي. وهو يذهب إلى أن الانسان يستخدم في نشاطه المعرفي ليس فقط الحواس، بل والعقل والممارسة التي تشتمل على استخدام الاجهزة العلمية. «فالكانطيون والكانطيون الجدد يقترفون خطأ جسيماً حين يقولون إننا لا ندرك صفات الاشياء، وليس بوسعنا أن ندركها، إلاّ بواسطة انطباعاتنا الحسية»[١٣]. فمن خلال الممارسة التاريخية الطويلة تتولد لدى الانسان مفاهيم الجوهر والعلة وغيرها من «المقولات القبْلية»، تماماً كسائر مقولات علوم الاخلاق والاجتماع والاقتصاد السياسي والطبيعة.

وينتقد لافارغ نزعة كانط اللاأدرية، ويفند حججه حول عجز العقل، ويؤكد أن قدرات الانسان المعرفية تتطور بتطور نشاطه العملي. كما ويتطرق لافارغ إلى الجانب الطبقي لمشكلة نظرية المعرفة، ليخلص إلى القول إن للبروليتاريا ايديولوجيتها التي تسلم بموضوعية المعرفة، أما البرجوازية المعاصرة فتحتاج إلى اللاأدرية من أجل تدعيم سلطتها. وقد أشار لينين في «المادية

---

(١٢) لافارغ. المؤلفات، المجلد ٣، موسكو ـ لينينغراد، ١٩٣١، ص ٩ ـ ١٠.

(١٣) لافارغ. مشكلة المعرفة. ـ ملحق بكاتب «الحتمية الاقتصادية عند كارل ماركس»، موسكو، ١٩٢٣ ص ٣١٨ ـ ٣١٩.

ومذهب نقد التجربة» إلى صحة موقف لافارغ في نقده لكانط.

لم تحظ كافة قضايا نظرية المعرفة بنفس القدر من العناية لدى لافارغ. ثم إن وجهة نظره حول بعض المسائل (كفهمه للعلاقة بين الحسي والمنطقي في المعرفة أو لمسألة الممارسة وتطبيق الديالكتيك في المعرفة) تحتاج إلى التدقيق، حتى وإلى التعديل أحياناً. أما مسألة المفهوم فيحلها لافارغ حلاً مبدعاً خلاقاً.

ومن الفهم الصحيح للديالكتيك على أنه المنهج العلمي الوحيد في معرفة كافة ظواهر الطبيعة والمجتمع ينطلق لافارغ لتوضيح المنهج الديالكتيكي مطبقاً على مختلف جوانب الحياة الاجتماعية بصورة أساسية.

ففي مقالة «الارتقاء والثورة» يدحض النزعة الارتقائية (Evolutionism) المبتذلة لدى كونت وسبنسر وآخرين: «ثمة كثيرون، بمن فيهم العلماء الوضعيون، أن هذين الشكلين من التطور ـ الارتقاء والثورة ـ متعارضان، لا يجتمعان، أما في الواقع فانها يكملان أحدهما الآخر»[١٤]. فالتغيرات الارتقائية تمهد السبيل للتغير الثوري. وهذا قانون عام لتطور الطبيعة والمجتمع على حد سواء.

وفي الأعمال المكرسة لقضايا المادية التاريخية يشير لافارغ إلى أن البشرية تتطور في ظروف الوسط الطبيعي كما في ظروف الوسط الاصطناعي الذي خلقته الحياة الاجتماعية. وهذا الأخير يشتمل على العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والايديولوجية. ويؤكد لافارغ أن أسلوب الانتاج هو القوة الحاسمة في تطور المجتمع. كذلك ينوه بتعذر تطبيق قوانين الطبيعة لفهم تاريخ البشرية، كما يفعل أنصار الداروينية الاجتماعية. «فإن الصراع من أجل البقاء، الذي ينادي به السادة الداروينيون، لا يمكن أن يفسر تطور المجتمع البشري، لأن الناس يعيشون في ظروف مغايرة لظروف حياة الحيوان والنبات»[١٥].

ويرى لافارغ في المادية التاريخية نظرية، تكشف قوانين نشوء الرأسمالية وهلاكها، فتبين للبروليتاريا طريقها، الطريق المؤدية إلى الاشتراكية. «فإن المادية الاقتصادية (أي الماركسية ـ المؤلفون) تدعو بروليتاريا البلدان المتحررة إلى الانتفاضة. وهي تذهب إلى أن البروليتاريا لا يمكن أن تتحرر إلاّ بتحطيم الشكل الاقتصادي للمجتمع الرأسمالي»[١٦].

(١٤) لافارغ. المؤلفات، المجلد ١، موسكو ـ لينينغراد، ١٩٢٥، ص ٢٧١.

(١٥) المصدر السابق، المجلد ٣، ص ٤٤٧.

(١٦) المصدر السابق، ص ٤٣٣.

ويولي لافارغ اهتماماً خاصاً لاثبات صحة النظرية الماركسية حول الصراع الطبقي والدولة. فهو يعارض بحزم موضوعة برنشتين ومالون وغيرهما من التحريفيين في تطور الرأسمالية التدريجي إلى الاشتراكية، وينتقد بهذا الصدد البرلمانية والديمقراطية البرجوازية، ويبرهن على أن الثورة البروليتارية مرحلة تاريخية حتمية في تطور المجتمع.

وروّج لافارغ للنظرية الماركسية في دكتاتورية البروليتاريا: «في اليوم، الذي تستولي فيه بروليتاريا اوروبا وامريكا على الحكم، سيكون عليها إقامة سلطة ثورية، تسيّر المجتمع بصورة دكتاتورية حتى زوال البرجوازية كطبقة، أي طالما لم تنته بعد عملية تأميم وسائل الانتاج (البنوك والسكك الحديدية والمناجم والمصانع...)»[١٧].

وفي معرض بسطه للفهم المادي للتاريخ يدرس لافارغ مشكلة الاخلاق والدين، ويبرهن على صحة الالحاد البروليتاري. وهنا يدحض المذاهب المثالية حول فطرية الافكار والمفاهيم الاخلاقية. فالتصورات الاخلاقية تتغير وتتطور تاريخياً. فمفهوما العدالة والظلم، مثلاً، ظهرا بظهور الملكية الخاصة وتغيرا بتغيرها. ومع تطور العلاقات الاقتصادية والاجتماعية يتبدل مضمون المثال (ideal) الأخلاقي. وأخلاق الطبقات السائدة في المجتمع التناحري تلبي متطلبات ومصالح هذه الطبقات التي تسعى جاهدة لفرضها على الطبقات المضطهدة.

ويبين لافارغ، في ضوء مواد اتنوغرافية وأدبية، كيف تطورت التصورات الدينية تبعاً للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية القائمة. وفي اهاجيه البارعة - «بيوس التاسع في الجنة» و «دين الرأسمال» وغيرها - يثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن اللاهوت يلعب في العصر الحاضر دور المدافع عن أسس المجتمع الرأسمالي. وهو ينعت الدين بأنه أداة روحية لاستعباد الجماهير الكادحة.

صحيح أن أعمال لافارغ لم تخل من بعض العيوب والاخطاء. ففي آرائه عن الدولة، مثلاً، يلاحظ تأثره بالسنديكالية الفوضوية، ولم يكن يقدر حق التقدير دور النضال البرلماني. ولكنه في القضايا الاساسية للصراع الطبقي والثورة بقي اجمالاً في المواقع الصحيحة.

فرانس مهرينغ

في اواخر الثمانينات أنضم فرانس مهرينغ (١٨٤٦ - ١٩١٩) إلى الحركة الاشتراكية الديمقراطية بعد أن كان من معسكر الديمقراطية البرجوازية. وقد كان واحداً من أبرز دعاة الماركسية ومفكريها. عمل لسنوات طويلة عضواً في هيئة تحرير المجلة النظرية التي تشرف عليها

(١٧) لافارغ. المؤلفات، المجلد ١، ص ٩٠.

الاشتراكية الديمقراطية الألمانية ـ « «Neue Zeit» ، واشتغل منذ عام ١٩٠١ رئيساً لتحرير الجريدة اليسارية «Leipziger Volksgeitung» . وكان من ألمع ممثلي الجناح اليساري في الحركة الاشتراكية الديمقراطية الألمانية ، قال عنه انجلس بأنه انسان لا يرغب فقط في أن يكون ماركسياً ، بل وبوسعه أن يكون كذلك. وقد رحب بثورة اكتوبر الاشتراكية العظمى، وكان أحد مؤسسي الحزب الشيوعي الألماني.

كان مهرينغ فيلسوفاً متعدد الاهتمامات. فقد كتب مقالات ممتعة في تاريخ الفلسفة وفي نقد الفلسفة البرجوازية والتحريفية ، ووضع عدداً من المؤلفات التي تعالج قضايا المادية التاريخية . وتجدر الاشارة إلى تطبيقه الخلاق للمادية التاريخية في دراسة تاريخ المانيا والقضايا العسكرية والادب والنقد الادبي خاصة. وهو يرى أن الفلسفة تمثل دوماً ايديولوجية طبقات معينة ، وأنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالصراع الطبقي الذي تخوضه هذه الطبقات. « فالفلسفة ظاهرة ايديولوجية ، مرافقة للصراع الطبقي ، واحدى الصيغ الايديولوجية التي يعي الناس صراعهم هذا فيها ويمارسونه من خلالها »[١٨].

ومن مآثر مهرينغ يأتي فضحه للمذاهب الفلسفية المثالية ، كمذاهب نيتشه وهارتمان وشوبنهاور والكانطيين الجدد . وكان أول من وجه ضربة قوية للخرافة التي تصور فلسفة نيتشه على أنها فلسفة تقدمية موجهة ضد الثقافة البرجوازية ، فأماط اللثام عن الجوهر الرجعي لهذه الفلسفة.

ولا يقل أهمية عن ذلك نقده لشوبنهاور وهارتمان. فقد فنّد ادعاءات شوبنهاور وهارتمان بأن فلسفتهما امتداد للفلسفة الكلاسيكية الألمانية. وقد برهن بصورة مقنعة على أن هذين الفيلسوفين الرجعيين يقفان ضد كل ما هو تقدمي في مذهب هيغل ، وينكران أثمن ما فيه ـ الديالكتيك . وقد عارض هذان الفيلسوفان الديالكتيك بمقولتيهما الميتافيزيقيتين « الثابت » و « العرضي » في التاريخ . وأمكن لمهرينغ النفاذ إلى جوهر آراء شوبنهاور وهارتمان ، الذي يتمثل في السعي الحثيث لاستخدام لاأدرية بعض العلماء الطبيعيين في الصراع ضد الفلسفة المادية . كما وحاول هارتمان ارساء « المثالية الفيزيائية » على أساس فلسفي ، ووقف خصماً لدوداً للداروينية في البيولوجيا . وانتقد مهرينغ المذهب الحيوي (Vitalism) عند شوبنهاور ، فتبين فيه انكاراً قاطعاً للعلم ، لمعرفة الطبيعة . وأشار مهرينغ إلى أن شوبنهاور وهارتمان ، بزعمهما أن « القوة الحيوية » هي منتهى ما تصل اليه معرفتنا عن الطبيعة ، انما يضعان حداً لتطور العلوم الطبيعية . وفي الصراع مع هارتمان وانصار المذهب الحيوي ينتصر مهرينغ للداروينية ، ويعتبرها نظرية الارتقاء المعاصرة ، التي تقدم فهماً صحيحاً لقانونيات تطور عالمي الحيوان والنبات.

(١٨) مهرينغ . دفاعاً عن الماركسية ، موسكو ـ لينينغراد ، ١٩٢٧ ، ص ١٥٥ .

ويحتل نقد مهرينغ للكانطيين الجدد مكان الصدارة في تفنيده للفلسفة البرجوازية. فقد فضح شعار «العودة إلى كانط»، وبيّن أنه ليس إلاّ دعوة رجعية لمحاربة الفلسفة الماركسية. «فإذا القينا نظرة أخرى على الكانطية الجديدة سيتضح لنا أنها لا تمثل، موضوعياً وجوهرياً، سوى محاولة لتخريب المادية التاريخية»[19].

ومن مآثر مهرينغ الأخرى كان وقوفه ضد التيار المعروف بـ «الانبعاث الهيغلي». وهنا يشير مهرينغ إلى أن موضة كانط بدأت بالانحسار، فراحت البرجوازية تبحث في الهيغلية الجديدة عن سلاح ايديولوجي جديد، تستخدمه في صراعها مع الماركسية. ويؤكد الفيلسوف أن الهيغلية الجديدة تسعى، في المقام الأول، لاحياء آراء هيغل الرجعية عن الدولة. ولكن محاولات الهيغليين الجدد لاعاقة التقدم لن تجدي نفعاً، فالمجتمع البرجوازي محكوم بالزوال.

وتجدر الملاحظة بأن مؤلفات مهرينغ لم تكن على نفس الدرجة من العمق والقيمة، وأنه وقع أحياناً في اخطاء جدية. ففي هجومه على الماخية اقتصر على نقد محاولات بعض أنصار ماخ في الاوساط الاشتراكية الديمقراطية (وخاصة ف. أدلر) تحريف المادية التاريخية. فلم يتبين وراء حججهم السفسطائية و «لاحزبيتهم» الموهومة في الفلسفة الصراع الذي يخوضونه ضد المادية الديالكتيكية. ولم يرَ ارتباط الماخية بـ «المثالية الفيزيائية» التي ظهرت بعد الأزمة في العلوم الطبيعية أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي. وهذه العيوب الجزئية وبعض مظاهر احادية الجانب والاخطاء التي وقع فيها اثناء نقده للفلسفة البرجوازية تعود إلى أنه لم يقف على قيمة الماركسية كفلسفة متميزة، ولم يدرك أن ماركس وانجلس قد أحدثا ثورة حقيقية في الفلسفة، وذلك بوضعهما للمادية الجديدة، للمادية الديالكتيكية. ثم إن مهرينغ لم يكن يرى في الديالكتيك سوى «منهج مادي تاريخي»، وليس علم القوانين العامة لتطور الموجودات كافة. كذلك كان يظن أن ماركس وانجلس من أنصار المادية الميكانيكية في ميدان علوم الطبيعة.

ومن الجوانب القوية في فلسفة مهرينغ كان دفاعه عن الفهم المادي للتاريخ وتطبيقه له في دراسة التاريخ والادب. وكان حازماً في عدائه للمثالية التاريخية وفي دفاعه عن كل موضوعة مادية في مجابهة علماء الاجتماع البرجوازيين زومبارت وبارت وتيونيس، والاقتصادي البرجوازي ل. برنتانو، وكان متسقاً في فضحه لتخرصات التحريفيين برنشتين وفولتمان، ليؤكد بحق على ارتباط الفهم المادي للتاريخ بالمهمات السياسية لنضال البروليتاريا. فالفهم المادي للتاريخ، عنده، سلاح فعال في تهيئة الجماهير وتربيتها الثورية.

---

(١٩) المصدر السابق، ص ١١٣.

وفي الاعمال المكرسة لقضايا الفهم المادي للتاريخ يضع مهرينغ نصب عينيه مهمة الكشف، بادىء ذي بدء، عن ارتباط الظواهر الاجتماعية والسياسية والايديولوجية بالقاعدة الاقتصادية. ولكن مهرينغ لم يقدر أحياناً حق التقدير الموضوعة الماركسية في التأثير العكسي للبنيان الفوقي على القاعدة، وفي الاستقلالية النسبية لتطور اشكال الايديولوجيا. وقد لفت انجلس انتباهه إلى هذه الناحية في إحدى رسائله إليه(٢٠).

وفي مسألة الثورة بقي مهرينغ أميناً للمبدأ الماركسي القائل بأن الظروف التاريخية الملموسة تحدد طابع التطور الاجتماعي المقبل وبأن هذا التطور يمكن أن يتم باستخدام العنف أو بدونه. ولكن مهرينغ لم يتطرق إلى دكتاتورية البروليتاريا إلاّ بعبارات عامة. ولم يطرح المسألة بصورة جدية إلاّ بعد انتصار الثورة الاشتراكية في روسيا. ففي مقالة «ماركس والبلاشفة» (١٩١٨) يتحدث عن دكتاتورية البروليتاريا كنظام انتقالي، تتركز فيه السلطة السياسية بأيدي العمال. ورفض مهرينغ نظرية كاوتسكي، التي تطابق بين دكتاتورية البروليتاريا وبين البرلمانية والديمقراطية البرجوازية.

وهكذا كان مهرينغ أحد المفكرين النابغين، الذين دافعوا باخلاص وحزم عن مذهب ماركس وانجلس في وجه الفلاسفة البرجوازيين والتحريفيين.

انطونيو لابريولا

كان انطونيو لابريولا (١٨٤٣ - ١٩٠٤) من الماركسيين الايطاليين البارزين. بدأ نشاطه في ظروف تنامي الحركة التحررية الوطنية في ايطاليا. وقد كان، أول الأمر، من أنصار الاتجاه الديمقراطي البرجوازي، ولكن اطلاعه على الفكر الاشتراكي والحركة الاشتراكية قاده في التسعينات إلى مواقع الماركسية.

عمل لابريولا محاضراً في تاريخ الاشتراكية بجامعة روما، حيث أعلن صراحة تبنيه للمادية التاريخية. وقد كتب إلى أنجلس في ٢١ شباط (فبراير) ١٨٩١ يقول: «أشعر الآن، وأكثر من أي وقت مضى، بأنني أعيش معكم. وهنا، في الجامعة، حيث اتيحت لي، في نهاية المطاف، حرية الكلام أعمل منذ شهور عديدة على تطوير النظرية المادية في التاريخ»(٢١). وفي عام ١٨٩٢ قدم لابريولا، بوصفه مندوباً في مجلس الاممية الثانية، إلى زوريخ، حيث تعرف شخصياً إلى انجلس. وقام عام ١٨٩٥ باصدار الجزء الأول من مؤلفه «دراسات في الفهم المادي للتاريخ»، واعقبه بالجزأين الثاني والثالث. أما الجزء الأخير - «من عصر إلى آخر»، فلم ير النور إلاّ في عام ١٩٢٥.

(٢٠) المقصود هنا رسالة انجلس إلى مهرينغ بتاريخ ١٤ - ٦ - ١٨٩٣ (المعرب).

(٢١) في مجلة «تحت لواء الماركسية»، العدد الاول، ١٩٢٤، ص ٤٢.

إلـى جانب القضايا العملية المتعلقة بنشر المادية التاريخية يتطرق لابريولا. في رسائله إلى السنديكالي ج. سورل، إلى عدد من المسائل النـظرية: نظرية المعرفة والاخلاق وظهور المسيحية وتطورها، إلخ. وهو يطور آراءه في مجرى النضال ضد مـذاهـب نيتشـه وهـارتمان وكـروتشـه والداروينية الاجتماعية والمالتوسية، وضد تحريفية برنشتين وتوراتي وماساريك وغيرهم وبالرغم من أن لابريولا كان من خيرة ممثلي الماركسية عصر الاممية الثانية فانه لم يستوعب حتى النهاية جوهر الحقبة التاريخية الجديدة التي بدأت منذ أوائل القرن العشرين، ولم يتبين المهام الجديدة الملقـاة على عاتق الطبقة العاملة في نضالها من أجل التورة الاشتراكية. وكانت آراؤه النظرية تعاني من تجريديتها وبعض الشكلية فيها. وتناقضت نظراته إلى العلاقة بين المادية التاريخية والمادية الديـالكتيكية. وتشير بعض أقواله إلى أنه كان يقصر الفلسفة الماركسية على المادية التاريخية. ولم يكن دقيقاً في تعريفه للديالكتيك، فتارة ينظر إليه على أنه جملة أساليب في البحث، وتارة أخرى ـ على أنه منهج التفكير النقدي. ولكنه يطبق الديالكتيك تطبيقاً صحيحاً في تفسير العملية التاريخية. وخاصة في انتقاداته العميقة لآراء كروتشه الاخلاقية المجردة ولنظرة ماساريك التلفيقية (التخريبية). وقد وصف لينين كتاب لابريولا «في المادية التاريخية» بأنه مؤلف ممتاز بالنسبة لتلك الأيام[22]، كما واثنى عليه كل من بليخانوف ولافارغ ومهرينغ.

ودرس لابريولا أصل النظرية الاجتماعية التاريخية التي وضعها ماركس وانجلس. وهنا لا يصب الاهتمام على التوارث بين الماركسية والافكار التقدمية السالفة بقدر ما يعنى بالكشف عن الظروف التاريخية والاجتماعية التي كانت وراء ظهور الماركسية وبالأشيـاء الجديـدة التي جـاء بها مـاركس وانجلس بالمقارنة مع علم التاريخ والاجتماع السالفـين. وفي هذا الاطار يؤكد لابريولا على الاهمية التاريخية لـ «البيان الشيوعي»، فيعتبر ظهوره «حداً يشير إلى أن عصراً جديداً قد بدأ»[23]. ويشير لابريولا إلى أن نظرية الشيوعية العلمية تنبع من الفهم المادي للتاريخ.

ويقدم لابريولا عرضاً متميزاً لأسس الفهم المادي للتاريخ. وقد جاءت مصطلحاته غير متسقة وغامضة أحياناً، ولكن هذا لم يقف عائقاً دون حله للمسائل المبدئية حلاً ماركسياً صحيحاً. وهو يدافع عن قول الماركسية بأن التقدم الاجتماعي يتحدد، في نهاية المطاف، بتطور الانتاج. وعلى هذا الطريق يدحض الداروينية الاجتماعية و «المادية الاقتصادية» و «نظرية العوامل»، ويبرهن على خطل اولئك الذين يرجعون التاريخ إلى الصراع من أجل البقاء. ويرى لابريولا أن الانسان يصنع شيئاً فشيئاً مختلف تدرجات الوسط الاجتماعي. وليس المجتمع، عنده، مجرد امتداد للطبيعة، «فلم

(٢٢) انظر: لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢، ص ٥٠٠.

(٢٣) لابريولا. المادية التاريخية، لينينغراد، ١٩٢٦، ص ٩

يتطور ويتقدم إلاّ البشر الذين اكتشفوا شيئاً فشيئاً الظروف التي تسمح لهم ـ بفضل العمل واكتساب الخبرة ـ بخلق اشكال جديدة من الانتاج، أكثر تعقيداً »[٢٤].

وفي دحضه لـ « المادية الاقتصادية » يلفت لابريولا الانتباه إلى تعقد الحياة الاجتماعية وظواهرها. فمن المتعذر، كما يقول، استخلاص الظواهر استخلاصاً مباشراً، أوتوماتيكياً، من ظروف الحياة الاقتصادية. « وليس الاساس الاقتصادي، المحدِّد لكل ما عداه، مجرد آلة، تصدر عنها، في صورة نتائج مباشرة، وعلى نحو اوتوماتيكي وآلي، المؤسسات والقوانين والعادات والافكار والمشاعر ومختلف أشكال الايديولوجيا »[٢٥].

ويكشف لابريولا عن التهافت العلمي لـ « نظرية العوامل ». ولكنه ينوه، في الوقت ذاته، بأن هذه النظرية كانت، قبل ظهور الماركسية، تمثل درجة على سلم المعرفة، وكانت تسمح بالتوجه المؤقت في حشد الاحداث.

إن انتشار الافكار الماركسية الثورية في ايطاليا قد ارتبط باسم لابريولا اوثق الارتباط. وقد لقي نشاطه الدعائي عالي التقدير من قبل مؤسسي الحزب الشيوعي الايطالي أنطونيو غرامشي وبالميرو تولياتي.

ديمتري بلاغويف

كان ديمتري بلاغويف (١٨٥٥ ـ ١٩٢٤) مؤسس الحزب الماركسي في بلغاريا، ومفكراً بارزاً، أرست مؤلفاته بداية انتشار الماركسية في هذا البلد.

وقد شارك بلاغويف في الحركة الثورية منذ سنوات دراسته بجامعة بطرسبرغ[٢٦]، ونظّم في عامي ١٨٨٣ ـ ١٨٨٤ واحدة من أولى المجموعات الاشتراكية الديمقراطية في روسيا، كانت على صلة بمجموعة بليخانوف « تحرير العمل ». وفي عام ١٨٨٥ القت الحكومة القيصرية القبض عليه، وأبعدته إلى بلاده.

تكونت آراء بلاغويف الثورية بتأثير الديمقراطيين الثوريين الروس. وبعد دراسته لمؤلفات ماركس وانجلس صار نصيراً متحمساً للاشتراكية العلمية. وقد أسس فور رجوعه إلى الوطن مجلة « سفريميني بوكازاتل » (« الدليل المعاصر »)، التي كانت أولى المطبوعات الدورية الماركسية في

(٢٤) المصدر السابق، ص ٧٣.
(٢٥) المصدر السابق، ص ٩١ ـ ٩٢.
(٢٦) حالياً: مدينة لينينغراد بالاتحاد السوفياتي (المعرب).

بلغاريا. وهاجم الايديولوجية النارودية (الشعبوية) في بلغاريا، وعارضها بالفهم المادي للتاريخ، الذي طبقه على الظروف التاريخية الخاصة لتطور بلغاريا. وفي مؤلف «ما هي الاشتراكية، وهل لها أرضية عندنا؟ (١٨٩١) يبرهن بلاغويف على ضرورة إقامة حزب بروليتاري، ماركسي، في بلغاريا. وقد تشكل هذا الحزب عام ١٨٩١ تحت الاشراف المباشر لبلاغويف، الذي خاض فيما بعد نضالاً ايديولوجياً دائباً ضد العناصر الانتهازية في الحركة الاشتراكية الديمقراطية البلغارية. وكان على رأس الجناح الثوري، الذي انفصل عن الحزب الاشتراكي الديمقراطي عام ١٩٠٣ ليشكل حزباً ماركسياً مستقلاً (حزب الاشتراكيين «الوثقاء»)، تحول عام ١٩١٩ إلى الحزب الشيوعي البلغاري. ونقل بلاغويف إلى البلغارية المجلد الأول من «رأس المال» لماركس وبعض أعماله الأخرى. وقد ترأس لأكثر من ربع قرن تحرير مجلة «نوفيه فريميه» («العصر الجديد»): وهي المجلة النظرية لحزب «الوثقاء».

ويتميز نشاط بلاغويف العلمي بموسوعية نادرة. ففي الفلسفة والتاريخ والاقتصاد السياسي والنقد الأدبي - في هذه المجالات كلها قال بلاغويف كلمته. وكان محاجاً بارعاً، فنّد الفهم المثالي للتاريخ والتصورات الميتافيزيقية عن «ركائز» المجتمع الاقتصادية والسياسية، وهاجم الذاتية التلفيقية واللاأدرية. كما وكان مؤسس علم الجمال الماركسي في بلغاريا. فقد هاجم نظرية «الفن للفن» المثالية، وكتب عدداً من المقالات في النقد الأدبي، صدرت بعنوان «قضايا أدبية اجتماعية» (١٩٠١)، وتضمنت تقديراً ماركسياً عالياً لابداع خ. بوتيف وغيره من الادباء الديمقراطيين البلغار. وانتقد بلاغويف البرنشتينية نقداً عميقاً، ولا سيما في صيغتها البلغارية - لدى جماعة «أوبشيه ديلو» («القضية العامة»)، قدم من خلاله عرضاً منظماً للمفاهيم الأساسية في الديالكتيك المادي - «روح الماركسية»، كما يسميه. وهنا يؤكد بلاغويف على اهمية قانون وحدة وصراع الأضداد باعتباره «قانوناً عظيماً، سرمدياً وشاملاً». وهو يجابه الفهم الذاتي واللاأدري لعملية المعرفة بنظرية الانعكاس الماركسية. ولكنه وقع، اثناء عرضه لهذه النظرية، في عدد من الاخطاء، القريبة من نظرية بليخانوف في الهيروغليفات. هذا إلى جانب الاخطاء الاخرى: المبالغة في دور العفوية في الحركة العمالية وفي قيمة النضال البرلماني. ولكن بلاغويف استطاع في وقت متأخر التخلص نهائياً من هذه الاخطاء. وقد رحب بحماس بثورة اكتوبر الاشتراكية العظمى وبقي حتى أيامه الاخيرة مساهماً نشيطاً في الحركة التحررية للطبقة العاملة.

الفصل السادس عشر

انتشار الماركسية في روسيا
جيورجي بليخانوف

١ ـ المقدمات التاريخية

تحولت روسيا في الستينات ـ التسعينات من القرن التاسع عشر إلى بلـد رأسمالي. فخلال خمس وثلاثين سنة، ما بين عامي ١٨٦٦ و ١٨٩٠، ازداد عدد الفبارك والمصانع فيها من ٢,٥ ـ ٣ آلاف إلى ٦ آلاف، وازداد عدد العمال فيها إلى اكثر من الضعف. ولكن بقاء التملك الاقطاعي للأرض وتسلط النبلاء الاقطاعيين ومخلفات القنانة الأخرى وقفت عائقاً أمام تطور الرأسمالية الذي سار، نتيجة لذلك، فيما يعرف بالطريق البروسي.

ومنذ السبعينات بدأت الطبقة العاملة الروسية تفيق من سباتها، وراحت تخوض النضال ضد الرأسماليين. ولكن الحركة العمالية الروسية كانت لا تزال عفوية في ذلك الحين، وكانت تتجه أساساً ضد رأسماليين منفردين، ولم تنهض بعد، كطبقة، إلى الكفاح الثوري السافر ضد طبقة الرأسماليين والقيصرية الاستبدادية المدافعة عن مصالح الاقطاعية والبرجـوازيـة. وقـد سعـت أول التنظيمات العمالية التي ظهرت في السبعينات، مثل «اتحاد عمال جنوب روسيا» (١٨٧٥) و «الاتحاد الشمالي لعمال روسيا» (١٨٧٨)، اضفاء طابع سياسي على الحركة العمالية العفوية. ولكن هذه التنظيمات كانت تفتقر إلى برنامج نضالي، واضح وعلمي، فلم تستطع انجاز تلك المهمة. أما الحلقات الماركسية الأولى، التي قامت في روسيا في الثمانينات ـ حلقة بلاغويف وحلقة توتشيسكي وغيرهما ـ فلم تكن على ارتباط وثيق بالحركة العمالية، ولم تتمكن من قرن هذه الحركة بالفكر الاشتراكي العلمي. وهكذا بقيت الماركسية حتى التسعينات بدون انتشار واسع في أوساط الحركة العمالية، وكانت في متناول نفر قليل من المثقفين. «وخلال ما يقارب نصف القرن، منذ حوالي الأربعينات وحتى

التسعينات من القرن الماضي، وتحت وطأة القيصرية الرجعية الهمجية المنقطعة النظير، كان الفكر التقدمي في روسيا يبحث لاهفاً عن نظرية ثورية صحيحة، ويتتبع بدأب ودقة مدهشين كل « كلمة أخيرة » تقولها أوروبا وأميركا في هذا المجال. لقد توصلت روسيا إلى الماركسية، باعتبارها النظرية الثورية الصحيحة الوحيدة، بعد نصف قرن من الآلام والتضحيات المنقطعة النظير، من البطولة الثورية التي لا مثيل لها، من الطاقة والتفاني الذي لا يصدق في التنقيب والتعلم والتحقق العملي وخيبة الأمل والاختبار ومقارنة تجربة أوروبا »[1].

ومن العوائق الجديدة على طريق الماركسية كانت غلبة الايديولوجية النارودية (الشعبوية) في الحركة الثورية الروسية في الثمانينات والتسعينات، وخاصة انتشار الاتجاه الليبرالي في النارودية في التسعينات. وكان النارودیون يدّعون أن روسيا سوف تصل إلى الاشتراكية بطريقها الخاص ـ من خلال المشاعة الفلاحية[2]، وأن القوة الأساسية في الثورة الاشتراكية هم الفلاحون، لا العمال. وكان النارودیون يرون أن المحرك الرئيسي للتاريخ ليست الجماهير الشعبية، بل الأبطال والعظام ـ « الشخصيات ذوات التفكير النقدي ».

وكان على الماركسيين الأول أن يدحضوا آراء النارودیين المثالية وتصوراتهم الخاطئة عن الماركسية، حيث اعتبروها غير قابلة للتطبيق في روسيا، وتخيلوها ضرباً من « المادية الاقتصادية » التي تنكر على المثل التقدمية والشخصيات الفذة أي دور في التاريخ، ورأوا فيها نظرية جبرية، تحتم على الشعوب كافة السير وفق طريق مرسوم مسبقاً. كذلك ترتب على الماركسيين الروس، كغيرهم من ماركسيي البلدان الأخرى، معالجة وحل القضايا الملحة للحركة العمالية، مثل طرق التحويل الثوري للمجتمع ومصائره التاريخية ودور الجماهير الشعبية والأفراد في التاريخ وأهمية الايديولوجيات وتأثيرها على قاعدة المجتمع الاقتصادية، إلخ. وكان عليهم أن يبرهنوا على قابلية الماركسية للتطبيق في روسيا، وأن يقرنوا الماركسية بالحركة العمالية، وأن يحضّروا لتشكيل حزب ماركسي يقود الطبقة العاملة الروسية.

تلك هي المسائل التي كانت مطروحة في الثمانينات أمام الحركة الماركسية في روسيا. وقد كان جيورجي بليخانوف رائد هذه الحركة، حيث أسس عام ١٨٨٣ في جنيف أول منظمة ماركسية روسية ـ مجموعة « تحرير العمل ».

---

(١) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٤١، ص ٧ ـ ٨.

(٢) المشاعة الفلاحية في روسيا ـ شكل لتملك الفلاحين المشترك للأرض، يتميز بالدورة الزراعية الالزامية وبالغابات والمراعي المشتركة لجميع أفراد المشاعة. وكانت من أهم ملامحها: التكامل والتضامن العام، وإعادة توزيع الأرض بصورة دورية منتظمة، ومنع شراء الأرض المشاعية وبيعها (المعرب).

٢ - بداية نشاط بليخانوف الماركسي ونضاله ضد النارودية تطبيق الاشتراكية العلمية على الحياة الاجتماعية الروسية

سيرته وأعماله

ولد جيورجي بليخانوف عام ١٨٥٦ في أسرة أحد صغار الملاكين النبلاء، وانضم عام ١٨٧٥، عندما كان طالباً في معهد التعدين ببطرسبرغ، إلى الجناح الثوري في الحركة النارودية. وفي كانون الأول (ديسمبر) عام ١٨٧٦ القى في أول مظاهرة عمالية، احتشدت عند كاتدرائية قازان ببطرسبرغ، خطاباً حماسياً لاهباً، دعا فيه إلى النضال السياسي العلني ضد الاستبداد القيصري. وبعد الانشقاق الذي أصاب عام ١٨٧٩ المنظمة النارودية «الأرض والحرية»، التي كان بليخانوف من أبرز نشطائها، تزعم المنظمة الثورية التي انبثقت عنها والتي عرفت بمنظمة «تقسيم السواد»[٣].

كان بليخانوف في شبابه من أنصار مادية تشيرنيشيفسكي وديمقراطيته الثورية. ثم تأثر بآراء الناروديين لافروف وباكونين، وبقي حتى عام ١٨٨٢ أميناً لمذهب النارودين الخاطىء في «وضع روسيا الاقتصادي الاستثنائي». ولكن حتى في تلك الأيام أعار بليخانوف انتباهاً جدياً للطبقة العاملة، وشرع يرى فيها قوة سياسية هامة، وراح يبث الدعاية الثورية في الأوساط العمالية. وفي عام ١٨٨٠ أضطر للهجرة إلى خارج البلاد، فعاش هناك حتى عام ١٩١٧. وفي الخارج تعرف عن كثب على الحركة العمالية الأوروبية، واطلع على مؤلفات ماركس وانجلس. وفي عام ١٨٨٢ ترجم إلى الروسية «البيان الشيوعي» المشهور.

وفي عامي ١٨٨٢ - ١٨٨٣ تم انتقال بليخانوف إلى مواقع الماركسية. وقد أسس مجموعة «تحرير العمل»، التي كانت تضم أيضاً كلاً من ف. زاسوليتش و ب. اسكلرود و ف. ايغناتوف. وأعلنت هذه المجموعة عن قطيعتها النهائية مع النارودية، وراحت تصدر «مكتبة الاشتراكية العلمية». وقد قام بليخانوف وأعضاء المجموعة الآخرون بترجمة عدد من أعمال مؤسسي الماركسية إلى الروسية: «العمل المأجور والرأسمال» و «بؤس الفلسفة» و «لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية» و «الثامن عشر من برومير لويس بونابرت» وغيرها.

وقد حيّا انجلس قيام مجموعة «تحرير العمل»، وأثنى على المؤلفات الماركسية الأولى التي وضعها مؤسس المجموعة - بليخانوف. وبهذه المناسبة كتب إلى ف. زاسوليتش عام ١٨٨٥ يقول: «إني

(٣) تقسيم الأراضي (الأراضي «السوداء») وتوزيعها على الفلاحين (المعرب).

لفخور بوجود حزب في أوساط الشبيبة الروسية، تبنّى، باخلاص ودونما تحفظات، نظريات ماركس الاقتصادية والتاريخية العظيمة... وأنه عمل تقدمي، سيكون له شأن جليل بالنسبة لتطور الحركة الثورية في روسيا. فإني أرى في نظرية ماركس التاريخية شرطاً أساسياً لأي تكتيك ثوري متين ومتسق »[٤].

نقد مثالية النارودنيين وسوسيولوجيتهم الذاتية

وجّه بليخانوف، منذ أعماله الماركسية الأولى - « الاشتراكية والنضال السياسي » (١٨٨٣) و « خلافاتنا » (١٨٨٥) وغيرهما - نقداً حاداً ومفعماً لايديولوجية النارودية، لآرائها المثالية الفلسفية والسوسيولوجية خاصة، وساق البرهان العلمي على امكانية تطبيق النظرية الماركسية في ظروف روسيا. وعلى النقيض من مزاعم النارودنيين القائلة بأن على روسيا تجنب الطريق الرأسمالي يبين بليخانوف ان روسيا دخلت طريق الرأسمالية، وانها راحت تتطور الآن وفقاً للقوانين المميزة للرأسمالية، وأن المشاعة الفلاحية قد انحلت بتأثير الرأسمالية إلى أقطاب متنافرة - إلى كولاك وفقراء وعمال زراعيين. كما ويتزايد في البلاد نمو البروليتاريا الصناعية التي سوف يكون لها المستقبل.

وكان للنضال الفكري، الذي خاضه بليخانوف ضد النظرية النارودية المثالية الذاتية في « الأبطال » و « الدهماء »، أهمية خاصة. فقد برهن على أن الحياة نفسها قد دحضت التصورات النارودية حول « الابطال » - صانعي التاريخ، والتعظيم النارودي لدور المثقفين، وازدراءهم لنشاط الجماهير والطبقة العاملة الثوري: « كانت الطبقة المثقفة تمثل، في حساباتنا الثورية، العناية الالهية الخيّرة، التي رهن مشيئتها تتحول عجلة التاريخ في هذا الاتجاه أو ذاك... ولكن التجربة القاسية سرعان ما أوضحت لثوريينا أن ثمة هوة شاسعة، تفصل بين الاستياء من قلة حصة الأرض وبين تكون وعي طبقي متبلور، وأنه لا يجوز أبداً القول، اعتماداً على عصيانات جرت قبل قرن أو قرنين، أن الشعب مهيأ الآن للانتفاضة »[٥].

وفي رسالته المفتوحة إلى لافروف عام ١٨٨٤ يبين بليخانوف، الذي أعلن القطيعة مع ماضيه الناروديّ، ان برامج النارودنيين الطوباوية ووسائل الارهاب والتآمر التي اعتمدوها والتي تنبع من

(٤) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٣٦، ص ٢٦٠.

(٥) بليخانوف. مختارات فلسفية في خمسة مجلدات، المجلد الأول، موسكو، ١٩٥٦، ص ١٥٤ - ١٥٥.

نظريتهم المثالية الذاتية في « الأبطال ـ الدهماء »، قد ألحقت ضرراً فادحاً بنضال الجماهير الثوري في روسيا. « فالمهمات الاجتماعية المطروحة أمام روسيا المعاصرة لا يمكن أن تجد حلّها المرضي في برنامج البلانكية[٦] التآمري التقليدي، الذي يتحول تدريجياً إلى سرير بروكرست[٧] بالنسبة للثورة الروسية. هذا ناهيك عن أن أهدافه الخيالية الوهمية ستودي سباعاً بكافة أساليب العمل وعناصر الحركة التي كانت أساس قوته ونفوذه »[٨].

تطبيق النظرية الماركسية على الحياة الاجتماعية الروسية

طبق بليخانوف مبادىء المادية الديالكتيكية والتاريخية في دراسة الحياة الاجتماعية الروسية، ليخلص إلى استنتاجات بالغة الأهمية بالنسبة للحركة الثورية في روسيا:

« ١) ان الثورة الشيوعية للطبقة العاملة لا يمكن أن تنبع أبداً من الاشتراكية الفلاحية البرجوازية الصغيرة، التي يروج لها اليوم جميع ثوريينا [النارودنيون] تقريباً.

٢) إن المشاعة الزراعية، وبحكم طبيعة تنظيمها، تنزع، قبل كل شيء، لاخلاء المكان لأشكال الاجتماع البرجوازية، لا الشيوعية.

٣) اثناء الانتقال إلى الاشكال الشيوعية سيكون دور المشاعة سلبياً، وليس ايجابياً؛ فليس بوسعها دفع روسيا على طريق الشيوعية. وكل ما تستطيعه هو أن تقاوم هذه الحركة بضراوة أقل بالمقارنة معها لدى الأملاك العقارية الصغيرة.

٤) إن زمام المبادرة في المسيرة الشيوعية لا يمكن أن يكون إلاّ بيد الطبقة العاملة لمراكزنا الصناعية.

٥) وهذه الطبقة لن تتحرر إلاّ بمساعيها الذاتية الواعية »[٩].

---

(٦) البلانكية ـ تيار في الحركة الاشتراكية الفرنسية، تزعمه أحد ممثلي الشيوعية الطوباوية الفرنسية البارزين لويس أوغست بلانكي (١٨٠٥ ـ ١٨٨١). انكر البلانكيون النضال الطبقي واستعاضوا عن نشاط الحزب الثوري بنشاط جماعة سرية من المتآمرين، ولم يكونوا يراعون الوضع الملموس الضروري من أجل انتصار الانتفاضة، واهملوا الصلة بالجماهير (المعرب).

(٧) بروكرست ـ هو، في الاسطورة اليونانية، قاطع طريق عملاق، كان يمدد ضحاياه على سريره، فمن كان أقصر شدّ رجليه حتى يصبح بطول السرير، ومن كان أطول قطع رجليه (المعرب).

(٨) بليخانوف. مختارات فلسفية، المجلد الأول، ص ١٢٧.

(٩) بليخانوف. مختارات فلسفية، المجلد الأول، ص ٣٤٧.

ودحض بليخانوف آراء النارودنيين المثالية وغير العلمية، وفنّد مزاعمهم بأن الفلسفة الماركسية تعوّل على «التأمل المادي» للواقع، وبرهن على أن النظرية الماركسية تفسح أرحب المجالات أمام النشاط الواعي لقوى المجتمع التقدمية في نضالها للاطاحة بالقيصرية، ومن ثم لانجاز الثورة الاشتراكية. كما وبيّن أن الماركسية هي الوريث الشرعي للمذاهب التقدمية والاشتراكية في الغرب وفي روسيا، وأنها النظرية الوحيدة التي تقدم الحل العلمي لما طرحه الفكر الاجتماعي التقدمي من مسائل سياسية ونظرية.

٣ ـ نضال بليخانوف من أجل الايديولوجية المادية العلمية وكفاحه ضد التحريفية في الحركة العمالية الروسية والعالمية

لم يقتصر نشاط بليخانوف النظري على الميدان الروسي، فقد ساهم بنشاط في الحركة العمالية العالمية، وكان منظراً بارزاً للأممية الثانية. وقد ألقى بليخانوف في مؤتمر الأممية الأول المنعقد عام ١٨٨٩ خطاباً حماسياً، أعلن فيه: «إن الثورة الروسية لا يمكن أن تنتصر إلاّ كتحرك ثوري يقوم به العمال». وعمل على نشر الفكر المادي العلمي سواء في أوساط الحركة الثورية الروسية أو على النطاق العالمي. وألف ونشر عدداً من الأعمال النظرية، بينها «دراسات في تاريخ المادية» و «نيكولاي تشيرنيشيفسكي» و «في الذكرى الستينية لوفاة هيغل» و «الفوضوية والاشتراكية»، وعدد من الرسائل والمقالات الفنية.

وعلى مؤلفات بليخانوف، وخصوصاً كتابه «تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ» (١٨٩٥)، تربى ـ كما أشار لينين ـ جيل كامل من الماركسيين الروس.

نقد مثالية التحريفيين وارتقائيتهم المبتذلة

لقد لعبت دوراً هاماً في نشر الفكر المادي الديالكتيكي والدفاع عنه أعمال بليخانوف في السنوات ١٨٩٨ ـ ١٩٠٢، والتي كانت موجهة ضد تحريف الكانطيين الجدد للماركسية: «برنشتين والمادية» و «كونراد شميدت ضد كارل ماركس وفريدريك انجلس» و «مادية أم كانطية؟» وغيرها، وكذلك مقالاته ضد ب. ستروفه. وقد أشار لينين عام ١٩٠٨ إلى أعمال بليخانوف هذه بقوله: «كان بليخانوف الماركسي الوحيد في الحركة الاشتراكية الديمقراطية العالمية، الذي تصدّى، من وجهة النظر المادية الديالكتيكية المتسقة، للتخرصات الدنيئة التي لفقها التحريفيون هنا»[١٠].

---

(١٠) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٧، ص ٢٠.

وقد فند بليخانوف تحريفية برنشتين وشميدت وغيرهما من المرتدين الذين حاولوا الاستعاضة عن مادية ماركس الديالكتيكية بالنزعة الارتقائية (Evolutionisme) المبتذلة وبالمثالية الكانطية. فانتقد ببالغ الحدة ارتداد برنشتين عن النظرية الماركسية في الصراع الطبقي والثورة، ونوه بأن تخلي التحريفيين عن الديالكتيك جاء نتيجة لتحولهم إلى مدافعين عن النظام البرجوازي. وناضل بليخانوف ضد الصيغة التحريفية التي انتشرت في أوساط الحركة العمالية الروسية، والتي عرفت بـ « الاقتصادية »، فأخذ على أنصارها تعويلهم على التحرك العفوي وانكارهم للنضال السياسي والايديولوجي. وقد كان مؤلفه عن « الاقتصاديين » (بعنوان «Vademecum») [11] « صرخة عالية ضد ماضي الاقتصادية »، ضد « عار » الاشتراكية الديمقراطية، حسب تعبير لينين.

وفي عامي ١٩٠١ ـ ١٩٠٢ تصدى بليخانوف (وإن كان بعد تأخر دام عدة سنوات) لـ « الماركسية الشرعية » التي روّج لها ستروفه، والتي كانت بمثابة « صدى الماركسية في الأدبيات البرجوازية » و « أحد أشكال التحريف الكانطي الجديد للماركسية ». وقد بيّن في مقالاته الموجهة ضد ستروفه أن التطور الاجتماعي في العصر التاريخي الراهن، كما في العصور السالفة، لا يمكن أن يتم وفقاً لمزاعم ستروفه الميتافيزيقية ـ عن طريق « اخماد » التناقضات الاجتماعية باللجوء إلى الاصلاحات، وإنما يجري عبر الصراع الطبقي الذي يؤدي إلى القفزات، إلى الثورات الاجتماعية. « ففي المجتمعات السائرة في طريق التقدم لا بدّ لنمو التناقضات بين المتطلبات الجديدة وبين المنظومة الاجتماعية القديمة من أن يقترن باحتدام الصراع ». أما مُثُل « الماركسيين الشرعيين » فانها « لا تذهب أبعد من الترقيع « المستمر » لخروق المجتمع الرأسمالي » [12].

ويؤكد بليخانوف، في نقده لارتقائية ستروفه المبتذلة وزعمها أن « العقل لا يطيق القفزات » ولذا فإنها غير موجودة في الحياة، أنه « إذا كان مفهوم الثورة الاجتماعية باطلاً لأن الطبيعة لا تعرف القفزات ولأن العقل لا يطيقها فإن مما لا شك فيه أن هذه الحجج الحاسمة يجب أن تطبق، وعلى قدم المساواة على الثورة البرجوازية، وليس على الثورة البروليتارية وحدها. وإذا كانت ثورة البرجوازية قد تمت بالرغم من « استحالة » القفزات و « تدرج التغيرات »، فإن لنا مطلق الحق في التفكير بأن ثورة البروليتاريا، هي الأخرى، سوف تأتي في حينها » [13].

وعمل بليخانوف على درء خطر ما تسرب إلى الحركة العمالية من أفكار مثالية وميتافيزيقية، ذات طابع برجوازي، محافظ. وفي ذلك كتب يقول: « إن مفكر الطبقة العاملة لا يملك الحق في

(١١) أي « الدليل ».

(١٢) بليخانوف. مختارات فلسفية، المجلد الثاني، ص ٥٢٧.

(١٣) المصدر السابق، ص ٦١٩.

أن يقف لامبالياً من الفلسفة، ولا سيما هنا في روسيا. فلقد أمكن لمنظري برجوازيتنا، وإلى حد لا بأس به تغطية آرائهم المعادية للبروليتاريا بوشاح فلسفي. ولذا فإن الانتصار عليهم يتطلب المقدرة على محاربتهم بالسلاح الفلسفي ذاته... وان الوشاح الفلسفي، الذي تتستر به النظريات البرجوازية المعادية للبروليتاريا، يعبق تماماً بالمثالية. وقد أصبحت المثالية الفلسفية في الوقت الحاضر سلاحاً روحياً محافظاً (بالمعنى الاجتماعي)»[١٤].

الدفاع عن الديالكتيك المادي وتطبيقه في فهم المجتمع

يقف بليخانوف، في أعمال اعوام ١٨٨٣ - ١٩٠٣ الموجهة ضد التحريفية، نصيراً متحمساً للديالكتيك المادي، الذي كان يرى فيه محاكاة (analogy) للعالم الموضوعي وانعكاساً للقوانين الموضوعية للطبيعة والمجتمع في مفاهيم الانسان. والديالكتيك، عنده، منهج في دراسة كافة ظواهر الطبيعة والمجتمع والفكر البشري، وبرهان نظري على ضرورة التحولات الثورية وحتميتها. فالفلسفة الماركسية، بمنهجها الديالكتيكي، «تستطيع، اعتماداً على ما هو قائم أو ما ولّى عهده... أن تحكم على ما يتكوّن الآن»[١٥].

وفي معرض دراسته لتاريخ الفكر الديالكتيكي أشاد بليخانوف بديالكتيك هيغل، فوصفه بأنه «علم التقدم»، واعتبره بأنه يمثل بالنسبة إلى ميتافيزيقا القرنين ١٧ - ١٨ ما تمثله الرياضيات العالية بالنسبة إلى حساب المقادير الثابتة. ولكنه وقف، في الوقت ذاته، على الاختلاف الجذري بين الديالكتيك الماركسي المادي والديالكتيك الهيغلي المثالي. وفي هذا الإطار أشار مراراً إلى أن ماركس قد ورث هيغل على غرار ورثة جوبيتر لساتورن، إذ عزله عن العرش. «ففي فلسفة ماركس تحول الديالكتيك إلى نقيض ما كان عليه عند هيغل. فديالكتيك الحياة الاجتماعية، وديالكتيك المحدود عامة، ينبع عند هيغل، من علة مفارقة، من طبيعة الروح المطلقة، اللامحدودة. أما عند ماركس فإنه يرتبط بأسباب واقعية تماماً، بتطور وسائل الانتاج المتوفرة في المجتمع»[١٦].

وفي نقده لبرنشتين وستروفه وغيرهما من خصوم الديالكتيك، الذين اعتبروه «مصيدة» هيغلية وقع فيها الماركسيون وزعموا أن زمن الديالكتيك قد «ولّى» يبين بليخانوف أن التطور الاجتماعي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لم «يُلغِ» الديالكتيك، بل قدّم، على العكس من ذلك، براهين جديدة قاطعة على التطور الديالكتيكي، على نفي اشكال الحياة القديمة والبالية.

(١٤) بليخانوف. المؤلفات، المجلد ١٨، ص ٢٩٤.

(١٥) بليخانوف. مختارات فلسفية، المجلد الأول، ص ٤٤١.

(١٦) المصدر السابق، المجلد الثاني، ص ١٦٢.

« فالظاهرة، أياً كانت، متناقضة، بمعنى أنها تطوّر من ذاتها تلك العناصر التي ستضع عاجلاً أم آجلاً نهاية لوجودها، ولتحولها إلى نقيضها. وكل شيء يجري، كل شيء يتغير؛ وليس ثمة قوة تستطيع ايقاف هذا الجريان السرمدي أو تعطيل هذه الحركة الأبدية، ليس هناك قوة تستطيع التصدي لديالكتيك الظواهر »[١٧].

ويعتبر بليخانوف الثورة قانوناً حتمياً للحياة الاجتماعية. وهنا يُعنى بقانون تحول التغيرات الكمية إلى كيفية، وبالتبدلات الثورية التي تتم من خلال القفزة. وهو يدحض النظرية الميتافيزيقية المبتذلة، التي لاقت انتشاراً واسعاً في روسيا وفي الغرب والتي تقول بـ « التطور السلمـي الهادىء » الخالي من القفزات، وتدّعي أن التناقضات « يتلم » أحدها الآخر في مجرى تطور المجتمع. ويبين بليخانوف أن « منطق التناقض » يجد تأكيده في صراع الطبقات، وأنه بدون مراعاة هذا الصراع يتعذر فهم شيء من أمور مجتمع منقسم إلى طبقات. وفي هذا الاطار يسوق عدداً كبيراً من الأمثلة التي توضح فعل قانون وحدة وصراع الأضداد في ظواهر الطبيعة والمجتمع، ويدلل على أن قانون التناقض الداخلي قانون كلي شامل في التطور؛ فلا يشمل الحاضر فقط، بل وينسحب على الماضي والمستقبل أيضاً. ولكن بليخانوف لم يكن قد أدرك، إلى ذلك الحين، أن قانون وحدة الأضداد وصراعها هو لبّ الديالكتيك وأهم قوانينه، وأنه وراء كل التحولات والقفزات وعمليات نفي النفي، وغيرها.

وتنطوي أعمال بليخانوف على عدد من الأفكار العميقة حول نفي النفي، وديالكتيك الشكل والمضمون، والحرية والضرورة وعيانية الحقيقة وارتباطها بالظروف المكانية والزمانية، وغيرها. كما وتتضمن تلميحات كثيرة إلى ديالكتيك عملية المعرفة. ففي مقدمته لمؤلف انجلس « لودفيغ فويرباخ... » كتب بليخانوف يقول: « بدون الديالكتيك تبقى النظرية المادية في المعرفة ناقصة، أحادية الجانب، حتى ومستحيلة »[١٨]. ولكن هذه الموضوعة، كغيرها من الموضوعات الصحيحة الأخرى، لم تنتظم في رؤية متكاملة للديالكتيك كنظرية للمعرفة وكمنطق. فقد اهتم بليخانوف أساساً بالكشف عن جوهر النظرية المادية في المعرفة، ولكنه لم يعر الانتباه إلى أن الديالكتيك هو نظرية المعرفة الماركسية، وهنا بيت القصيد![١٩] ولم يولِ بليخانوف العناية الكافية لمعالجة الديالكتيك كمبحث فلسفي. وقد نوه لينين بذلك، فأشار إلى أن بليخانوف كتب حوالي ألف صفحة في الفلسفة، أما عن الديالكتيك، كمبحث فلسفي، فلم يكتب شيئاً. ثم ان بليخانوف،

---

(١٧) المصدر السابق، المجلد الأول، ص ٥٦٦ ـ ٥٦٧.

(١٨) المصدر السابق، المجلد الثالث، ص ٨٣.

(١٩) أنظر: لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص ٣٢١.

وبرغم تأكيده على أن « الحقيقة عيانية دوماً »، لم يبق على الدوام أميناً لمبدأ الديالكتيك هذا. فأثناء وضع برنامج حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي قبيل المؤتمر الثاني للحزب، وابان الفترة المنشفية من نشاطه خاصة، كثيراً ما طرح قضية الثورة الروسية طرحاً مجرداً، يتجاهل الخصائص التاريخية لتطور روسيا والثورة الروسية، ويحكم عليها على غرار الثورات البرجوازية في الغرب.

ولكن بليخانوف، برغم هذه الأخطاء والعيوب في فهم ديالكتيك ماركس، وبخلاف الكثيرين من منظّري الأممية الثانية، كان يرى أن فلسفة ماركس وانجلس ليست مجرد امتداد للمذاهب المادية السالفة، وإنما تمتاز عنها بطابعها الديالكتيكي وبفهمها المادي للتاريخ. وفي خطابه « آراء ماركس الفلسفية والاجتماعية » يبين بليخانوف « أن ظهور فلسفة ماركس المادية كان ثورة حقيقية بل وأعظم ثورة، شهدها تاريخ الفكر الانساني »[20].

وفي « دراسات في تاريخ المادية » (١٨٩٦)، الذي يشكل محاولة قيمة لرسم لوحة لتاريخ الفلسفة من زاوية ماركسية، ينتقد بليخانوف العيوب الرئيسية للمادية ما قبل الماركسية، وينوه « بأن المادية الميتافيزيقية لم تكن ثورية إلاّ إلى النصف. فليست الثورة بالنسبة لها إلاّ وسيلة (وهي كذلك بسبب انعدام الوسائل السلمية فقط) لبلوغ المرفأ الأمين، الهادىء، مرة واحدة وإلى الأبد... روحان، ويا للأسف تصارعتا في صدرها، تماماً كما في صدر فاوست والبرجوازية التي كان ماديو القرن الثامن عشر أكثر ممثليها تقدمية »[21]. ويبيّن بليخانوف أن المادية الديالكتيكية - خلافاً للمادية السالفة - تشكل فلسفة تغيير العالم. وتؤسس نشاط البروليتاريا الثوري، المستند إلى قوانين التطور الاجتماعي الموضوعية. « فالمادية الديالكتيكية هي فلسفة الفعل ».

الذود عن الأسس المادية للفلسفة الماركسية
نقد الماخية وغيرها من التيارات المثالية المعاصرة

إن بليخانوف، الذي دافع بحماس عن المادية الفلسفية عامي ١٨٨٢ - ١٨٨٣، قد ناضل بنشاط من أجل انتصار الفكر المادي العلمي في أوساط الحركة العمالية، ولا سيما في الفترة التي سبقت عام ١٩٠٣ - عام انتقاله سياسياً إلى مواقع المنشفية. وقد دافع عن الأسس الفلسفية للماركسية فيما بعد أيضاً، في سنوات الردة الرجعية التي أعقبت فشل ثورة ١٩٠٥ - ١٩٠٧، وإن كانت أعمال هذه الفترة تنطوي على أخطاء جدية.

---

(٢٠) بليخانوف. مختارات فلسفية، المجلد الثاني، ص ٤٥٠.

(٢١) المصدر السابق، ص ١٢٧.

ففي سنوات الردة الرجعية (١٩٠٧ ـ ١٩١١) وضع بليخانوف عدداً من الأعمال: «Materialismus militans» [٢٢] و « حول ما يدعى بالتطلعات الدينية » و « المثالية الجبانة » و « الريبية في الفلسفة » و « هنري برغسون »، وبعض المقالات والتعليقات النقدية على كتب ويندلباند وريكرت ومثاليين آخرين. وفي هذه الأعمال انتقد بليخانوف، بذكاء وبراعة، المذاهب المثالية الفلسفية الرجعية (البركلية والهيومية والكانطية الجديدة والبراغماتية والحدسية وغيرها)، وفنّد التحريفية الفلسفية لدى الماخيين و « بناة الاله » وغيرهم من المرتدين عن الماركسية.

وقد كشف بليخانوف عن الجذور الاجتماعية لما طرأ على الفلسفة البرجوازية منذ مطلع القرن العشرين من انعطاف نحو المثالية الذاتية. فقد بيّن أنه مع اقتراب طبقة اجتماعية معينة من نهايتها يتزايد نفاقها اللاشعوري، ويبدأ مفكروها بالتنكر لكل ما من شأنه الحيلولة دون المطابقة بين النافع واليقين. وبعدها ينضم إلى النفاق اللاشعوري نفاق واع متعمد. ويضرب بليخانوف على ذلك مثال الفلسفة البراغماتية، التي تشوّه الواقع عن سابق عزم وتصميم، فتطابق بين المنفعة والحقيقة.

ويؤكد بليخانوف على خطل الكانطية الجديدة التي تصوّر العقل البشري صانعاً للواقع والتاريخ، ويشير إلى أن العلم المعاصر يدحض المثالية، ولا سيما مذاهب كانط وأنصاره. « فلنعد بأذهاننا إلى تلك الحقبة التاريخية، التي لم يكن فيها على الأرض سوى أسلاف الانسان البعيدين جداً ـ إلى العصر الثاني، مثلاً، ولنتساءل: كيف كان الحال عندئذ مع المكان والزمان والسببية؟ ولمن كانت هذه صوراً ذهنية؟ هل كانت « صوراً ذهنية » للاكتيوزاوريس؟ وأي عقل كان يملي قوانينه على الطبيعة وقتئذ؟ أهو عقل الأركيوبتريكس؟ على هذه الأسئلة كلها لا يمكن لفلسفة كانط أن تقدم أي جواب. إنها فلسفة جديرة بالرفض، لأنها لا تتفق أبداً مع العلم المعاصر » [٢٣].

كان الوضعيون ومثاليون آخرون يزعمون أن كل خطوة جديدة على طريق تحسين أدوات العمل تتطلب مجهودات جديدة من العقل البشري، ولذا فإن العقل يمثل المحرك الرئيسي للتقدم التاريخي. وقد فنّد بليخانوف هذا الرأي أيضا، فبيّن أن الانسان، حين يفعل في الطبيعة، إنما يغير طبيعته الشخصية في الوقت ذاته. فهو ينمي كافة قدراته، بما فيها قدرته على « صنع الأدوات ». ولكن معيار هذه القدرة يتحدد، في كل عصر، بمستوى التطور الذي بلغته القوى المنتجة إلى ذلك

---

(٢٢) « المادية المقاتلة » (المعرب).

(٢٣) بليخانوف. مختارات فلسفية، المجلد الأول، ص ٤٨٤ ـ ٤٨٥.

الحين. «فبما أن أداة العمل تغدو موضوعاً للانتاج فإن القدرة نفسها، تماماً كدرجتها العالية أو المتدنية من اتقان الصنع، تتوقف كلياً على الأدوات التي بواسطتها تصنع هذه الأداة»[٢٤].

ويميز بليخانوف تمييزاً دقيقاً بين قوانين الفكر وقوانين العالم الموضوعي، ولكنه يؤكد، في الوقت ذاته، على أولوية القوانين الموضوعية وتقدمها بالنسبة لانعكاساتها في وعي الانسان. وفي ذلك يقول: «أن يكون لتطور الفكر البشري، أو ـ بتعبير أدق ـ لتآلف المفاهيم والتصورات البشرية، قوانينه الخاصة ـ ذلك أمر، لا ينفيه، على حد علمنا، أي من الماديين «الاقتصاديين»[٢٥]. فإن أحداً منهم لم يطابق، مثلاً، بين قوانين المنطق وقوانين التبادل السلعي. ومع ذلك، لم يجد أي من ماديي هذا الاتجاه امكانية للبحث في قوانين الفكر عن العلة الأخيرة لتطور البشرية الفكري، **عن محركه الأساسي**. وهذه ميزة، يتفوق بها «الماديون الاقتصاديون» عن المثاليين، وعن التلفيقيين خاصة»[٢٦].

معالجة مشكلات نظرية المعرفة

يترسم بليخانوف خطى ماركس وانجلس في الدفاع عن الموضوعة المادية، القائلة بأن البشرية قادرة على معرفة العالم، وبأن النشاط المعرفي البشري مؤهل لتحصيل الحقيقة الموضوعية. وهو يذهب إلى أن نشاطنا المعرفي ينطوي على تناقض، لأن مستوى المعارف التي حصلتها البشرية في وقت من الأوقات ليس حداً نهائياً، فمعارفنا عن الواقع تتوسع باطراد تبعاً لتطور المجتمع وتقدم العلم. ولكن التناقضات لا تنفي الحقيقة الموضوعية أبداً، وإنما تؤدي إليها. وتأتي اكتشافات كوبرنيق وداروين وماركس نماذج من هذه الحقيقة الموضوعية.

ولم يكن بليخانوف ينظر إلى الحقيقة الموضوعية على أنها عقيدة جامدة، معطاة مرة واحدة وإلى الأبد، فالحقيقة، عنده، سيرورة (عملية) دائبة. فعلى سؤال: «ولكن الفكر الانساني لن يتوقف عند ما تدعونه اكتشاف ماركس أو اكتشافاته؟» يجيب بليخانوف: «كلا، بالطبع. فسوف يقوم هذا الفكر باكتشافات جديدة، تكمل نظرية ماركس وتثبت صحتها، مثلما أكملت الاكتشافات الجديدة في علم الفلك اكتشاف كوبرنيق ودللت على صحته»[٢٧]

وفي نقده لمحاولات التحريفيين الجمع بين «أجزاء متفرقة» من الفهم المادي للتاريخ، المبتذل

(٢٤) المصدر السابق، ص ٦١٥.

(٢٥) هكذا كان النارودنيون (الشعبويون) ينعتون الماركسيين (المؤلفون).

(٢٦) المصدر السابق، ص ٦٦٣ - ٦٦٤.

(٢٧) المصدر السابق، ص ٦٦٩ - ٦٧٠.

والمشوّه على أيديهم، وبين المثالية الوضعية أو الكانطية في حل المسألة الفلسفية الأساسية، يبيّن بليخانوف أن كافة جوانب الماركسية مرتبطة أحدها بالآخر أشد الارتباط، بحيث يتعذر استبعاد جانب منها واستبداله بنظرية مستعارة من فكر مغاير تماماً.

جوانبه الضعيفة واخطاؤه الفلسفية

دافع بليخانوف عن الفكر المادي العلمي في صراعه مع الفلسفة البرجوازية والتحريفية. ولكن مؤلفاته، وخصوصاً في المرحلة المنشفية، انطوت على جوانب ضعيفة وأخطاء في عرض مبادىء المادية الديالكتيكية وفهمها. وهذه الجوانب الضعيفة، التي لاحت بوادرها منذ المرحلة الأولى من نشاطه الماركسي (١٨٨٣ - ١٩٠٣)، تقوم، أولاً، في أنه لم يستطع - نتيجة لانعزاله الطويل عن واقع الحركة العمالية الروسية وولعه بتجربة الأحزاب الأوروبية الغربية المنضوية تحت لواء الأممية الثانية - تطبيق الديالكتيك المادي تطبيقاً متسقاً، تاريخياً - ملموساً، على تكتيك الثورة الروسية واستراتيجيتها. فلم ير أن مركز الحركة الثورية راح ينتقل أواخر القرن التاسع عشر من الغرب إلى روسيا، وأن البروليتاريا الروسية بدأت تتحول إلى القوة القيادية في الثورة الديمقراطية البرجوازية. وهي تقوم، ثانياً، في أنه لم يقدّر حق التقدير شأن الديالكتيك بوصفه النظرية الماركسية في المعرفة، ولم يستطع تطبيقه بصورة متسقة على العلم، على الثورة الأحدث في العلوم الطبيعية أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي.

وارتكب بليخانوف بعض الأخطاء المنفردة في عرض النظرية المادية الديالكتيكية في المعرفة. ومن ذلك ما جاء في أحد تعليقاته على الطبعة الروسية الأولى من مؤلف المجلس «لودفيغ فويرباخ»: «إن أحاسيسنا شكل خاص من الهيروغليفات[٢٨]، التي تنقل إلينا ما يجري في الواقع. وهذه الهيروغليفات لا تشبه الحوادث التي تنقلها، وإن كان بوسعها أن تنقل، **وبدقة تامة**، تلك الحوادث، وكذلك - وهذا هو الأهم - العلاقات القائمة بينها»[٢٩]. كذلك طرح بليخانوف فيما بعد أفكاراً مماثلة في مقالاته الموجهة ضد برنشتين والكانطيين الجدد.

هذه الأحكام الخاطئة، التي لا ترى في الأحاسيس البشرية انعكاساً لأشياء قائمة موضوعياً، وإنما تعتبرها مجرد «هيروغليفات»، «رموز اصطلاحية»، إنما تشير إلى أن بليخانوف لم يتخذ موقفاً نقدياً من نظرية الرموز التي طرحها هيلمهولتز (والتي أخطأ بليخانوف في اعتبار العالم

---

(٢٨) أي الرموز (المعرب).

(٢٩) المصدر السابق، ص ٥٠١.

الفيزيولوجي الروسي سيتشينوف واحداً من أنصارها). صحيح أن بليخانوف لم ينزلق هنا إلى مواقع اللاأدرية، ولم يكن من واضعي نظرية «الرموز» (الهيروغليفات)، ولكن هذه الغلطة في عرض النظرية المادية الديالكتيكية في المعرفة كانت تنازلاً لصالح اللاأدرية. وقد انتقد لينين في مؤلفه «المادية ومذهب نقد التجربة» خطيئة بليخانوف هذه، وكذلك التشوش وعدم الدقة في فهمه للتجربة.

وفي دفاعه عن المادية الديالكتيكية ضد منتقديها «الجدد» لم يعر بليخانوف الاهتمام الكافي لموضوعة انجلس القائلة بأن على المادية أن ترتدي شكلاً جديداً مع كل اكتشاف جديد، يشغل عصراً في العلوم الطبيعية.

وفي عام ١٩٠٤ كتب بليخانوف، أثناء التحضير للطبعة الثانية من كتاب «تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ»، يقول: «إن علوم الطبيعة المعاصرة تدحض المثالية بالذات، وليس الديالكتيك. ثم إن الديالكتيك نفسه قد أصبح مادياً، كما نراه عند ماركس وانجلس، وغدا منهجاً، تعتمده العلوم المعاصرة عن الطبيعة والمجتمع - العلوم الطبيعية والسوسيولوجيا. ولكن علماء الطبيعة والاجتماع المعاصرين غالباً ما يطبقون هذا المنهج تطبيقاً عفوياً، وبذلك يقفون بعيداً عن الفهم الصحيح للديالكتيك ولقيمته العظيمة»[٣٠]. ولكن هذه الفكرة الصحيحة لم تجد التطوير اللاحق في أعمال بليخانوف. ولم يقدر بليخانوف (بخلاف لينين فيما بعد) حق التقدير خطر التيارات المثالية في علوم الطبيعة، فلم ينتقدها في أعماله الفلسفية، مما حدّ كثيراً من فعالية النضال الذي خاضه ضد المثالية الفلسفية «الأحدث».

وفي المرحلة المنشفية من حياته السياسية حاول بليخانوف، في نقده للماخيين الروس الذين كان في عدادهم (إلى جانب المناشفة فالنتينوف ويوشكيفتش وغيرهما) بعض البلاشفة (بوغدانوف، لوناتشارسكي وآخرون)، توجيه ضربة انقسامية إلى البلاشفة، وذلك عندما قارب، دونما أساس واقعي، بين الفلسفة الماخية والتكتيك البلشفي.

إن سقطة بليخانوف السياسية بعد المؤتمر الثاني لحزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي - انتقاله إلى صفوف المناشفة منذ أواخر عام ١٩٠٣، وموقفه الاشتراكي الشوفيني[٣١] في سنوات

(٣٠) تركة بليخانوف الأدبية، المجلد الرابع، موسكو، ١٩٣٧، ص ٢٠٧.

(٣١) الاشتراكية الشوفينية - تيار انتهازي في الحركة الاشتراكية العالمية، دعم أنصاره السياسة الشوفينية لبرجوازية بلدانهم. وقد برز خطر هذا التيار على أشده أثناء الحرب العالمية الأولى، حيث أعرب معظم زعماء الأحزاب المنتمية إلى الأممية الثانية عن تأييد السياسة الامبريالية لحكومات بلدانهم تحت شعار «الدفاع عن الوطن»، ودعوا إلى «تعاون الطبقات» أثناء الحرب الامبريالية وأهابوا بالجماهير للمساهمة فيها (المعرب).

الحرب العالمية الأولى ـ تعود إلى أنه لم ينفهم طابع العصر التاريخي الجديد، عصر الامبريالية والثورات البروليتارية، ولم يدرك دور البروليتاريا القيادي في ثورات العصر الجديد. وقد جاءت انتهازيه التكتيكية بعد عام ١٩٠٣، ومحاولاته للتوفيق بين ثورية البلاشفة وانتهازية المناشفة (برغم وقوفه ضد التصفويين وتأييده للابقاء على الحزب الماركسي)، فتركت بصماتها على آرائه الفلسفية، فأدت إلى تراجعه عن الديالكتيك الماركسي، ولا سيما في فهم قضايا الحركة العمالية الثورية، ووقفت عائقاً دون تطويره للفلسفة الماركسية بما يتلاءم والظروف التاريخية المستجدة في القرن العشرين.

ولكن برغم نقاط الضعف والأخطاء الجدية في نشاط بليخانوف النظري، وخاصة بعد عام ١٩٠٣، لعبت أعماله الماركسية، الموجهة ضد الفلسفة البرجوازية والتحريفية الفلسفية، دوراً ايجابياً كبيراً في النضال من أجل انتصار الفكر المادي العلمي. وقد أشار لينين، في نقده لانتهازية بليخانوف التكتيكية عام ١٩٠٨، إلى أن بليخانوف « كان على صواب في الفلسفة ».

واثنى لينين على مؤلفات بليخانوف الموجهة ضد مثالية النارودنيين والانتهازيين والماخيين، وأشاد بمآثره الشخصية العظيمة (٣٢).

٤ ـ معالجة بليخانوف لقضايا المادية التاريخية وعلم الجمال وتاريخ الفلسفة

تحتل قضايا المادية التاريخية مكانة محورية في أعمال بليخانوف الفلسفية.

حول قوانين التطور الاجتماعي
دور الجماهير والفرد في التاريخ

بالاتفاق مع ماركس وانجلس يبين بليخانوف أن التغيرات في القوى المنتجة، وما تستدعيه من تغيرات في علاقات الناس الانتاجية، تؤدي إلى تغيرات في « حالة الأدمغة »، في أفكار الناس ومشاعرهم ومعتقداتهم. ولكن ما الذي يرغم القوى المنتجة على التطور؟ في معرض الاجابة على هذا السؤال يحل بليخانوف قضية دور الوسط الجغرافي حلاً صحيحاً من حيث الأساس، فهو يعتبره أحد ظروف تطور القوى المنتجة. ولكن بليخانوف يقدم أحياناً صياغات غير دقيقة، بحيث يتبدى الوسط الجغرافي وكأنه يشكل الأساس الأولي للحياة الاجتماعية، ويحدد امكانية تحقيق الانسان لـ« قدرته على الاختراع ». ومع ذلك كان بليخانوف على صواب عموماً في قوله أن

---

(٣٢) أنظر: لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٥، ص ٢٢٢.

أسباب تطور القوى المنتجة تكمن في اسلوب الانتاج المادي السائد في العصر المعني.

إن العلاقات الانتاجية، التي يقوم في صلبها اسلوب الانتاج المادي، ومعها القوانين التي تتطور بموجبها، هي علاقات وقوانين موضوعية، مستقلة عن وعي الناس وارادتهم. ثم إن العلاقات الانتاجية المادية، الموجودة خارج وعي البشر، تحدد النشاط الواعي للناس، لمختلف الفئات والطبقات الاجتماعية. «فليست علاقات الناس الاجتماعية ثمرة لنشاطهم الواعي. إن الناس يسيرون بصورة واعية نحو أهدافهم الخاصة، الشخصية. فكلٌ منهم يرغب واعياً في تحسين وضعه المادي، مثلاً، ولكن مجمل أفعالهم الفردية قد تسفر عن نتائج اجتماعية غير مرغوبة، حتى وغير متوقعة أبداً»[٣٣]. وهنا يقصد بليخانوف المجتمعات التناحرية، ما قبل الاشتراكية.

وفي الأعمال المكرسة لقضايا المادية التاريخية يقدم بليخانوف نماذج رائعة من التحليل الماركسي للظواهر الاجتماعية. ففي مؤلفه «دور الفرد في التاريخ» يبيّن بليخانوف ديالكتيك العام والخاص والفردي في التطور القانوني للحياة الاجتماعية. وهو يرى في تطور القوى المنتجة، الذي يستدعي تغيرات متعاقبة في حياة الناس الاجتماعية، العلة الأخيرة، العامة، في التاريخ البشري. وفي الوقت ذاته يطالب بليخانوف الأبحاث الاجتماعية بالكشف أيضاً عن الأسباب الخاصة للحركة التاريخية لدى الشعوب المختلفة، أي عن الظرف التاريخي الخاص الذي يتم فيه تطور القوى المنتجة للشعب المعني. كذلك ينبغي الأخذ بعين الاعتبار التجليات الفردية، الجزئية، لهذه الأسباب، أي السمات المميزة للأشخاص الفاعلين في التاريخ، وشتى الصدف التاريخية التي «بفضلها تكتسب الأحداث، في نهاية المطاف، وجهها الفردي»[٣٤].

الجماهير الشعبية هي صانعة التاريخ، فما من خطوة عظيمة يخطوها التاريخ البشري تتم دون مساهمة اعداد كبيرة من الناس، دون مشاركة الجماهير. «من حطّم الباستيل؟ ومن استمات على متاريس تموز ١٨٣٠ وشباط ١٨٤٨؟ من أطاح بالحكم الاستبدادي في برلين؟ ومن خلع ميترنيخ في فيينا؟ إنه الشعب، الشعب، الشعب، أي الجماهير الكادحة الفقيرة، أي العمال أساساً... ولن تفلح أية سفسطات في أن تمحو من التاريخ حقيقة أن الشعب، والشعب وحده، هو الذي لعب دور الحاسم في نضال أوروبا الغربية من أجل تحررها السياسي»[٣٥]

وينتقد بليخانوف النظريات المثالية الذاتية عن «الدهماء الخاملة» و «الأبطال الجبابرة»؛ ويبين

---

(٣٣) بليخانوف. مختارات فلسفية، المجلد الأول، ص ٥٩٤.

(٣٤) المصدر السابق، المجلد الثاني، ص ٣٣٢.

(٣٥) بليخانوف. المؤلفات، المجلد الثالث، موسكو ـ بطرسبرغ، ١٩٢٣، ص ٤٠٢.

أن « الشخصيات الفعالة » لا تستطيع ، مهما أوتيت من خصال عقلية ونفسية ، ان تغير سوى وجه الأحداث الفردي وبعض نتائجها الجزئية ، لا مجراها العام ، الذي يتحدد ، في نهاية المطاف ، بتطور القوى المنتجة في المجتمع . فإن دور الرجال ، العظام حقاً ، يقوم في أن يستشرفون ، قبل سواهم ، المتطلبات الاجتماعية الجديدة ، ويرغبون ، أكثر من غيرهم ، في تغيير العلاقات الاجتماعية . وفي ذلك يقول بليخانوف : « الانسان العظيم ... انسان مبادر ، سبّاق ، لأنه أبعد نظراً من الآخرين وأمضى عزماً منهم . إنه الانسان الذي يحل المشكلات العلمية التي طرحها تطور الفكر الانساني السالف ، ويدلل على الاحتياجات الاجتماعية الجديدة التي خلقها نمو العلاقات الاجتماعية السابق ، ويأخذ زمام المبادرة في تلبية هذه الاحتياجات »[٣٦] . إن الشخصيات الاجتماعية الطليعية تتنبأ ، قبل غيرها وأحسن منها ، بما ينبغي اجراؤه في العلاقات الاجتماعية من تبدلات . وبهذا الصدد يؤكد بليخانوف ان وعي الضرورة المطلقة لظاهرة معينة يعزّز من طاقة الانسان ، ويجعل منه إحدى القوى المساعدة على قدوم هذه الظاهرة .

تطوير النظرية الماركسية عن الايديولوجيا

وجه بليخانوف نقداً عنيفاً للنظرية المثالية التي ترى أن الحق والفلسفة والفن وأشكال الايديولوجيا الأخرى تتطور من خلال « توالد (Filiation) الأفكار » ، بمعزل عن حياة المجتمع الاقتصادية . كما وقف ضد « نظرية العوامل (Factors) » التلفيقية ، التي تعتبر أن العوامل المادية والعوامل الروحية تلعب دوراً متكافئاً في حياة المجتمع . ومن خلال النضال ضد المثالية في علم الاجتماع قام بليخانوف بالكشف على قانونيات تطور الايديولوجيا واستقلاليتها النسبية وآلية تأثيرها العكسي على الاقتصاد . وفي ذلك يقول : « إن تفسير تطور الفن والدين والفلسفة وغيرها من أشكال الايديولوجيا تفسيراً نابعاً من رؤيتنا المادية معناه تقديم دعم جديد للمادية مطبقةً على التاريخ . وذلك أمر يتمتع بقيمة بالغة »[٣٧] ، ويشكل إحدى المهام الرئيسية للمادية التاريخية .

وفي ضوء وقائع تاريخ الفلسفة والمذاهب السياسية والجمالية وغيرها يبين بليخانوف أنه إذا كانت الايديولوجيا تتحدد ، في نهاية المطاف ، بتطور حياة المجتمع الاقتصادية فإن مضامين الظواهر الايديولوجية ، وأشكالها خاصة ، تتوقف ، إلى حد كبير ، على الصراع الطبقي الدائر في المجتمع وعلى البنيان الفوقي ـ النظام السياسي ، ومختلف ألوان الوعي الاجتماعي ، و « المادة الفكرية » الموروثة عن العصور السالفة ، إلـخ . « فإن حركة البشرية لا يمكن أبداً أن تتم في مستوى الاقتصاد وحده ، فالطريق من نقطة انعطاف إلى أخرى تمر دوماً عبر « البنيان الفوقي » ، ذلك أن الاقتصاد

(٣٦) بليخانوف . مختارات فلسفية ، المجلد الثاني ، ص ٣٣٣ .
(٣٧) « تركة بليخانوف الأدبية » ، المجلد الثالث ، ص ٩٠ .

لا ينتصر بذاته اطلاقاً، ولا يمكن القول عنه بأنه سوف يفعل بنفسه. نعم، لا يمكن أبداً أن يفعل بنفسه، بل يفعل دوماً بتوسط البنيان الفوقي، بتوسط مؤسسات سياسية معينة... ولا يمكن للبشرية في يوم من الأيام أن تنتقل في مسيرتها الاقتصادية من نقطة انعطاف إلى أخرى دون أن تمر مسبقاً بانقلاب كامل في مفاهيمها »[٣٨].

ولكن بليخانوف يدحض، من جهة أخرى، الآراء المادية العامية (المبتذلة)، التي طرحها شولتيكوف وبغدانوف واليفتروبولوس وآخرون، والتي تصور كافة ظواهر الحياة الروحية نتاجاً مباشراً للانتاج المادي، حتى وللتكنيك، وترى في أية لوحة فنية أو مفهوم علمي أو فكرة فلسفية تعبيراً مباشراً عن المصالح الطبقية.

ولم يقتصر بليخانوف على الكشف عن الجذور الاجتماعية للمثالية الفلسفية وللدين، بل واشتغل باستجلاء جذورها المعرفية. « فحين يتأمل الانسان أفعاله الذاتية يتضح له أن هناك رغبات تسبقها، أو ـ وبعبارة أقرب إلى نمط تفكيره ـ ان هذه الأفعال تصدر عن تلك الرغبات. وعلى نحو مماثل يظن أن الظواهر الطبيعية، التي طالما أدهشته، تصدر، هي الأخرى، عن ارادة ما. ثم إن هذه الكائنات الافتراضية، التي عن ارادتها تصدر الظواهر الطبيعية المدهشة، تبقى بعيدة عن متناول أحاسيسه الخارجية. ولذا فإنه يتمثلها على غرار الروح البشرية، التي هي ـ كما نعلم ـ غير مادية، بالمعنى المذكور آنفاً »[٣٩].

ويحلل بليخانوف تصورات الناس البدائيين التي ظهرت بتأثير نمط حياتهم، ويبين كيف أن تطور الايديولوجيا اللاحق في المجتمعات الطبقية يتأثر قوياً بالعلاقات الاجتماعية وبالصراع الطبقي.

ويؤكد بليخانوف على الدور الفعال الذي تلعبه الأفكار في حياة المجتمع. « فالفكرة أمر عظيم حقاً! ولكنه لا بدّ لها، لكي تلعب دورها العظيم هذا، من أن تكون فكرة سديدة، فكرة تمسك بالمجرى الواقعي للتاريخ وتعبر عنه. وعندها تغدو الفكرة قوة لا تقهر، وإلاّ فسوف تكون مصدر ضعف وخيبة أمل وانحطاط عقلي ومعنوي »

قضايا علم الجمال

كرس بليخانوف للقضايا الجمالية عدداً من الأعمال (« رسائل بدون عنوان »، « الفن والحياة

(٣٨) بليخانوف. مختارات فلسفية، المجلد الثاني، ص ٢١٦.

(٣٩) بليخانوف. مختارات فلسفية، المجلد الثالث، ص ٣٣٨.

(٤٠) بليخانوف. المؤلفات، المجلد الثالث، ص ٢٦٤.

الاجتماعية »، وغيرها)، التي يطبق فيها النظرية الماركسية على مسائل علم الجمال، ويفنّد فيها النظريات المثالية والمذاهب الرجعية في الفن البرجوازي المعاصر. ففي « رسائل بدون عنوان » يبين « أنه بعد الآن لا يستطيع النقد (أو بدقة أكبر: النظرية العلمية في علم الجمال) المضي إلى الأمام إلاّ باعتماد الفهم المادي للتاريخ »، ويشير إلى تطور النقد الديمقراطي - الثوري الروسي بقوله: « وفي اعتقادي أيضاً أن مكانة هذا النقد كانت تتعزز وتتوطد تبعاً لمدى اقتراب ممثليها من النظرية التاريخية التي نتبناها »[41].

تبنى بليخانوف الرؤية الماركسية للفن ودافع عنها. فالفن، عنده، شكل خاص من الوعي الاجتماعي، يتحدد تطوره، في نهاية المطاف، بنشاط الناس الانتاجي، بحياة المجتمع الاقتصادية. « فإن فن أي من الشعوب... إنما يرتبط دوماً ارتباطاً سببياً وثيقاً بحياته الاقتصادية. ولذا كان عليّ، قبل الشروع بدراسة فن الشعوب البدائية، الاشارة أولاً إلى السمات الرئيسية المميزة للاقتصاد البدائي »[42]. ومع ظهور الطبقات يرتبط تطور الفن بمجرى الصراع الطبقي، ويؤثر بدوره على التكوين النفسي للطبقات المتصارعة. وليس الفن، في نظر بليخانوف، ابداعاً فردياً مستقلاً، وإنما هو ظاهرة اجتماعية. وهو يرى أن المعيار الموضوعي لكمال الأعمال الفنية هو توافق شكلها مع مضمونها، مع الغاية المنشودة منها. ثم ان وحدة الشكل والمضمون هي قانون تطور الفن. وفي مجابهة المزاعم المثالية، القائلة إن الفن يعبر عن المشاعر وحسب، فلا مكان للفكر في الفن، يؤكد بليخانوف على وظيفة الفن المعرفية، ويعتبره « فكراً في صور ». « فالفن يبدأ عندما يثير الواقع الخارجي، من جديد، أحاسيس وأفكاراً في النفس البشرية، يصوغها الانسان في قالب فني »[43]. ويتميز الفن عن سائر أشكال الوعي الاجتماعي بأنه لا يعكس مشاعر الناس وأفكارهم عكساً مجرداً، وإنما يعبر عنها من خلال نماذج حية.

ويقدم بليخانوف تحليلاً نقدياً لتيارات النزعة الشكلية (Formalism) في الفن، ويتتبع انحلالها الفكري في المجتمع البرجوازي المعاصر، ويبيّن أن الرأسمالية تجعل الفن باهتاً، عديم اللون، إذ تنقل إليه عدوى الفردية (Individualism) البرجوازية التي تحجب عن الفنانين المصدر الحقيقي للالهام. وهو يعارض فن البرجوازية الرجعي ببواكير الفن الواقعي التقدمي، المعبر عن مصالح الطبقة العاملة والجماهير الشعبية.

---

(٤١) بليخانوف. مختارات فلسفية، المجلد الخامس، ص ٣١٢.

(٤٢) المصدر السابق، ص ٣١٨.

(٤٣) المصدر السابق، ص ٢٨٥.

مسائل تاريخ الفلسفة

يرى بليخانوف أن من أجلّ مهام علم تاريخ الفلسفة هي الكشف عن ارتباط الفكر الفلسفي (في نهاية المطاف) بالعلاقات الاقتصادية والصراعات الطبقية، وأن الدور المتميز، الذي يضطلع به هذا العلم، يقوم في التحليل العلمي لحركة الفكر الفلسفي ذاتها، لمنطقها الداخلي، أي لقانونيات تطور الفلسفة. «فقبل الاجابة على السؤال: لماذا تتطور الأفكار على هذا النحو أو ذاك؟ يجب النظر، أولاً، في مسألة كيف جرى هذا التطور. ويعني هذا، فيما يخص موضوع دراساتنا هذه، أنه يتعذر تفسير لماذا تطورت الفلسفة المادية على النحو، الذي نراها عليه عند هولباخ وهيلفيتيوس في القرن الثامن عشر وعند ماركس في القرن التاسع عشر، إلاّ بعد استجلاء حقيقة ما كانت عليه هذه الفلسفة، التي غالباً ما فُهمت فهماً خاطئاً، حتى ومشوَّهاً تماماً»[٤٤].

وفي دراسته لتاريخ الفلسفة، كما لتاريخ أشكال الايديولوجيا الأخرى، يعير بليخانوف اهتمامه الرئيسي لقضية التوارث في تطور الفكر الاجتماعي والثقافة الروحية الانسانية، وهو التوارث الذي تستدعيه احتياجات الحياة الاقتصادية وتقدم العلم. وبفضل التوارث يتم استيعاب وتطوير العديد من الأفكار الفلسفية السالفة التي تتفق مع مصالح التقدم التاريخي في الحقبة المعنية، أما الأفكار التي لا تتلاءم مباشرة مع هذه المصالح فتخضع لمعالجة نقدية فاحصة، وذلك بهدف إعادة صياغتها في أفكار جديدة. وهناك أفكار فلسفية قديمة، تقف عائقاً أمام مسيرة الجديد الصاعد، ولذا ترفضها قوى المجتمع التقدمية، ولكن على هذه الأفكار البالية، بالذات، تتهافت القوى الرجعية، وتتخذ منها أسلحة فكرية. وفي تفسيره لتطور الفكر الفلسفي يستخدم بليخانوف، على نطاق واسع، طريقة التحول إلى الضد، فيحاول اثبات أن فلسفة أي عصر تتحول إلى نقيض لفلسفة العصر السابق له (ومثال ذلك أن فلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا كانوا ملحدين، بينما جاء أتباعهم اللاحقون ـ طوباويو القرن التاسع عشر الفرنسيون ـ ميالين في أكثرهم، إلى الصوفية والغيبية). ولكن بليخانوف ينساق بعيداً في ولعه بتطبيق هذه الطريقة.

ويحذر بليخانوف من المطابقة السطحية المبتذلة بين الآراء السياسية والآراء الفلسفية، ويؤكد أن ارتباط هذه الآراء بعضها ببعض لا يعني أبداً أن كل ثوري في السياسة هو، وبالضرورة، ممثل للفلسفة التقدمية، وأنه لا يمكن لأي من أنصار الأفكار الاجتماعية والسياسية الرجعية أن يكون تقدمياً في الفلسفة. وهنا يستشهد بليخانوف بالديالكتيك الهيغلي، الذي يدافع عنه ضد تهمة الرجعية التي وجهت إلى صاحبه، ليؤكد، بحق، «أن نعوتاً، مثل تقدمي ورجعي لا تصلح بأي

---

(٤٤) المصدر السابق، المجلد الثاني، ص ٣٥.

حال لأن تطلق على المآثر أو الاخطاء النظرية للفيلسوف المعني. فإن من يزيد القضاء على هذا الفيلسوف في نظر عقلاء الناس يترتب عليه أن يدحض، أولاً، الجزء النظري من مذهبه، وبعد هذا الدحض، وبعده فقط، يحق له التنويه بذلك التطلع العملي، أو بتأثير الوسط الاجتماعي، الذي دفع بهذا المفكر إلى **تحريف الحقيقة، أو منعه من أن ينتهي بفكره إليها**. وعندئذ يمكن للتدليل على ميول المفكر السياسية (رجعي، تقدمي...) أن يساعد في الكشف عن أصل ضلالاته»(٤٥).

وعلى النقيض من الماديين المبتذلين، من أمثال شولتيكوف، الذين قصروا النظر على المغزى الاجتماعي للمذاهب الفلسفية، ولم يتفهموا قيمتها المعرفية، يؤكد بليخانوف على **الاستقلالية النسبية للفلسفة** كشكل خاص من أشكال الوعي الاجتماعي. فإن تطور الآراء الفلسفية ينطلق من «المادة الفكرية» الموروثة، ويرتبط بحالة ومستوى تطور باقي أشكال الايديولوجيا وبتقدم العلم. وإذا كان طابع الأفكار الفلسفية ومضمونها يتوقفان، في نهاية المطاف، على حياة المجتمع الاقتصادية، فإن هذا لا يعني أن جميع فلاسفة الطبقات المسيطرة قاموا بتزييف الحقيقة عن سابق وعي وتصميم. فالمنورون الفرنسيون وممثلو الفلسفة الكلاسيكية الألمانية وكثير من فلاسفة الماضي كانوا يعتقدون خالص الاعتقاد أن رؤيتهم للعالم هي الرؤية الصحيحة الوحيدة، التي تخدم قضية تطور العلم وتقدمه، إلخ. ولكن ضيق الأفق التاريخي لعصرهم وطبقتهم قد حال بينهم وبين تحصيل المعرفة اليقينية عن العالم وقوانينه.

وانتقد بليخانوف النظرات المثالية إلى تاريخ الفلسفة (لانغه، سوري، ايبرفرغ وغيرهم)، التي تقصر موضوع تاريخ الفلسفة على تطور الآراء الانطولوجية والغنوصولوجية، وبيّن أن **تاريخ الأفكار الاجتماعية والجمالية والاخلاقية يشكل جزءاً عضوياً من تاريخ الفلسفة**.

مكانة بليخانوف
في تاريخ الفلسفة الماركسية

لعبت أعمال بليخانوف الفلسفية دوراً كبيراً في الدفاع عن الفكر المادي ونشره. ولكن بليخانوف لم يرتفع بالماركسية وفلسفتها إلى مستوى أعلى، يتلاءم مع متطلبات الحركة العمالية الثورية عصر الامبريالية، ومع مقتضيات الثورة الاحدث التي شهدها العالم. فهذا المستوى الجيد، الأعلى، لتطور الماركسية وفلسفتها ارتبط بأعمال لينين النظرية ونشاطاته العملية.

ثم ان مؤلفات بليخانوف، التي وضعت في المرحلة المنشفية من حياته (١٩٠٣ - ١٩١٨)، قد

(٤٥) «تركة بليخانوف الأدبية»، المجلد الخامس، ص ١٧٢ - ١٧٣.

انطوت على أخطاء جدية، حتى وعلى تراجعات هامة عن الماركسية. وتعود هذه الأخطاء والتراجعات إلى أنه لم يتفهم طبيعة وخصوصية العصر الثوري الجديد. الذي حل مع بداية القرن العشرين، كما وترتبط بانعزال أعماله النظرية عن ممارسات الحركة العمالية الثورية. ومن ذلك أن بليخانوف، الذي لم يتفهم دور البروليتاريا القيادي في الثورة الديمقراطية البرجوازية، ولم يدرك أهمية تحالف الطبقة العاملة والفلاحين، قد وقف ضد انتفاضة ١٩٠٥ المسلحة في موسكو. كما أن بليخانوف، الذي كان دوغمائياً في تبنيه لنظرية الأممية الثانية في أن الثورة الاشتراكية لا يمكن ان تبدأ إلا في البلدان الصناعية المتطورة، قد اتخذ موقفاً سلبياً من ثورة اكتوبر الاشتراكية العظمى، فنعتها بأنها « نقضٌ لكل القوانين التاريخية ».

صحيح أن بليخانوف قد سعى في السنوات ١٩٠٤ -١٩١٣ إلى نشر الأفكار الفلسفية الماركسية في صفوف الحركة العمالية، ووقف ضد مختلف تيارات الفلسفة البرجوازية ومحاولات تحريف الماركسية. ولكن نقطة ضعفه كانت تقوم في عدم القدرة على تطوير الماركسية تطويراً خلاقاً، يتلاءم والظروف التاريخية المستجدة. وهذه المهمة ستقع على عاتق الحزب الماركسي الذي أنشأه لينين، حزب من نمط جديد، يقف بالمرصاد لكافة ألوان التحريفية، ويقرن النظرية بممارسة الحركة العمالية الثورية.

ان أروع ما جاء به بليخانوف هو أعماله الفلسفية الماركسية، التي وضعها أساساً قبل عام ١٩٠٣، عندما كان لا يزال يمثل الماركسية الثورية في الأممية الثانية. وبعد وفاة بليخانوف كتب لينين عام ١٩٢١ يقول: « من المتعذر على المرء أن يصبح شيوعياً واعياً، شيوعياً حقيقياً، دون أن يدرس ـ أجل أن يدرس! ـ كل ما كتبه بليخانوف في الفلسفة، لأنه أفضل ما في الأدبيات الماركسية العالمية كافة »[٤٦].

(٤٦) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٤٢، ص ٢٩٠.

الفصل السابع عشر

الفلسفة البرجوازية في أوروبا الغربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر

تابعت الفلسفة البرجوازية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر سيرها في طريق الانحطاط. ولكن هذا الانحطاط لم يكن على وتيرة واحدة في جميع البلدان وفي مختلف الفترات، وان كان يتعمق باستمرار. وكانت الفلسفة البرجوازية تعكس، في خطوطها العامة العريضة، تفاقم التناقضات الاجتماعية واحتدام الصراع الطبقي، بينما راحت الافكار الماركسية، وخاصة بعد ظهور المجلد الأول من «رأس المال»، تلاقي رواجاً واسعاً في الاوساط البروليتارية، وشرعت تزيح الآراء الاشتراكية البرجوازية الصغيرة الطوباوية من أذهانها. ومنذ ذلك الحين صار تطور البرجوازية السياسي والروحي يتميز بمحاولات حثيثة لابعاد الخطر الذي يتهدد وجود الرأسمالية، وللدفاع عن دعائمها الاقتصادية والسياسية والإيديولوجية.

وراح الفكر الفلسفي البرجوازي يتطور في تلك الحقبة تحت راية الصراع ضد المادية والعقلانية والماركسية خاصة. ولكن حركة الفلسفة البرجوازية المعادية للتقدم هذه كانت في غاية التعقيد والتناقض. فقد كانت تلك الفترة عهد تقدم سريع للعلوم الطبيعية، الأمر الذي لا يمكن للفلسفة المثالية الرجعية تجاهله أبداً. بيد أن الفلاسفة البرجوازيين، برفضهم للاستنتاجات المادية والديالكتيكية النابعة من الاكتشافات العلمية، يمموا وجههم شطر المذاهب المثالية البالية، وراحوا يعملون لاحيائها واسباغ طابع عصري عليها.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر استمر تطور الفلسفة البرجوازية أساساً في إطار الشكلين الرئيسيين اللذين لاحا منذ بداية انحطاطها في النصف الأول من القرن. فمن جهة، هناك التيارات المتوشحة برداء العلم، والتي تتنطع لتأويل المعرفة العلمية تأويلاً فلسفياً، بينما تقوم، في واقع

الأمر، بتسريب اللاأدرية والمثالية إلى علوم الطبيعة والمجتمع. ومن جهة اخرى، ازداد رواج التيارات اللاعقلانية، المعادية للعلم وللتقدم الاجتماعي.

١ ـ تبلور الشكل الأول من الوضعية. هربرت سبنسر

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر غدت الوضعية في شكلها الأول (كونت، ميل، سبنسر) أوسع تيارات الفلسفة البرجوازية انتشاراً. ويعود السبب في ذلك إلى أن الرأسمالية تحتاج إلى العلوم الطبيعية، وان كان إيديولوجيو البرجوازية يحرصون أشد الحرص على عدم استخلاص استنتاجات مادية والحادية من معطيات هذه العلوم. ومن هنا فان الوضعية، التي تدافع عن البحث العلمي الملموس وتؤكد في الوقت ذاته على أن جوهر الظواهر متعذر أبداً على المعرفة، جاءت لتلبي هذه المتطلبات على خير وجه.

ولكن الوضعية، ونظراً لازدواجيتها، حيث تسعى لدفع عجلة العلم إلى الأمام وتسلّم في الوقت ذاته بالإيمان الديني، لعبت في تاريخ الفلسفة دوراً متناقضاً للغاية. ففي البلدان ذات التقاليد المادية العريقة وقفت الوضعية، قبل كل شيء، خصماً للمادية، وكان دورها رجعياً اجمالاً. أما في البلدان، التي سيطرت فيها الكنيسة والفلسفة الدينية (ايطاليا وبلدان امريكا اللاتينية والولايات المتحدة وغيرها)، فقد قوبلت الوضعية من قبل الكثيرين من التقدميين على أنها حركة تساعد على التحرر من قيود الكنيسة، وتساهم في البحث العلمي الحر.

وقد برز بين مفكري الوضعية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كل من هـ. تين وأ. فوييه في فرنسا، ور. أرديغو في إيطاليا، وج. لويس في انكلترا، وش. رايت في الولايات المتحدة. وكان الفيلسوف الانكليزي **هربرت سبنسر** (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) أبرز فلاسفة الوضعية وأوسعهم تأثيراً.

تتميز وضعية سبنسر بالجمع بين المبادىء العامة للفلسفة الوضعية كما جاءت في مؤلفات كونت وميل وبين فكرة التطور الذي يفهمه، مع ذلك، فهماً ميكانيكياً محضاً. ثم ان وضعية سبنسر تقرن اللاأدرية والفينومينالية[1] في المسائل الفلسفية الجذرية بالنظرة المادية العفوية إلى بعض مسائل العلوم الجزئية. كما تنطوي نظريته الاجتماعية، إلى جانب الفهم المثالي للقوة المحركة للتطور الاجتماعي ورؤية المجتمع «العضوية» الرجعية والعداء للاشتراكية والدفاع عن الرأسمالية، على نزوع إلى صياغة السوسيولوجيا كعلم، وعلى التسليم بالطابع القانوني للتطور الاجتماعي.

---

(١) الفينومينالية ـ مذهب مثالي ذاتي، يقصر المعرفة على ادراك ظواهر (phenomena) الوعي.

لاأدرية سبنسر

يشكل التوفيق بين الإيمان والمعرفة، بين الدين والعلم، على أرضية اللاأدرية، الوجهة الرئيسية لفلسفة سبنسر. يذهب سبنسر إلى أن تاريخ الدين يقوم في أن كـل ديـن إنما يستنـد إلى التسليم بالعجز المطلق عن ادراك القوة السامية، القائمة في صلب العالم. وبالمقابل، فان العلم يخلص، بدوره، إلى الاستنتاج «بأن وراء الاشياء كلها سراً غامضاً، يتعذر الوقوف عليه»، وبأن الماهية، القائمة في صلب الظواهر كافة، ستبقى مجهولة إلى الابد. وهذا التساوي في العجز، عجز كل من الدين والعلم عن الإجابة على مسألة الوجود الأساسية، يجعل بالامكان، في رأي سبنسر، رفع كل نزاع أو خصام بينهما. ولاثبات عجز العلم ينظر سبنسر في مفاهيم المكان والزمان والحركة والمادة والقوة والوعي، فيؤكد أن هذه المفاهيم متناقضة كلها، ولذا فانها لا تقدم معرفة يقينية عن الواقع الموضوعي. فليس بوسعنا، مثلاً، ان نتصور انقسام المادة إلى ما لا نهاية وأن نتصور، في الوقت ذاته، عدم وجود دقائق مادية غير قابلة للانقسام. ومن هنا يلزم أن المادة «في طبيعتها المحدودة متعذرة على الفهم، تماماً كتعذر المكان والزمان» [٢].

ولكن هذه «البراهين» الزائفة على عجز العلم تستند إلى أسس خاطئة. فـإن سبنسر، بتبجيلـه للتجريبية الفظة، يخلط بين التصور والمفهوم. إنه على صواب حين يشير، مثلاً، إلى تعذر تصور مكان لاحدود له، أو زمان يجري إلى ما لانهاية، ولكنه يخطىء عندما يؤكد أن من المتعذر تمثلها فكرياً، أي تكوين مفهوم عن اللانهاية. فالفكر يتيح فهم ما يقف الحسّ والتصور عاجزين أمامه.

ثم ان سبنسر ينظر إلى كافة المفاهيم من زاوية ميتافيزيقية. فهو يحلها إلى اضداد مطلقة، بحيث يعجز عن الاحاطة بوحدتها الديالكتيكية. فالمادة، كالمكان، متصلة ومنفصلـة في وقـت واحـد. ولكن سبنسر، الذي بقي أسير الاضداد الميتافيزيقية، ينطلق من تناقض المتناهي واللامتناهي، المحدود وغير المحدود، المتصل والمنفصل، ليرفض الاعتراف بمطابقة المفهوم الذي ينطوي على تناقض.

ويشير سبنسر بحق إلى عدد من المسائل، التي لم يكن العلم قد حلّها بعد (ومنها ـ «الفعل عن بعد»، وطبيعة الجاذبية، وأصل الوعي، وغيرها)، فيعلنها مشكلات مستعصية أبداً على الحل. فهو يفترض أن العلم لا ينفذ إلى اعماق الاشياء وجوهرها، بل يكتفي بمعرفة الظواهر وبادراك علاقاتها وروابطها الثابتة، التي ندعوها قوانين. ولذا فإن المعرفة البشرية تظل، في نهايـة المطـاف، حصراً

---

(٢) سبنسر، مؤلفات (الترجمة الروسية). المجلد الأول: «المبادىء الأولى»، سان بطرسبرغ، ١٨٨٩، ص ٣١.

بظواهر الوعي. وهكذا تحل التصورات، عند سبنسر، محل الأشياء الواقعية وانعكاساتها في الاحاسيس والافكار. والتصورات الجلية والحية - «انطباعات»، أما التصورات الاضعف فـ «أفكار». ومن هنا يخلص سبنسر إلى القول إن الحقيقة ليست في توافق الصور الذهنية مع الواقع الموضوعي، وإنما في التوافق بين هذين النوعين من التصورات.

الفلسفة والعلوم الخاصة

إن سبنسر، باعلانه المسائل الفلسفية الجذرية مشكلات متعذرة على الحل، يغلق في وجه الفلسفة جزءاً فسيحاً من مجال، كان يعتبر من قبل وقفاً عليها وحدها. فمن الآن وصاعداً «يبقى للفلسفة نفس مجال العلم»[٣]. ولكن الفلسفة عنده تتميز عن العلم (الذي هو معرفة لا تكون تركيبية إلاّ جزئياً) بأنها معرفة تركيبية كلياً، بأنها اسمى الوان التركيب النظري.

ويرى سبنسر أن ميدان المعلوم تجليات لقوة مطلقة خفية. وهو يذهب إلى ان الحقائق الكلية، التي تشكل موضوع «الفلسفة العامة»، يجب أن تصاغ من خلال مفاهيم المادة والحركة والقوة. ولكن تأويله لهذه المفاهيم لم يخلُ من تناقض. فهو، من جهة، يعتبرها رموزاً، اذ انها لا تعكس القوة المطلقة، وإنما تعبر عن أفعالها فحسب. وهو، من جهة أخرى، يؤكد على أن هذه المفاهيم، بوصفها تجليات للماهية المطلقة، غير مرهونة بوعي الانسان، أي انها موضوعية.

النزعة الارتقائية الآلية

يذهب سبنسر إلى أن القول بعدم فناء المادة (الذي يقصد به عدم فناء القوة) يمثل حجر الزاوية في صرح المعرفة العلمية. وفي البداية كان مفهوم القوة عنده من السعة بحيث يشمل القوة الالهية. ولكن المنحى الفيزيائي لهذا المفهوم برز فيما بعد، ليشغل مكانة الصدارة. بيد أن سبنسر يخطيء عندما يقول إن مبدأ مصونية القوة (أو المادة)، كمبدأ أساسي في المعرفة العلمية كلها، لا يمكن اثباته تجريبياً، وإنما ينبع من طبيعة تفكيرنا، ويشكل مجرد مسلمة نظرية. ففي الحقيقة يأتي هذا المبدأ نتيجة نظرية، مستخلصة من وقائع ومعطيات عملية، نتيجة تثبتها التجربة.

ومن مسلمة ثبات القوة يلزم، عند سبنسر، مبدأ ثبات الحركة. وانطلاقاً من هذين المبدأين يصوغ سبنسر قانونه الأساسي - قانون الارتقاء (Evolution). فالارتقاء عنده هو عنصر التجربة الكلي، الذي يضمن ما تتطلبه الفلسفة من وحدة المعرفة ويفسح المجال لفهم كافة ظواهر الطبيعة والمجتمع على حد سواء. ويشكل هذا الطرح، بلا شك، مأثرة لسبنسر. ولكن الفيلسوف يفهم الارتقاء فهماً ميتافيزيقياً، آلياً (ميكانيكياً).

---

(٣) المصدر السابق، ص٧٥.

ويميز سبنسر جوانب ثلاثة من الارتقاء: ١ ـ الانتقال من البسيط إلى المعقد (التكامل أو التركز)؛ ٢ ـ الانتقال من المتجانس إلى المتنوع (التباين)؛ ٣ ـ الانتقال من اللامتعين إلى المتعين (الترقي في الانتظام). وفي ضوء التغيرات التي تطرأ على حركة الاشياء في مجرى الارتقاء يصوغ سبنسر قانون الارتقاء على النحو التالي: «الارتقاء تكاملٌ للمادة، يرافقه تبدد في الحركة، وتنتقل المادة اثناءه من حالة اللاتعين، حالة التجانس المفكك، إلى حالة التعين واللاتجانس المتماسك، وتطرأ تحولات مماثلة على الحركة المصونة من قبل المادة»[٤].

صحيح أن سبنسر استطاع الوقوف فعلاً على سمات منفردة لبعض أشكال التطور، ولكن محاولته اضفاء صبغة كلية عامة على قانونه كانت محاولة باطلة وغير مشروعة. فهذا القانون يستبعد ظهور أشياء جديدة نوعياً، ويصوّر التطور مجرد اعادة تجميع تدريجية للمادة المتوفرة. ثم انه لا يقول شيئاً عن مصدر هذا التطور وقواه المحركة، فيبقى مجرد وصف لبعض سمات التطور الخارجية. وقد تجلت ميتافيزيقية نظرة سبنسر وميكانيكيتها في قوله «بأن للتطور حداً، لا يمكن تجاوزه أبداً»[٥]. وهذا الحد هو حالة توازن المنظومة (System) تـوازن الجملـة المتطـورة، الذي تتعادل عنده كافة القوى المتقابلة. صحيح أنه عاجلاً أم آجلاً ستعقب التوازن حالة من الانحلال (Desintegration) ولكن هذا الانحلال لن يدوم إلى الأبد، فسوف تليه حلقة جديدة من تكامـل المادة والحركة. وهكذا يصل سبنسر، في نهاية المطاف، إلى نظرية الدورة السرمدية، التي لم يستطع تذليلها بسبب ميتافيزيقية مذهبه.

نظرية المجتمع «العضوية»
وفهم الارتقاء الاجتماعي

يعمم سبنسر فكرة الارتقاء، التي يبسطها في مؤلفه الفلسفي الرئيسي ـ «المبادىء الأولى»، فيسحبها على ميادين البيولوجيا والسيكولوجيـا والسيـوسيـولـوجيـا والأخلاق. وهـو يـرى في البيولوجيا العلم العياني الرئيسي، الذي يدرس القوانين الفاعلة في هذه الميادين كلها. فهو يفترض خطأ أن الحياة، بكل مظاهرها الاجتماعية والنفسية، المعقدة والرفيعة، تحكمها، في نهاية المطاف، القوانين البيولوجية.

ان السمة الجوهرية لسـوسيولوجيا سبنسر هي «تشبيه المجتمع بالكائن الحي»[٦]، دراسة المجتمع كعضوية، تنشأ وتتطور وفقاً للقوانين الطبيعية. صحيح ان هذا الطرح يقرّ بالتطور

(٤) المصدر السابق، ص٢٣٧.

(٥) المصدر السابق، ص٢٩١.

(٦) سبنسر. محاولات علمية وسياسية وفلسفية (الترجمة الروسية). سان بطرسبرغ، ١٨٩٩، ص١٥٣.

الموضوعي للظواهر الاجتماعية، ولكن النزعة الاساسية لسوسيولوجيا سبنسر نزعة رجعية ومعادية للعلم. فهي تؤدي إلى بيلجة الظواهر الاجتماعية، وإلى تغطية الاستغلال والاضطهاد بتصويرهما ظاهرتين طبيعيتين. ثم ان سحب مبدأ «الصراع من أجل البقاء» على الحياة الاجتماعية قد مهد الطريق لأكثر تيارات السوسيولوجيا البرجوازية رجعية: لـ«الداروينية الاجتماعية». كذلك وقف سبنسر عدواً لدوداً للاشتراكية، فتفنن في قذفها بالأهاجي، وفي التنديد بالفكر الاشتراكي.

وبخصوص اتجاهات التطور الاجتماعي وآفاقه يميز سبنسر حالتين يمر بهما المجتمع: الحالة العسكرية، التي تتسم بالطغيان والاستبداد وبخضوع الافراد للجماعة أو للسلطة الحكومية؛ والحالة الصناعية، التي تتقلص فيها صلاحيات الدولة إلى الحد الأدنى والتي تكفل للافراد حرياتهم ومبادراتهم الشخصية. وفي مجابهة الاشتراكية يدعو سبنسر لإقامة نمط ثالث من المجتمعات، لا يتعدى كونه، في الحقيقة، صورة منمقة للمجتمع الرأسمالي.

وقد جاءت فلسفة سبنسر ككل تتويجاً للشكل الأول من الوضعية، الذي كان لا يزال يتضمن، برغم عدائه المبدئي للمادية، بعض الافكار العلمية الايجابية، والذي اضطر، بسبب ذلك، لاخلاء المكان في الربع الاخير من القرن الماضي لمذاهب أكثر رجعية ومثالية.

. الماخية

في أواخر القرن التاسع عشر بدأت وضعية كونت ـ ميل ـ سبنسر تتوارى تدريجياً عن المسرح، لتخلي مكانها لشكل جديد من الوضعية، عمّق المنحى المثالي الذاتي واللاأدري عند أسلافه. وكان **أرنست ماخ** (١٨٣٨ ـ ١٩١٦) **وريتشارد افيناريوس** (١٨٤٣ ـ ١٨٩٦) أبرز ممثلي هذا الشكل الجديد، الذي عرف بمذهب نقد التجربة (Empiriocriticism) [٧].

وضعية ماخ

يتطلع ماخ، كسائر الوضعيين، إلى «تنقية» الفكر العلمي من «الميتافيزيقا» و«مشكلاتها الزائفة»، ويدّعي الوقوف على أرضية التجربة، ويؤكد أن نظرته التجريبية «تستثني كافة القضايا الميتافيزيقية» [٨]، ويذهب إلى أنه لا يعتبر نفسه فيلسوفاً، «فليس ثمة ما يدعى بفلسفة ماخ»، فليس ما جاء به إلاّ «ميتودولوجيا وسيكولوجيا علمية للمعرفة» [٩].

(٧) ويعرّب أيضاً بـ«التجريبية النقدية» و«النقدية التجريبية» (المعرب).

(٨) ماخ. تحليل الاحاسيس وعلاقة الفيزيائي بالنفسي (الترجمة الروسية). موسكو، ١٩٠٧، ص٢٩٣.

(٩) ماخ. المعرفة والخطأ (الترجمة الروسية). موسكو، ١٩٠٩، ص٣.

ان ماخ، إذ يرجع الفلسفة إلى « سيكولوجيا المعرفة »، يؤكد. بالاتفاق مع كانط، أن النشاط المعرفي لا ينفذ إلى أعماق الاشياء، فيقتصر على ظواهرها فقط. ولكن ماخ يختلف عن كانط بأنه ينفي وجود « الأشياء في ذاتها »، وجود الواقع الموضوعي. وهكذا يفترق ماخ عن كانط ميمماً وجهه شطر اليمين، نحو مثالية بيركلي وهيوم الذاتية، التي ترد العالم الخارجي إلى أحاسيس الذات. ولاثبات هذا الرأي يعمد ماخ إلى استخدام نظرية التطور الداروينية، فيؤكد أن العلم لا يعكس سوى وظيفة التكيف البيولوجية لدى الكائن الحي، ولا يمسّ الواقع الموضوعي مطلقاً. وفي إطار هذا التوجه يستعير ماخ أيضاً تعريف العالم الالماني كيرتشهوف للعلم على أنه الوصف الأكمل والأبسط للوقائع.

وينطلق ماخ من هذه المقدمات لتطوير « النظرية البيولوجية ـ الاقتصادية عن المعرفة ». فتذهب هذه النظرية إلى أن المبدأ الأساسي للمعرفة العلمية هو مبدأ « الاقتصاد في الفكر »، أو « اقتصاد الافكار وتوافقها وانتظامها »، بهدف التوجه البيولوجي في مواد التجربة. ومن هذه الزاوية تغدو المفاهيم والقوانين، والتفسيرات العلمية عامة، خلواً من أي مضمون موضوعي، فلا صلة لها بالظواهر التي تتحدث عنها إلاّ كصلة الرموز الاختزالية بـرموزها: انها نتاجات للعقل، وجدت لا لتعكس الواقع، بل لتلبية حاجة الذات العارفة. ومن ذلك قول ماخ أنه « ليس في الطبيعة سبب ولا نتيجة »، « فما السبب والنتيجة إلاّ نتاج لفكرنا »[10]. كذلك هو حال قوانين الطبيعة، فهي تولد من حاجتنا النفسية، ولا تعبّر عن أية روابط موضوعية بين الأشياء؛ انها نتاج للروح البشرية، فلا معنى لها إلاّ بالنسبة للانسان.

وكما يجري في الكتابة المختزلة، حيث يمكن الأخذ بنظم مختلفة للاختزال، يختار الناسخ منها ما يراه أسهل في هذه الحالة أو تلك، كذلك هو حال « الوصف المقتصد » للظواهر، فيمكن الأخذ ـ تماماً وعلى قدم المساواة ـ بنظريات علمية مختلفة، حتى ومتعارضة، ولكن بشرط واحد، هو عدم تناقضها مع المعطيات الحسية، وكونها سهلة وبسيطة بما فيه الكفاية. أما مسألة المضمون الموضوعي للنظرية العلمية فمسألة عديمة المعنى عند الماخيين. فحين يتحدث كيرتشهوف عن الوصف الاكمل والأبسط للوقائع، فانه يقصد بذلك رغبة العالم في تقديم وصف للواقع الموضوعي، الذي لا يخامره أدنى شك في وجوده، أما ماخ فيشوّه هذه الفكرة، حيث يمضي لاثبات أن الواقع الموضوعي مجرد افتراض « ميتافيزيقي »، يتناقض مع مبدأ « اقتصاد الفكر ».

ويرى ماخ « أن الاجسام ليست هي التي تثير الاحاسيس فينا: على العكس، فإن مركبات

(١٠) ماخ. الميكانيك (الترجمة الروسية). سان بطرسبرغ، ١٩٠٩، ص٤٠٥، ٤٠٦.

الاحاسيس (مركبات العناصر) هي التي تؤلف الاجسام». فما الاجسام سوى «رموز منطقية» لهذه المركبات. فليست الذرة والجزيء والكتلة وغيرها حقائق موضوعية، بل هي مجرد رموز لوصف الاحاسيس المقتصد. وعليه، «فان ما ندعوه مادةً ليس إلاّ رابطة قانونية بين العناصر (الأحاسيس)»[11].

فقط عندِ التسليم بأن المفاهيم التي يضعها العلم لا تتعلق بأشياء موجودة موضوعياً، بل بتيار متغير من الاحاسيس، يغدو بالامكان تأويل العلم بروح النزعة النسبوية (Relativism) والذاتية المتطرفة، اللتين تشكلان لب الفهم الماخي للمعرفة العلمية. وقد بيّن لينين ان ارجاع كافة الأشياء إلى مركبات الاحاسيس هو احياء للبركلية، سيقود حتماً إلى القول بأن العالم كله ليس إلاّ تصورات المرء الذاتية، أي إلى الاناوحدية (Solipcism). ولتجنب الانزلاق إلى مستنقع الاناوحدية، ولاضفاء نوع من الموضوعية على آرائه، يعلن ماخ في مؤلفاته المتأخرة أن هذه العناصر (الاحاسيس) ليست فيزيائية ولا نفسية، لا ذاتية ولا موضوعية: انها «حيادية».

ويزعم ماخ أنه «ليس هناك من فارق جوهري بين الفيزيائي والنفسي»، فكلاهما واحد في حقيقة الأمر، اذ انهما يتألفان من عناصر متجانسة، فلا يمكن التفريق بينهما إلاّ باختلاف زاوية النظر إلى هذه العناصر. فاذا أخذت هذه «العناصر» أو تلك من حيث ارتباطها بالجملة العصبية فإنها تكتسب عندئذ شكل الظواهر النفسية، وتغدو مادة لعلم النفس. أما إذا درست خارج هذه العلاقة فإنها تكون ظواهر فيزيائية، أجساماً، وتمثل موضوعاً لعلم الفيزياء.

ومن وراء هذا الطرح لحيادية «العناصر» يأمل ماخ بالتخلص من «ميتافيزيقية» المادية والمثالية على السواء. ولكنه، حين يعلن الاحاسيس عناصر حيادية للعالم، يسير عملياً في طريق «الميتافيزيقا» المثالية، لأنه يفترض ماهيات ميتافيزيقية جديدة، لايمكن الكشف عنها في التجربة، وان كانت تقوم في صلبها. ان البشر يتعاملون، في تجربتهم العلمية واليومية، مع أشياء وعمليات موضوعية، من جهة، ومع أحاسيس الذات المتعرفة، التي لا تنفصم عن نشاط الحواس والجملة العصبية، من جهة أخرى. ويضطر ماخ للاعتراف بارتباط الاحاسيس بالعمليات العصبية، ولكن اعترافه يتناقض مع موضوعته القائلة بأن الأشياء كلها مركبات أحاسيس.

وقد بيّن لينين أن النظرية الماخية كلها لم تؤد إلى ما يتطلع إليه أصحابها من تذليل لـ«أحادية الجانب» لدى كل من المادية والمثالية، وإنما تقود إلى الخلط والتخبط بين وجهات نظر فلسفية متعارضة. فإذا كانت «العناصر» أحاسيس فإن ماخ لا يملك الحق في التسليم بوجود «العناصر»

---

(١١) ماخ. تحليل الأحاسيس...، ص٢٦٥.

خارج أعصاب الذات ووعيها. واذا كان يسلم بوجود موضوعات فيزيائية، مستقلة عن الاعصاب والأحاسيس، فانه يهجر مواقع المثالية، وينتقل خلسة إلى مواقع المادية. ولكن ماخ لا يتراجع عن موضوعته المثالية الذاتية الأساسية في أن العالم مركب من الأحاسيس. ولما كان ماخ عاجزاً عن حل هذا التناقض فانه يتخلى عن كل محاولة لصياغة مذهب متكامل، ولا يبقى له إلاّ الجمع الآلي بين النظرة البركلية المثالية الذاتية إلى العالم الخارجي وبين التسليم ببعض الموضوعات المادية للعلوم الطبيعية.

ولكن فلسفة ماخ المثالية الذاتية لاقت لتوها ردود فعل حادة من طرف أغلبية علماء الطبيعة، الذين يقفون في مواقع المادية العفوية الساذجة. وفي ذلك يقول ماخ: «كان من الطبيعة أن تلاقي أعمالي الأولى استقبالاً بارداً للغاية، حتى وسلبياً»[12]. فقط بعد الأزمة الميتودولوجية، التي انتابت الفيزياء نتيجة الانهيار الجذري للمفاهيم العلمية الذي برهن على قصور الفيزياء الكلاسيكية، وعجز العلماء ـ بسبب الجهل بالديالكتيك ـ عن الاستيعاب الصحيح للتغيرات الطارئة، تغير موقف بعض العلماء من فلسفة ماخ. ففي ظروف الأزمة، وما أسفرت عنه من تأرجحات نسبوية في اوساط عدد من علماء الطبيعة، بذا وكأن بوسع فلسفة ماخ، بنزعتها الذاتية والنسبوية، حل المصاعب التي اعترضت طريق العلم، والتي لم تستطع المادية الميكانيكية تجاوزها. وفي ذلك الحين تحولت افكار ماخ إلى موضة، وصار يُروَّج لها على أنها «فلسفة العلم المعاصر». وبهذا المعنى جاءت الماخية انعكاساً لأزمة الفيزياء ومظهراً لها. ولكن حتى في تلك الحقبة كان ثمة عدد من كبار العلماء الذين وقفوا ضد الفهم الماخي للمعرفة العلمية، وخاضوا صراعاً عنيفاً معه، فقد بيّن ماكس بلانك، أحد مؤسسي الفيزياء المعاصرة، خطل ادعاءات ماخ بالتخلص من الميتافيزيقا، وكشف عن عقم مبدئه في «اقتصاد الفكر»، وعن تناقض نظريته المعرفية مع منجزات العلم والتقدم العلمي.

ومع ذلك ظلت فلسفة ماخ تمارس تأثيرها على عدد من علماء الطبيعة. وفي الثمانينات والتسعينات من القرن الماضي تعزز هذا التأثير بظهور ما يدعى بمذهب نقد التجربة ـ مذهب ريتشارد افيناريوس، الذي جاء قريباً للغاية من الماخية، وان كان قد نشأ بصورة مستقلة عنها.

نقدية افيناريوس

ينطلق افيناريوس، على غرار ماخ، من القول بـ«اقتصاد الجهد» مبدأ أساسياً في الفكر النظري. فهو يعتبر الفلسفة تصوراً لمجمل المعطيات الحسية وفقاً لمبدأ الجهد الأقل. ولكي تطبق

---

(١٢) مجلة «الأفكار الجديدة في الفلسفة»، المجلد الثاني، سان بطرسبرغ، ١٩١٢، ص١٢٧.

الفلسفة هذا المبدأ ينبغي عليها، كما على العلم، أن تتخلى عن كافة المفاهيم الخارجة عن نطاق «التجربة النقية»، «التجربة الخالصة». وفي عداد «الشوائب» التي تشوّه «نقاء» التجربة يدرج افيناريوس المفاهيم العلمية التي تعبر عن العالم المادي وقانونياته: القوة، والضرورة، والسببية، والذرة، والشيء وصفاته وأخيراً ـ الجوهر، بوصفه أهم المفاهيم الفلسفية اطلاقاً. وبعد التخلص من هذه المفاهيم «الزائدة»، وبينها مفهوم «الجوهر»، لا يبقى إلاّ تصوراتنا عن الاحاسيس التي تعقب بعضها بعضاً، والتي اليها يُردّ الوجود كله. وعندئذ «يجب النظر إلى كل موجود على أنه احساس بمضمونه، وحركة بشكله»[١٣]. وسيكون هذا أوفر فكر عن العالم.

ويؤكد افيناريوس، بالاتفاق مع ماخ، أن الظواهر النفسية والظواهر الفيزيائية، بوصفها وقائع للتجربة، متجانسة تماماً، فلا تختلف إلاّ باختلاف وجهة نظرنا إليها. ومن هنا قوله: «انني لا اعرف الفيزيائي ولا النفسي، فأنا لا أعرف إلاّ الثالث»[١٤].

ويتصدى افيناريوس للمادية تحت شعار دحض «التقمص» (أو الاسقاط الباطن introjection). فالتقمص، عنده، هو الاقحام غير المشروع للتصورات في داخل الانسان، في دماغه. وهو ينشأ عندما لا نكتفي بوصف ما نتصوره تصوراً مباشراً، أو ما يتصوره الآخرون، وإنما نحاول الكشف عن مقر هذه التصورات، ثم ننقلها إلى داخل الآخرين، أولاً، ومن ثم ـ وقياساً على ذلك ـ إلى داخلنا. وعندها تحدث «تثنية العالم»، فيبدو وكأنه إلى جانب عالم الاشياء المعطاة مباشرة في التجربة هناك عالم آخر، عالم التصورات القائمة في مكان ما من الروح أو الوعي. ان المذاهب المثالية تعترف بهذا العالم المثالي على أنه العالم الوحيد الموجود فعلاً. ولـذا يلـزم، في رأي افيناريوس، صاحب المذهب «الحيادي»، «نقد التقمص» بوصفه السبب في مثل هذه الاستنتاجات «المثالية». ولكن هذا ليس سوى غطاء خارجي! فقد بيّن لينين أن موضوعة «التقمص»، الموجهة ظاهرياً ضد المذاهب المثالية، إنما تهدف في الحقيقة إلى محاربة المادية. فافيناريوس ينفي الموضوعة المادية الاساسية، التي اثبتها العلم: القول بالفكر وظيفة للدماغ، ويعتبر هذا القول لوناً من التقمص، «فليس الدماغ مقراً للفكر أو خالقه أو ذاته أو عضوه أو حامله...»[١٥].

وفي مواجهة «التقمص» المرفوض يطرح افيناريوس مبدأ «التوافق المبدئي» (Principal

(١٣) افيناريوس. الفلسفة كتصور للعالم وفقاً لمبدأ الجهد الأقل (الترجمة الروسية). سان بطرسبرغ، ١٩١٣، ص٧٦.

(١٤) نقلاً عن. لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٨، ص١٥٠.

(١٥) أفيناريوس. التصور البشري للعالم (الترجمة الروسية). موسكو، ١٩٠٩، ص ٦٩.

coordination) أو الترابط الذي لا ينفك، بين الذات والبيئة، وهو المبدأ الذي لم يكن سوى حيلة نموذجية، غالباً ما يحلو لممثلي المثالية الذاتية المعاصرة اللجوء إليها. فأفيناريوس يرى أن المعرفة لا يمكن أن توجد خارج إطار التجربة. وفي التجربة يحضر الموضوع والذات كـ « حد مضاد » و « حد مركزي » لـ « التوافق المبدئي ». ويعني هذا أنه ليس ثمة واقع موضوعي بدون وعي الذات. وقد بيّن لينين أن نظرية « التوافق المبدئي » ستنهار نهائياً حالما نطرح السؤال التالي: هل كانت الطبيعة موجودة قبل الإنسان؟ فالعلوم الطبيعية تثبت قطعاً ان الأرض كانت موجودة قبل أن يوجد عليها أي انسان، أو أية حياة عضوية، حيث لم يكن هناك بعد أي « حد مركزي » ولا أي « توافق » بين « الأنا » والبيئة.

ولانقاذ نظريته يجعل افيناريوس مفهوم التجربة أكثر تعقيداً، فيوغل في الابهام فيما يخص مسألة الواقع الموضوعي. فهو يحاول تقديم وصف « طبيعي » للتجربة، بحيث لا يرد فيه ذكر للحالة النفسية أو للاحساس والفكر. ومن الآن فصاعداً لم يعد افيناريوس يتحدث عن الذات العارفة ووعيها، بل عن « الجملة العصبية المركزية » التي ترتبط بعلاقة ميكانيكية متبادلة مع الوسط الخارجي. كما ويؤكد أن كافة وقائع التجربة يجب أن تصوَّر وتوصف كما تشعر بها أو كما يشعر بها الناس المحيطون بنا. فاذا تصورت الشجرة، مثلاً، فان هذا يعني أن ما في التجربة هو الشجرة والأنا. ولكن من هو صاحب هذه التجربة؟ تجربة من؟- هذا السؤال يبدو بالنسبة لـ« نقاد » التجربة سؤالاً عقيماً لا معنى له، تماماً كالسؤال عن صاحب الاحاسيس بالنسبة للمخ.

تعاقدية بوانكاريه

لعبت فلسفة مذهب نقد التجربة دوراً هاماً في خلق الجو الفكري المثالي، الذي بدأ يتسرب إلى علوم الطبيعة في أواخر القرن التاسع عشر. ففي أوساط العلماء نفسهم، من رياضيين وفيزيائيين، ظهرت محاولات لتفسير القضايا المنهجية للعلم المعاصر من زاوية المثالية الذاتية والنزعة النسبوية. وبين هؤلاء العلماء ـ الفلاسفة، الذين تأثروا بماخ مباشرة أو توصلوا بشكل مستقل إلى آراء مشابهة، كان الفيزيائي الانكليزي ك. بيرسون والفيزيائي الفرنسي ب. دوهيم والكيميائي الالماني ف. اوستوالد والرياضي الفرنسي الكبير **هنري بوانكاريه** (١٨٥٤ ـ ١٩١٢).

كانت نظرات بوانكاريه الفلسفية غاية في التناقض وعدم الاتساق. فهو، كعالم كبير، لايريد تحويل العلم إلى جملة من الاوهام، وهو ماتؤدي إليه حتماً المثالية الذاتية. ولكنه، كفيلسوف برجوازي مفعم بالترسبات والقناعات المسبقة ضد المادية والديالكتيك، لم يكن ليستطيع تفهم القضايا الميتودولوجية المعقدة التي طرحها تطور الفيزياء والرياضيات، فراح يتراجع تدريجياً باتجاه المثالية.

لقد طرح بوانكاريه مسألة هامة، هي طبيعة المبادىء والمصادرات الاساسية التي تستند إليها الرياضيات والعلوم الطبيعية النظرية. وكانت هذه المسألة قد اكتسبت قيمة خاصة بعدما تم الاعتراف بمشروعية هندسة لوباتشيفسكي وريمان اللتين لا تأخذان بالمصادرة الاقليدية القائلة بأنه من نقطة خارج مستقيم لا يمكن انشاء إلاّ مستقيم واحد، موازٍ لهذا المستقيم. ويجيب بوانكاريه على المسألة المطروحة بالقول ان مبادىء العلم الاساسية والمسلمات الرياضية لا تعكس علاقات وروابط موضوعية للواقع، وإنما هي مجرد اصطلاحات، مجرد متعارفات أو تعاقدات (Conventions)، يؤخذ بها لا لكونها يقينية، بل لانها أيسر وأوفر. فنعتبر المكان ثلاثي الابعاد لا لأنه هكذا فعلاً، بل لأن « من الأسهل أن ننسب إليه ثلاثية الابعاد ». تلك هي الرؤية التعاقدية (Conventionalism) التي كان لها تأثيرها الكبير على تطور الفلسفة الوضعية اللاحق.

ان نظرات بوانكاريه النسبوية حول طبيعة المعرفة العلمية تستند، كما هو الحال في مذهب ماخ، إلى نفي موضوعية مادة العلم، واستبدالها بدائرة الاحاسيس والافكار الذاتية. فموضوعات العلم، عند بوانكاريه، ليست الاشياء المادية، بل هي « المجموعات المستقرة من الاحاسيس » والعلاقات القائمة بينها، والتي تعبر الرياضيات عنها بلغتها الرمزية الخاصة. أما الواقع المستقل عن الوعي فمتعذر على المعرفة، حتى ويستحيل تكوين فكرة عنه. وهكذا يخلص بوانكاريه إلى الهدف النهائي الذي توخاه من « نقد العلم »، ألا وهو الزعم بأن المعرفة العلمية شرطية ونسبية، وبأن جوهر الاشياء مستعصٍ على المعرفة.

هذه الالوان المختلفة من الفلسفة الوضعية تركت أثرها الكبير على مجرى التطور اللاحق للفكر الفلسفي البرجوازي. فقد كان القول بـ« التوافق المبدئي » وبالطبيعة « الحيادية » لعناصر التجربة من أهم الافكار، التي استعارتها الفلسفة المثالية في القرن العشرين من مذهبي ماخ وافيناريوس. ثم ان موضوعة بوانكاريه في تعاقدية المسلمات والمبادىء القائمة في صلب العلم غدت حجر الزاوية في صرح « الوضعية المنطقية » ـ الشكل الثالث من الفلسفة الوضعية.

وكان ماخ وافيناريوس يتحاشيان قدر الامكان بحث مسألة علاقة فلسفتيهما بالدين. ولكن الدور الموضوعي لمثل هذه المذاهب، التي تنكر الحقيقة الموضوعية وتحط من قدر العلم، إنما يقوم في افساح المجال للايمان الديني. وفي ذلك يقول لينين: « ان الدور الموضوعي، الطبقي، لمذهب نقد التجربة يؤول كلياً إلى خدمة الايمانيين في صراعهم ضد المادية عامة، وضد المادية التاريخية خاصة »[١٦].

---

(١٦) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٨، ص ٣٨٠.

ثم ان الصيغة شبه العلمية التي قدم بها ماخ وافيناريوس مذهبهما، والتهجمات على كافة ألوان «الميتافيزيقا»، والتسليم ببعض الموضوعات المادية ـ ان هذا كله قد أوقع، وبسهولة كبيرة، بالناس الذين لا يثقون بالمثالية المكشوفة، ولكنهم، في الوقت ذاته، لا يقفون على أرضية مادية صلبة؛ كما وساعد ذلك على استخدام الماخية في الصراع ضد المادية عامة، والمادية الماركسية خاصة. وغدت الماخية، إلى جانب الكانطية الجديدة، أحد الاسس الفلسفية لتحريف الماركسية.

٣ ـ الكانطية الجديدة

ظهرت الكانطية الجديدة، كتيار فلسفي، في المانيا أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وسرعان ما لقيت افكارها انتشاراً واسعاً في النمسا وفرنسا وروسيا وبلدان أخرى.

ينكر معظم الكانطيين قول كانط بـ «الشيء في ذاته»، ويرفضون التسليم بأية امكانية لتجاوز المعرفة حدود ظواهر الوعي. وهم يرون أن مهمة الفلسفة تقوم، قبل كل شيء، في معالجة الأسس الميتودولوجية (المنهجية) والمنطقية للمعرفة العلمية، وذلك من زاوية مثالية، أكثر جلاء واتساقاً منها في الماخية.

جاءت الكانطية الجديدة، من حيث وجهتها السياسية، تياراً مبرقشاً، يعبر عن مصالح فئات برجوازية جد متباينة، من الليبرالية الاصلاحية وحتى اليمينية المتطرفة، ولكنها اجمالاً كانت معارضة للماركسية، وكانت تقوم مهمتها في تقديم الدحض النظري للمذهب الماركسي.

تعود ولادة الكانطية الجديدة إلى ستينات القرن التاسع عشر. ففي عام ١٨٦٥ أخرج ليبمان مؤلفه «كانط والمقلدون»، الذي يدافع فيه عن شعار «العودة إلى كانط»، وهو الشعار، الذي غدا فيما بعد الراية النظرية للتيار كله. وفي العام نفسه صاغ لانغه، في كتابه «المسألة العمالية»، «المهمة الاجتماعية» المناطة بالتيار الجديد: «اثبات أن المسألة العمالية، ومعها المسألة الاجتماعية عامة، يمكن أن تُحلّ بدون ثورات»[١٧]. وقد تبلورت في إطار الكانطية الجديدة اتجاهات عدة، كان أهمها «مدرسة ماربورغ» و «مدرسة بادن».

مدرسة ماربورغ

وكان **هرمان كوهن** (١٨٤٢ ـ ١٩١٨) مؤسس المدرسة الأولى. وقد ضمت هذه المدرسة، بالإضافة إليه، كلاً من بول ناتورب وارنست كاسيرر وكارل فورلندر ورودولف شتاملر وغيرهم.

(١٧) لانغه. المسألة العمالية. سان بطرسبرغ، ١٩٠٧، ص ١٢٢.

يزعم كانطيو المدرسة الماربورغية، كالوضعيين الجدد، أن معرفة العالم هي من شأن العلوم الجزئية الملموسة، «الايجابية»، وحدها، أما الفلسفة، كمذهب عن العلم، فليست سوى «ميتافيزيقا» مرفوضة، فموضوع الفلسفة، عندهم، ليس الآ العملية المعرفية. وفي ذلك يقول الكانطي الجديد ريل: «ان الفلسفة، في معناها النقدي الجديد، هي علم عن العلم، عن المعرفة ذاتها»[١٨].

ويرفض الكانطيون الجدد المسألة الفلسفية الاساسية باعتبارها «تركة مزعجة من تركات العصر الوسيط». وهم يحاولون حل كافة قضايا المعرفة العلمية بمعزل عن ارتباطها بالواقع الموضوعي، وفي إطار النشاط المعرفي وحده. وقد أشار لينين إلى أن الكانطيين الجدد يقومون، في الواقع، بـ«ازاحة كانط لتنصيب هيوم»، فيؤولون فلسفة كانط تأويلاً لاأدرياً ومثالياً أكثر اتساقاً. ويتجلى هذا، أولاً، في رفض العنصر المادي في فلسفة كانط، في رفض قوله بوجود «الشيء في ذاته». فالكانطيون الجدد ينقلون «الشيء في ذاته» إلى داخل الوعي، ويحولونه من مصدر للأحاسيس والتصورات، قائم خارج الوعي، إلى «مفهوم حدّي»، يقتضي وجود حد (نهاية) مثالي (ideal) للنشاط الذهني المنطقي، ثانياً، في حين حاول كانط حل مسألة العلاقة بين الحسي والعقلي في المعرفة، يرفض الكانطيون الجدد أن يكون الاحساس مصدراً مستقلاً للمعرفة، انهم لا يبجلون في فلسفة كانط سوى مذهبه في النشاط المنطقي للفكر، فيجعلون منه المصدر الوحيد للمعرفة ومضمونها الخالص، «فاننا نبدأ من الفكر، والفكر لا مصدر له إلا ذاته»[١٩].

يعزل الكانطيون الجدد المفاهيم عن الواقع المنعكس فيها، ويصورونها نتاجاً لنشاط الفكر الذي يتطور تلقائياً. ومن هنا جاء قولهم بأن موضوع المعرفة ليس شيئاً معطى، بل هو شيء يبنى. انه لا يوجد بصورة مستقلة عن العلم، فالعلم يخلقه انشاءً منطقياً. وهكذا فإن الفكرة المحورية لفلسفة الكانطية الجديدة هي القول بأن المعرفة انشاء منطقي للموضوع، يتم وفقاً لقوانين وقواعد الفكر ذاته. فليس بوسعنا، على حد زعمهم، معرفة إلاّ ما نصنعه بأنفسنا خلال عملية التفكير. ومن هذه الزاوية فان الحقيقة لا تقوم في تطابق المفاهيم (أو الاحكام) مع الموضوع، بل على العكس: انها تطابق الموضوع مع ما يرسمه الفكر من لوحات مثالية (ideal).

ان هذه النظرة تضرب جذورها في المبالغة بدور الفكر وبقدرته على وضع المقولات المنطقية، وفي تضخيم الجانب المنطقي من المعرفة العلمية، وفي ارجاع العلم إلى صيغته المنطقية. ثم ان الكانطيين الجدد يطابقون، في واقع الأمر، بين وجود الأشياء ومعرفتها، ويستعيضون عن العلم الموضوعي بانعكاساته في الذهن. ومن هنا يأتي الفهم المثالي ـ الذاتي للمقولات الأساسية في العلوم

(١٨) ريل. الفلسفة العلمية والفلسفة غير العلمية، سان بطرسبرغ، ١٩٠١، ص١٨.

(١٩) H. Cohen. Zogik des reinen Erkenntnis. 3. Aufl. Berlin, 1922, S. 13.

الطبيعية، حيث يصور الكانطيون الجدد هذه المقولات «انشاءات حرة للروح البشرية». فالذرة، في رأي كاسيرر، لا تدل على حقيقة فيـزيائـية مؤكدة، بل هي مجرد «مطلب منطقي»، أما مفهوم المادة «فيؤول إلى نظريات مثالية ideal وضعتها الرياضيات وتحققت منها»[٢٠].

ويأخذ الكانطيون الجدد بعين الاعتبار واقعة تطور المعرفة اللامحدود واقترابها التـدريجي مـن الحقيقة المطلقة، فيؤكدون ـ بخلاف مذهب كانط عن اكتمال الجدول المنطقي للمقولات ـ أن خلق الفكر للمقولات عملية مستمرة، وان انشاء موضوع المعرفة مهمة لا نهائية وغير محدودة، مهمة سوف تبقى مطروحة علينا أبداً، وسوف يكون علينا السعي دوماً لحلها، مع أنها لن تجد، في يوم من الأيام، حلّها النهائي.

ولكن القول بنسبية المعرفة وعدم اكتمالها يقود، في حال انكار موضوعية مادة المعرفة، إلى النسبوية المتطرفة. فإن علما بدون مضمون موضوعي، علماً مشغولاً بانشاء المقولات فحسب، لا يتعدى كونه، في حقيقة الأمر، حشداً وهمياً من المفاهيم، فليس لموضوعه الفعلي، في رأي ناتورب، «إلاّ قيمة الفرضية، أو ـ وبلهجة أشد قسوة ـ إلا قيمة الايهام بالاكتمال»[٢١].

ويضع الكانطيون الجدد مبدأ الوجوب أساساً لآرائهم الاجتماعية ـ الاخلاقية، الموجهة مباشرة ضد نظرية الاشتراكية العلمية. فجوهر مذهب «الاشتراكية الاخلاقية» الكانطي الجديد، الذي سيتلقفه التحريفيون فيما بعد، يقوم في افراغ الاشتراكية العلمية من مضمونها المادي والثوري، وفي الاستعاضة عنه بالمثالية والاصلاحية. فالكانطيون الجدد يعارضون فكـرة القضـاء على الطبقـات الاستغلالية بالنظرية الاصلاحية التي تقول بتعاون الطبقات وتكافلها، ويستبدلون المبدأ الثوري في الصراع الطبقي طريقاً لاقامة المجتمع الاشتراكي بفكرة اصلاح أخلاق البشرية شرطاً تمهيدياً لتحقيق الاشتراكية. فالاشتراكية، على حد زعمهم، ليست نتيجة موضوعية للتطور الاجتماعي القانوني، وإنما هي مثال اخلاقي، وجوب، بوسعنا الاسترشاد به، وان كنا ندرك تعذر تحقيقه بصورة كاملة. ومن هنا جاءت موضوعة برنشتين التحريفية الشهيرة: «الحركة هي كل شيء، أما الهدف النهائي فلا شيء».

مدرسة بادن

تميز البادنيون عن انسبائهم الماربورغيين بعدائهم السافر للاشتراكية العلمية، إذ جاءت نزعتهم

(٢٠) كاسيرر. المعرفة والواقع، سان بطرسبرغ، ١٩١٢، ص٢٠٦، ٢٢٢.

(٢١) مجلة «الافكار الجديدة في الفلسفة» المجلد ٥، سان بطرسبرغ، ١٩١٣، ص ١٢٥.

البرجوازية جليةً ومكشوفة، لا تتستر بالعبارات الاشتراكية الكاذبة التي درجت عليها مدرسة ماربورغ.

يرى علما مدرسة بادن فيلهلم ويندلباند (١٨٤٨ - ١٩١٥) وهنريك ريكرت (١٨٦٣ - ١٩٣٦) أن الفلسفة تؤول في معظمها إلى الميتودولوجيا العلمية، إلى تحليل البنية المنطقية للمعرفة. وقد حاول البادنيون صياغة الاسس المنطقية للعلوم الطبيعية صياغة مثالية. ولكن شاغلهم الاساسي كان مسألة وضع ميتودولوجيا علم التاريخ. وفي إطار هذا التوجه خلص البادنيون إلى انكار أية قانونية في التاريخ، مما يحتم على علم التاريخ أن يقتصر على وصف الاحداث الفردية والجزئية، بعيداً عن التطلع إلى اكتشاف القوانين. وللبرهنة على هذه الفكرة أقام ويندلباند وريكرت حداً فاصلاً عميقاً بين «علوم الطبيعة» و«علوم الحضارة»، وذلك استناداً إلى التناقض الشكلي بين المناهج التي تستخدمها، في رأيهما، هذه العلوم.

يرفض ريكرت، كغيره من الكانطيين الجدد، أن يرى في العلم سوى منظومة شكلية من المفاهيم التي يضعها الفكر. صحيح أنه لا ينكر على الواقع المحسوس أن يكون أصلاً للمفاهيم، ولكنه ينكر موضوعية هذا الواقع. «فان وجود أي شيء يجب النظر إليه على أنه وجود في الوعي»[٢٢]. ولتجنب الوقوع في الاناوحدية، التي تلزم حتماً من هذه الآراء، يعلن ريكرت أن الوعي، الذي ينطوي على الوجود، لا يخص الذات الفردية الواقعية، بل يخص «الذات المعرفية ما فوق الفردية»، النقية من كافة الصفات السيكولوجية. ولكن بما أن هذه الذات المعرفية ليست، في الواقع، إلاّ صيغة مجردة من المعرفة التجريبية، فان ادخالها لم يكن ليغيّر شيئاً من الطابع المثالي الذاتي لمذهب ريكرت.

ومن هنا المبالغة في الخصوصيات الفردية المميزة لكل ظاهرة ينطلق الكانطيون الجدد للقول «إن كل واقع انما هو تصور فردي جلي»[٢٣]، ومن حقيقة لا تناهي جوانب الظاهرة الفردية، والواقع ككل، يخلص ريكرت إلى استنتاج خاطىء، مفاده أن المعرفة المفاهيمية[٢٤] لا يمكن أن تكون انعكاساً للواقع، بل هي مجرد تبسيط وتحوير للمادة التي تقدمها التصورات.

ويفصل ريكرت فصلاً ميتافيزيقياً بين العام والفردي، فيزعم «أن الواقع، بالنسبة لنا، يقوم

(٢٢) ريكرت. مدخل إلى الفلسفة الترانسندنتالية. ـ موضوع المعرفة، كييف، ١٩٠٤، ص٨٤.
(٢٣) ريكرت. علوم الطبيعة وعلوم الحضارة، سان بطرسبرغ، ١٩١١، ص١١٥.
(٢٤) أي المصاغة في مفاهيم. (المعرب).

في الخاص والفردي، ولا يمكن، بأي حال، بناؤه من عناصر عامة »[٢٥]. ومن هنا جاءت رؤية ريكرت اللاأدرية للعلوم الطبيعية.

« علوم الطبيعة »
و« علوم الحضارة »

يذهب ريكرت إلى ان العلوم الطبيعية تستخدم « المنهج التعميمي »، الذي يقوم في تشكيل المفاهيم العامة وصياغة القوانين. ولكن المفاهيم العامة لا تحتوي على أي شيء فردي، مثلما أن الظواهر الفردية لا تنطوي على أي شيء عام، ولذا فانه ليس لقوانين العلم أية قيمة موضوعية. فعلوم الطبيعة لا تقدم، في رأي الكانطيين الجدد، معرفة عن الواقع، وإنما تصرف عنه؛ وهي لا تتعامل مع العالم الواقعي، بل مع عالم المجردات، مع المفاهيم التي صنعتها بنفسها، « فبوسعنا الانتقال من الواقع اللاعقلاني إلى المفاهيم العقلية، ولكن طريق العودة، إلى الواقع، الفردي نوعياً، مسدود أمامنا، وإلى الأبد »[٢٦]. واللاأدرية، وانكار وظيفة العلم المعرفية، والنزوع نحو اللاعقلانية في فهم العالم المحيط ـ تلك هي النتائج التي يخلص إليها ريكرت من بحثه لميتودولوجيا العلوم الطبيعية.

ويفترض ريكرت أنه على النقيض من علوم الطبيعة تأتي العلوم التاريخية لتعنى بالأحداث الفردية في خصوصيتها التي لا تتكرر. « فمن يتكلم عن « التاريخ » إنما يفكر دوماً بمجرى الاشياء الفردي »[٢٧].

إن علوم الطبيعة وعلوم الحضارة تتمايز فيما بينها، عند ريكرت، بمنهجها، لا بموضوعها. فعلوم الطبيعة، باعتمادها « المنهج التعميمي »، تحوّر الظواهر الفردية إلى منظومة من القوانين العلمية، أما علم التاريخ فيستخدم « المنهج التفريدي » (أو « التشخيصي ») في وصفه للاحداث التاريخية المنفردة. وهكذا يصل ريكرت إلى النقطة المركزية في مذهب الكانطية الجديدة ـ إلى نفي القوانين الموضوعية في الحياة الاجتماعية. وهو يكرر مزاعم شوبنهاور الرجعية ليؤكد، شأن ويندلباند، « ان مفهوم التطور التاريخي ومفهوم القانون لا يجتمعان »، وان مفهوم « القانون التاريخي » متناقض في أساسه[٢٨].

---

(٢٥) ريكرت. المصدر السابق، ص ٨٠

(٢٦) المصدر السابق، ص ١٧٢.

(٢٧) المصدر السابق، ص ٩٦.

(٢٨) ريكرت. فلسفة التاريخ، سان بطرسبرغ، ١٩٠٨، ص ٣٦، ٧٧.

ولكن هذه المحاكمات، والتقسيم العشوائي للعلوم تبعاً لمناهجها، لا تصمد لأي نقد. فليس من الصحيح أبداً أن العلوم الطبيعية لا تهتم إلاّ بالعام، ولا أن التاريخ لا يعنى سوى بـالفـردي. فالواقع الموضوعي، بكافة تجلياته المتنوعة، هو وحدة للعام والفردي. ولذا فان العلم، الذي يدرسه، يدرك العام في الفردي، ويستجلي الفردي من خلال العام. ولا ينعكس هذا فقط في وجود جملة من العلوم التي تدرس هذه أو تلك من الظواهر والعمليات الملموسة الفريدة في مجراها (علوم الجيولوجيا والحفريات وأصل المجموعة الشمسية وغيرها)، بل وفي أن كلاً من العلوم الطبيعية يوفر، برصده للقوانين العامة، امكانية الاعتماد عليها في معرفة الظواهر الملموسة المفردة وفي التأثير العملي عليها. والتأريخ، بعكس الاسفار التاريخية، لا يغدو علماً الاّ حين يكشف عن الارتباط الداخلي بين الاحداث التاريخية، وعن القانونيات الموضوعية التي تحتكم أفعال طبقات كاملة. وان نفي ريكرت لموضوعية القوانين التاريخية (وهو النفي الذي أخذ به عدد كبير من المؤرخين البرجوازيين) موجه أساساً ضد النظرة الماركسية إلى تطور المجتمع كعملية تاريخية طبيعية، تقود بالضرورة إلى الاستعاضة عن النظام الرأسمالي بالاشتراكي.

ويزعم ريكرت أنه ليس بوسع علم التـاريخ استجلاء قوانين التطور التاريخي، ولذا فانه يكتفي بوصف الاحداث الفردية فقط. ثم أن المعرفة التاريخية، المحصّلة باعتماد «المنهج التفريدي»، لا تعكس طبيعة الظواهر التاريخية، لان الفرادة، التي يمكن الوقوف عليها، ليست، هي الاخرى، «واقعاً، بل هي مجرد نتاج لفهمنا للواقع»[29]. وهكذا تنسحب اللاأدرية المكشوفة في رؤية ريكرت للعلوم الطبيعية لتشمل نظرته إلى علم التاريخ.

«فلسفة القيم» ودفاعها عن المجتمع الرأسمالي

يرى ويندلباند وريكرت أنه ليس بوسع العالم الطبيعي ان يتبع، في وضعه للمفاهيم العلمية، سوى المبدأ الشكلي في التعميم؛ أما المؤرخ، الذي يشتغل بوصف الاحداث الفردية، فيتبع، فضلاً عن «المبدأ التفريدي» مبدأ آخـر، يتيح له أن يرصد الجوهري في الوقائع البالغة التنوع، ان يستجلي ما يمثل حدثاً تاريخياً. ويقوم هذا المبدأ في نسبة الأحداث إلى القيم الحضارية. فاذا صحت نسبة حدث منها يغدو بالامكان اعتباره حدثاً تاريخياً. وهنا يميز الكانطيون الجدد بين القيم المنطقية والاخلاقية والجمالية والدينية. ولكنهم لا يقدمون أية إجابة واضحة على مسألة ماهية القيم. والقيم، عنده، سرمدية، ثابتـة لا تتغير، «وتشكـل مملكـة مطلقـة الاستقلاليـة، تقـع مـا وراء الذات والموضوع»[30].

(٢٩) المصدر السابق، ص ٢١.

(٣٠) ريكرت. حول مفهوم الفلسفة ـ مجموعة «اللوغوس»، موسكو، ١٩١٠، ص٣٣.

وقد جاءت فلسفة القيم لدى الكانطيين الجدد محاولة لتجنب الاناوحدية وللبقاء في مواقع المثالية الموضوعية. فهم يصورون القيم أشياء مستقلة عن الذات. ولكن هذه الاستقلالية لا تعني وجود القيم خارج الوعي الفردي، بل كونها ذات قيمة ضرورية بالنسبة لأي وعي فردي. وبذلك لا تكون الفلسفة منطقاً للمعرفة العلمية، فحسب، بل ومذهباً في القيم. ويكمن المغزى الاجتماعي لفلسفة القيم في الدفاع السافر عن الرأسمالية ومثالبها. فيؤكد الكانطيون الجدد أن الحضارة، (culture) التي يردّون إليها الحياة الاجتماعية كلها، تقتضي وجود جملة من الاشياء، أو «الخيرات»، التي تتجسد فيها القيم السرمدية. ومن هذه الخيرات ـ «المجتمع البرجوازي» وحضارته، ولا سيما الدولة البرجوازية. وبعدها يأتي الاقتصاد والحق والفن البرجوازية، ومن ثم الكنيسة، التي تتجسد فيها «القيمة الاسمى»، «فالاله هو القيمة المطلقة، التي تضاف إليها كافة القيم»[٣١]. ومما له دلالته أن ريكرت قد استخدم «فلسفة القيم» لتبرير الدكتاتورية الفاشية في ألمانيا، وللبرهان على صحة النظرية العرقية النازية.

وقد غدت الكانطية الجديدة في أواخر القرن التاسع عشر أقوى تيارات الفلسفة المثالية التي تنطع اما لدحض الماركسية مباشرة أو لنسفها من الداخل. ولذا ترتب على المجلس نفسه أن يبدأ النضال ضد الكانطية الجديدة. ولكن الفضل الأكبر في تفنيد هذا التيار الرجعي يعود إلى لينين. وقد كان كفاح لينين وبليخانوف والماركسيين الآخرين ضد الكانطية الجديدة وتحريفها للماركسية صفحة هامة في سجل الفلسفة الماركسية.

ولكن الكانطية الجديدة، التي كان لها تأثيرها الكبير على تطور الفكر الفلسفي والاجتماعي البرجوازي ليس فقط داخل ألمانيا بل وخارجها، بدأت تتفسخ منذ العقد الثاني من القرن العشرين، وفقدت، بعد الحرب العالمية الأولى، قيمتها كتيار مستقل.

٤ ـ فلسفة الحياة. فريدريك نيتشه

إلى جانب الكانطية الجديدة والوضعية شهدت الفلسفة البرجوازية في الربع الأخير من القرن الماضي تعزز تيار لاعقلاني، يضرب جذوره الفكرية في فلسفة شوبنهاور.

وفي تلك الحقبة من تاريخ ألمانيا لاقت فلسفة **ادوارد فون هارتمان (١٨٤٢ - ١٩٠٦)** التشاؤمية رواجاً واسعاً في الاوساط البرجوازية الرجعية. وقد أخذ هارتمان بعدد من أفكار

---

(٣١) ريكرت. فلسفة التاريخ، ص١٢٨.

شوبنهاور، فأعلن ان العلة الروحية للموجودات كافة هي مبدأ لاشعوري، ينطوي على الارادة والتصور. وفي الفترة ذاتها نشأ وترعرع التيار الفلسفي، الذي دعي بـ «فلسفة الحياة» والذي أرسى أسسه فريدريك نيتشه وفيلهلم دلتي ـ في ألمانيا، وهنري برغسون ـ في فرنسا.

وكانت اللاعقلانية الصارخة أهم ما يميز «فلسفة الحياة» عن الوضعية. ولا تقتصر اللاعقلانية على نفي القيمة المعرفية للعقل وصوره ومقولاته المنطقية، وإنما تتعداه إلى القول بأن العالم والانسان والتاريخ البشري لا عقلانية في أساسها. أما الفارق الثاني بين الفلسفتين فيقوم في ان «فلسفة الحياة» تركز الاهتمام الاساسي على مسائل التاريخ والحياة الاجتماعية والثقافية، وتحاول طرح رؤية شاملة، تعارض بها الفكر المادي العلمي. وفي حين يرفض الوضعيون المسائل الفلسفية الأساسية باعتبارها مسائل «ميتافيزيقية»، يعنى «فلاسفة الحياة»، في المقام الأول، بـ«المسائل السرمدية»، الخاصة بمغزى الحياة والتاريخ وطبيعة الموجودات. كذلك اتهم «فلاسفة الحياة» الكانطيين الجدد بالاسفاف في الشكلية المجردة، وبتجاهل متطلبات الحياة والممارسة، وبتشويه طبيعة الانسان وتحويله إلى مجرد كائن عقلي جاف.

ولكن هذه التهجمات ضد ما تعانيه الوضعية والعقلانية من أحادية الجانب كانت تخفي وراءها تمرداً على العقل، والعلم عامة. فقد حلّ «فلاسفة الحياة» المعضلة الكاذبة التي أثاروها ـ «أما العقل أو الحياة» ـ حلاً، يتفق والفهم اللاعقلاني لـ «الحياة»، فيتنكر، بصورة علنية أو متسترة، للمعرفة العلمية، ويمجد اللإرادة اللاعقلية والغرائز والاندفاعات اللاشعورية والحدس اللاعقلاني.

ارادوية نيتشه

ظهرت فلسفة نيتشه كرد فعل من طرف الدوائر البرجوازية الألمانية الأكثر رجعية على كومونة باريس، وعلى انتشار الافكار الماركسية ونجاحاتها في أوساط الحركة العمالية، وعلى نمو التنظيمات العمالية واشتداد عودها.

وقد تحدث مكسيم غوركي عن الدور الاجتماعي لفلسفة نيتشه بقوله: «يبدأ «تاريخ» مرض الرأسمالية فور انتزاع البرجوازية للسلطة من أيدي الاقطاعيين الواهية. ويمكن القول أن فريدريك نيتشه، معاصر كارل ماركس، كان أول من أشار إلى هذا المرض، واندفع ينتحب بأسىً قاتل... وفي حين كان ماركس يقدم البرهان العلمي الاكيد على حتمية هلاك الرأسمالية وحتمية اقامة سلطة البروليتاريا كان نيتشه ينادي ـ بجأة المريض وهلع المتعصب ـ بمشروعية ومطلقية سلطة «المحتال الاشقر»»[٣٢].

(٣٢) غوركي. مؤلفات مختارة في ثلاثين مجلداً، المجلد ٢٧، موسكو، ١٩٥٣، ص٢٣٣.

ان فلسفة فريدريك نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) بعيدة عن الاتساق وجد متناقضة، ولكنها، وبرغم افتقارها إلى الترابط المنطقي، واحدة في جوهرها ونزعتها وهدفها. فمذهب نيتشه مشبع بالذعر من الاشتراكية القادمة، وبكراهية الشعب وازدرائه، وبالسعي، وبأي ثمن، لتفادي الهلاك المحتوم للمجتمع البرجوازي.

ينطلق نيتشه من القول بأن حضارة اوروبا المعاصرة تسير إلى الهاوية. « فإن حضارتنا الاوروبية كلها... تبدو وكأنها تمضي لملاقاة الكارثة »[٣٣]. ويرى نيتشه اعراض هذا الانحطاط في الضعف العام الذي انتاب الحياة الروحية، في انتشار التشاؤم ورواج الافكار الانحطاطية (decadent) وفقدان الثقة بالقيم الروحية المقدسة سابقاً، أو - بكلمة واحدة - في العدمية (Nihilism) التي غدت راية العصر. وهو يتطلع إلى التخلص من هذه العدمية، واحلال التفاؤل محلها. ولكن الامزجة التشاؤمية والعدمية، التي اسنحوذت على قسم كبير من المثقفين البرجوازيين أواخر القرن التاسع عشر، كانت، في التحليل الأخير، انعكاسات لخيبة الآمال، المعلقة على تطور المجتمع الرأسمالي تطوراً « منسجماً وهادئاً »، وانهيارها تحت ضربات الانتفاضات البروليتارية الثورية. كذلك كانت الآمال الجديدة، التي انتعشت مع بوادر عصر الامبريالية، آمالاً خداعة، لم تفلح في استعادة الثقة المفقودة. ولذا فان فلسفة نيتشه، التي كانت محاولة للخروج من هذا الانهيار المعنوي ولإعادة الثقة إلى نفوس افراد الطبقة السائدة، جاءت، هي الاخرى، تجلياً لهذا الانهيار.

وقد كان من الطبيعي تماماً أن نيتشه لم ير، ولا يريد أن يرى، ذلك النهوض الروحي العارم الذي رافق ظهور البروليتاريا على مسرح الحياة السياسية والثقافية، وارتبط بتشكل وعي البروليتاريا لذاتها وتبنيها الماركسية عقيدة في النضال. فبالنسبة لنيتشه، مفكر البرجوازية الرجعية، ليس ثمة حضارة سوى الحضارة البرجوازية، التي يسعى جاهداً لتصوير انحطاطها انحطاطاً للقيم الانسانية كلها، وهلاكاً للحضارة البشرية برمتها.

وفي صلب مذهب نيتشه الفلسفي تقوم الريبية والارادوية (voluntarism) البيولوجية. وقد صاغ نظرية شوبنهاور حول البعد الكوني للارادة في مصطلحات النزعة البيولوجية التي راجت موضتها في عصره واستحوذت على اعجاب الماخيين أيضاً. ولكن نيتشه يمضي بالنزعة النسبوية للنظرية « البيولوجية - الاقتصادية » في المعرفة حتى غاية التطرف. فجاءت فلسفته بؤرة، تجمعت فيها كافة الاتجاهات الرجعية في الفلسفة الذاتية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر.

يشكل مفهوم « الحياة » المفهوم المركزي في فلسفة نيتشه كلها. ولكن هذا المفهوم يعاني عند

(٣٣) نيتشه. المؤلفات الكاملة (الترجمة الروسية). المجلد ٩، موسكو، ١٩١٠، ص٣.

« فلاسفة الحياة » من نفس الضبابية وعدم التحديد، التي يعـاني منهـا مفهـوم « التجـربـة » عنـد الماخيين. فتارة تفهم الحياة على أنها ظاهرة بيولوجية، وأخرى ـ على أنها الحياة الاجتماعية، وثالثة ـ على أنها انفعال ذاتي. فإن فلسفة الحياة تخلط دوماً بين المعاني المختلفة لهذا المفهوم، لكـي تـوفـر لنفسها امكانية الانتقال من المثالية الذاتية المكشوفة إلى الموضوعية الكاذبة، حتى والتطلع إلى التخلص من « أحادية الجانب » لدى كل من المادية والمثالية. فيرى نيتشه في « الحياة » وحاملها ـ الكائن الحي ـ شيئاً حيادياً، لا مادياً ولا مثالياً، « شيئاً ثالثاً ».

نزعته الريبية واللاعقلانية

يذهب نيتشه إلى ان الارادة أساس الحياة، وأن الحياة تجلٍ للارادة وتحقق لها. ولكن هذه الارادة ليست ارادة كونية مجردة، كما هو الحال عند شوبنهاور، بل ارادة ملموسة مشخصة ـ إرادة القوة. « فالحياة هي إرادة القوة ». ويصور نيتشه ارادة القوة مبدأ غريزياً لاعقلانياً، تخضع له افكار الانسان وحواسه وتصرفاته. فالانسان، في نظره كائن لاعقلاني بطبيعته، يعيش بغرائزه، ببَواعثه اللاشعورية. ويتسع نطاق الارادة عند نيتشه لتغدو جوهراً كونياً، هو القوة المحركة للسيرورة العالمية.

وفي مجابهة رؤية العالم المادية العلمية يحلق نيتشه في سماء الخيال الصوفي اللاعقلاني. فهو يصور العالم بحراً هائجاً من الطاقة، « صيرورة » دائمة، يتحدد مضمونها بصراع « مراكز القوى »، أو مواقع القوة »، التي تعزز قوتها أو تفقدها بصورة مستمرة. والعالم صيرورة سرمدية، ليس لها بداية ولا نهاية، ولا تخضع لأية قوانين، فتسير دونما اتجاه وبلا هدف. انه عماء محض، مسرح لقوى تلهو، تظهر من العدم المحيط وتعود إليه من جديد، « سيرورة لا تؤدي إلى شيء أبداً ».

ويزعم نيتشه أن عالم الصيرورة مستعصٍ على المعرفة، ذلك أن جهازنا المعرفي الذي تشكل في مجرى التطور غير مهيأ للمعرفة، بل معدّ لامتلاك الاشياء بهدف الابقاء على حياة إرادة القوة وتعزيزها.

ولكن ضرورة التوجه في « متاهات الانطباعات الحسية » والتنبؤ بمجراها تضطرنا إلى البحث عن الثبات والاستقرار في العالم المحيط بنا، وإلى اسباغ صور سكونية عليه. « فالحياة تقوم على الاعتقاد بشيء ثابت، يتكرر بانتظام »[٣٤]. ولكن بما أن العالم صيرورة مطلقة وتغير دائب فان كل تأويل له، بما يتطلبه من تعيين واستقرار، يكون باطلاً في حقيقة الأمر. وهكذا يمضي نيتشه بلاأدرية الوضعية، والمثالية الذاتية عامة، حتى نهايتها المنطقية، فيؤكد أن كافة المفاهيم العلمية التي نستخدمها لتفسير العالم هي مجرد أوهام واختلاقات. فليس هناك « جوهر » ولا « شيء »، لا

(٣٤) المصدر السابق، ص٢٥٩.

« مادة » ولا « وعي »، فهذه كلها اختلاقات وهمية، خيالية من أي مضمون موضوعي. وإن كل العالم المتاح لنا مؤلف من مثل هذه الاوهام. ولذا كان من العبث التفتيش عن « عالم حقيقي » او « شيء في ذاته »، فلا وجود لوقائع موضوعية، وليس هناك غير التأويلات (interpretations).

ويزعم نيتشه، الذي لا يتستر على عدائه للعلم، أن ما يدعوه العلم حقيقة ليس إلاّ مجرد لون من الضلال المفيد بيولوجياً، أي ليس حقيقة، بل باطل. « والعالم، هو الآخر، باطل، من حيث كونه يمثل قيمة بالنسبة لنا »، « باطل يتغير باستمرار، ويظل بعيداً أبداً عن الاقتراب من الحقيقة »[٣٥]. ولا يكتفي نيتشه باعلان العلم باطلاً، وبتصوير العلم والمنطق نسقاً من « التزييفات الجذرية »، بل ويدّعي أيضاً أن الكذب ضروري، وأنه يشكل شرطاً للحياة. وهو « يعلل » ذلك بأن حياة الانسان على الأرض، شأنها في ذلك شأن وجود الأرض نفسها، حياة بلا معنى، ولذا كانت الاوهام وخداع الذات أموراً ضرورية للانسان لكي يستطيع أن يعيش هذه الحياة: انها عزاء للضعفاء يعينهم على تحمل مشاق الحياة، وأداة تمكن الاقوياء من تدعيم ارادة القوة عندهم.

وقد كان نيتشه، كما أشرنا، من أنصار الريبية المطلقة في نظرية المعرفة. وهو يجعل من عدميته مبدأ عاماً: « « لم يعد ثمة شيء أؤمن به » - ذلك هو النمط الصحيح لتفكير الانسان المبدع »[٣٦]. ولكن نيتشه يحاول، وبرغم موضوعته الاساسية هذه، صياغة نظرية عن العملية العالمية. غير أنه لا ينسى الاعتراف بأن نظريته هذه ليست سوى واحد من « التأويلات اللامتناهية العدد »، يتفوق على غيره بأنه يوفر أكبر امكانية لتحمل « عبثية ما يجري ».

وليس هذا كله سوى علائم، تدل على أن انحطاط الفكر البرجوازي قد بلغ، على يدي نيتشه، حدّ القول بالمهمة الميتولوجية للفلسفة. فان نظرية، يجب، اعتبارها -حسب المنطلقات المعرفية الأساسية لصاحبها- نظرية باطلة، ومع ذلك فانه يطرحها، لا يمكن أن تكون إلاّ خرافة.

وفي طليعة خرافات فلسفة نيتشه تأتي، كما يعترف هو نفسه، نظريته في إرادة القوة كأساس للسيرورة الكونية. ومن هذه الخرافات أيضاً فكرة « العود السرمدي »، التي يوليها نيتشه أهمية خاصة. فهو يذهب إلى أن عماء الصيرورة العبثي يولّد عدداً كبيراً، ولكنه محدود، من المركبات المتعينة، التي تعود للظهور مجدداً بعد انقضاء زمن معين. فكل ما يجري الآن سبق أن جرى من قبل، وسوف يتكرر في المستقبل. وقد كانت خرافة « العود السرمدي » الملجأ الأخير، الذي يلوذ إليه نيتشه أملاً في الخلاص من التشاؤم الذي يلاحقه، من ادراك عبثية الحياة وانعدام الاستقرار

---

(٣٥) المصدر السابق، ص ٢٩٤.

(٣٦) F. Nielzche. Werke. I. Abteilung, Bd. XII. Leipzig, 1901, S. 250.

المطلق. إنها الشيء الوحيد المستقر، الذي أمكن لنيتشه الوقوف عليه في عالم يـهوي إلى درك الانحطاط. فإذا كانت الأحداث تتكرر، « فسوف تعود الأمور، في نهاية المطاف، إلى ما كانت عليه »[٣٧]. وأخيراً يأتي « العود السرمدي » بديلاً للعناية الالهية التي ينكرها نيتشه، ولكنه يستعيض عنها بفكرة لا تقل عنها غيبية، وان كانت ليست دينية صرفة.

لم يكن بوسع نيتشه، الذي أحسّ بحتمية هلاك الرأسمالية، اسباغ الخلود على المجتمع القائم إلاّ باللجوء إلى خرافة مثل خرافة « العود السرمدي ». وفي ذلك يقول هو نفسه: « في مجابهة الشعور القاتل بالدمار الشامل... طرحت فكرة العود السرمدي »[٣٨].

دفاعه عن العبوديه

ويتضمن مذهب نيتشه نصائح عملية لتفادي الكارثة التي تتهدد المجتمع البرجوازي، فقد أحسّ جيداً بهول الكارثة المحرقة، وتنبأ « بأن القرن القادم سيحمل الينا قولنجاً حقيقياً، ليست كومونة باريس ازاءه سوى تلبك معوي خفيف »، ولكنه، كايديولوجي للطبقة السائدة، بقي بعيداً عن رؤية القانونيات الموضوعية للظواهر الاجتماعية، فراح يفسرها من زاوية مثالية محضة. فكل مآسي المجتمع المعاصر تعود، في رأيه، إلى أن جماهير الناس تبنت المبدأ المسيحي القائل بمساواة الجميع أمام الاله، وتطالب الآن بتحقيق هذه المساواة على الأرض. وفي مجابهة فكرة المساواة الاجتماعية طرح نيتشه خرافة التفاوت الطبيعي، الجبري، بين الناس.

يزعم نيتشه أن ثمة عرقين من الناس: « عرق السادة »، أولي الأمر والنهي، الحل والعقد، و « عرق العبيد »، الذين ينبغي عليهم الخضوع للسادة. ويؤكد ان المجتمع كان، وسوف يبقى إلى الأبد، موزعاً بين فئة ارستقراطية سائدة وبين جمهور العبيد المحرومين من أية حقوق.

وفي إطار هذه التوجه يدعو نيتشه إلى « قلب كافة القيم »، و« إعادة تقييمها »، ويهيب بالطبقات السائدة للتخلي عن افكارها الليبرالية وتقاليدها الديمقراطية وقيمها الاخلاقية واعتقاداتها الدينية، وللتنكر لكافة القيم السياسية والروحية التي تعترف بحقوق الكادحين أو يمكن أن تشكل تبريراً لنضالهم من أجل حقوقهم. وهو يطالب بالعودة إلى العبودية والتقسيم المراتبي للمجتمع، وتنشئة فئة جديدة من السادة، وتعزيز ارادة القوة في نفوسهم. ولكي يحقق هؤلاء سيادتهم يجب التخلي نهائياً عن الاخلاق المسيحية، « أخلاق العبيد »، وإقامة سيطرة « اخلاق السادة »، التي لا

---

(٣٧) نيتشه. ماوراء الخير والشر، سان بطرسبرغ، ١٩٠٧، ص٢٥.

(٣٨) نيتشه. المؤلفات الكاملة، المجلد ٩، ص١٧٨.

تعرف شفقة ولا رحمة، وتبيح للقوي أن يفعل ما يشاء. ولتجسيد هذا المثال الاجتماعي الاعلى ينيط نيتشه بالحروب دوراً كبيراً، فيرى فيها رسالة عرق السادة، وأحد شروط سيادته. وهو يعقد كبير الآمال على تعزيز النزعة العسكرية، ويتنبأ، وبكل حفاوة، «بأن القرن القادم سيحمل صراعاً قاسياً من أجل السيطرة على الأرض»[٣٩]، وبأنه «ستأتي حروب، لم تشهد لها البشرية مثيلاً من قبل»[٤٠].

إن المثال الاعلى لفئة السادة يتجسد، عند نيتشه، في «السوبرمان» (الانسان الاعلى)، الذي يمجده في مؤلفه «هكذا تكلم زرادشت». ويحيط نيتشه هذا السوبرمان بهالة اسطورية شاعرية، ويسبغ عليها أسمى الفضائل وخير الخصال. ولكن مؤلفات نيتشه اللاحقة تنزع عن صورة السوبرمان إطارها الشاعري، لتتبدى على النحو الذي توخاه صاحبها فعلاً. فيغدو السوبرمان «محتالاً أشقر»، بربرياً جديداً، تسيّره غرائز وحش ضار. وهذا «المحتال الاشقر» بالذات مدعو، عند نيتشه، لانقاذ الرأسمالية.

ان الافكار المعروضة اعلاه تشكل لب مذهب نيتشه كله، فالنزعة الوهمية الخيالية (Fictionalism) والارادوية، والاعتقاد ببطلان كافة التصورات العلمية والاخلاقية، وارادة القوة الجامحة -تلك هي الاسس، التي يبني عليها نيتشه صرح فلسفته. «كل شيء باطل! كل شيء مباح!»- ذلك هو مبدأ مذهب نيتشه.

إن فلسفة نيتشه ومذهبه الاخلاقي ونظريته السياسية تشكل وحدة وثيقة العرى. وقد انطلق نيتشه من الافكار الفلسفية والاجتماعية التي بدأ جو عصر ما قبل الامبريالية يعبق بها، فدفع بها إلى نهايتها المنطقية المتطرفة. ولذا لم يكن من النادر أن معاصريه، الذين كانوا لا يزالون على وفاء شكلي للتقاليد الليبرالية والعلمية قد قابلوا آراءه بالاستغراب، حتى وتبرأوا منها، بالرغم من أنها لم تكن سوى خلاصة لنظراتهم أنفسهم. ولكن بحلول عصر الامبريالية أصابت فلسفته شهرة واسعة. فمن الآن وصاعداً ستلاقي افكاره بالغ الحفاوة ورفيع الاطراء لدى العديد من الفلاسفة البرجوازيين، من جيمس إلى شيلر، ومن اشبنغلر إلى اورتيغ -إي- غاسيت وهايدغر وكثيرين غيرهم، كذلك غدت فلسفة نيتشه أحد أهم المصادر النظرية للإيديولوجية النازية. وفي الوقت

(٣٩) نيتشه. ماوراء الخير والشر، ص٥٩.

(٤٠) نيتشه. سيرتي الذاتية، سان بطرسبرغ، ١٩١١، ص١١٥.

الحاضر تجري في المانيا الغربية والولايات المتحدة وبلدان أخرى محاولات عديدة لـ « إعادة الاعتبار » لشخص نيتشه، ولتعظيم شأنه وبعث افكاره.



وهكذا شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر تخلي الفلاسفة البرجوازيين عن التقاليد المادية والديالكتيكية التقدمية للقرنين السابع عشر والثامن عشر والنصف الاول من القرن التاسع عشر، وتحولهم التدريجي إلى مدافعين علنيين عن النظام الرأسمالي وتناقضاته التي بدت جلياً للعيان. وإن تأول المعرفة العلمية الوضعي، أي اللاأدري والمثالي، والنفي اللاعقلاني لقوانين الطبيعة والمجتمع، والتنكر لأفكار التنوير البرجوازي والنزعة الانسانية البرجوازية، وارجاع الحياة الاجتماعية والعملية المعرفية إلى عمليات بيولوجية، لتشير كلها إلى أن الفلسفة البرجوازية قد دخلت عصر انحلالها وتفسخها.

الفصل الثامن عشر

الفلسفة المثالية الروسية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين

كان تطور الرأسمالية في روسيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين يجري في ظل بقاء مخلفات قوية للعلاقات الاقطاعية ـ القنانية. وفي الزراعة سارت الرأسمالية في ما دعي بالطريق البروسي، حيث تم الابقاء على الملكية العقارية الاقطاعية الكبيرة وعلى سلطة النبلاء الاقطاعيين. وكان تشابك نمطي الاستغلال، الرأسمالي والاقطاعي، وراء الافلاس الجماعي الذي أصاب جماهير الفلاحين والحرفيين، وتسبب للشعب بالويلات والمآسي.

وقد انعكس هذا العصر في إبداع المفكرين والاديبين الروسيين الكبيرين: فيودر دوستيفسكي وليف تولستوي.

وفي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين برز بين إيديولوجيي الطبقات السائدة الاقطاعية والبرجوازية في الفلسفة المثاليون الصوفيون فلاديمير سولوفيوف وليف لوباتين والكسي كوزلوف وديمتري ميريجكوفسكي، وكذلك منظرو البرجوازية الليبرالية المضادة للثورة، الذين انتقلوا من «الماركسية الشرعية» إلى الايديولوجية الرجعية والصوفية ـ نيكولاي برديايف وسيرغي بولغاكوف وبيوتر ستروفه وغيرهم.

فيودر دوستيفسكي

تطفح أعمال فيودر دوستيفسكي (١٨٢١ ـ ١٨٨١) بالأفكار الانسانية، بالتعاطف الحار مع «المذلين والمهانين»، وبالنقمة على الظلم الاجتماعي. ولكن هذه النزعة الانسانية اقترنت عنده بأفكار مثالية وصوفية رجعية، تتعارض مع الصدق الواقعي لإبداعه الادبي.

جاء أول أعمال دوستيفسكي الادبية ـ « المساكين » (١٨٤٦) ـ متميزاً بواقعيته وبنزعته الديمقراطية والانسانية. وقد قوبل هذا العمل بحفاوة بالغة من قبل بيلينسكي ونكراسوف وكل الاوساط التقدمية. ولكن دوستيفسكي سرعان ما نشر قصتي « التوأم » و « ربة البيت »، اللتين يروج فيهما، برغم بقائه في مواقع الديمقراطية، للأفكار الفردية والأنانية، النابعة، على حد زعمه، من الطبيعة البشرية المزدوجة. وقد انتقد بيلينسكي هذين العملين لما تضمناه من صوفية، ولخروجهما عن تقاليد « المدرسة الطبيعية »، ولتصويرهما الانسان مجرد مأوى للغرائز البهيمية وللأفكار الشريرة، للنقائض والخطايا.

وفي أواخر الاربعينات اقترب دوستيفسكي من البتراشفة، وصار يحضر اجتماعاتهم، التي قرأ فيها مرتين « رسالة » بيلينسكي الشهيرة إلى غوغول. وفي مناقشته لمسألة مصير الحق الاقطاعي في روسيا لم يستبعد امكانية تحطيمه عن طريق الانتفاضة الشعبية. وقد كان هذا بالذات سبباً في اعتقاله مع البتراشفة الآخرين. فحكم عليه بالإعدام، الذي خفف إلى النفي والاشغال الشاقة في سيبيريا.

هنا، في المنفى، حدث الانعطاف الكبير في فكر دوستيفسكي باتجاه « البوتشفائية »[1] والاخلاق المسيحية. ففي مؤلفات الستينات ـ الثمانينات كان دوستيفسكي لا يزال على سابق عهده في التعاطف مع الكادحين الذين صوّر آلامهم النفسية والجسدية، ويرسم لوحات مأساوية من حياة روسيا ما بعد الاصلاح[2]، ويبيّن التناقضات الحادة في المجتمع، ويصوّر التفسخ المريع للنظام القديم، وتدعم العلاقات البرجوازية، وما رافقه من استغلال قاس للجماهير الشعبية العريضة. ولكن في « ذكريات من بين الموتى » (١٨٦٤) و « الشياطين » (١٨٧١ ـ ١٨٧٢) و « الأخوة كارامازوف » (١٨٧٩ ـ ١٨٨٠) ومؤلفات أخرى غيرها ينطلق دوستيفسكي من النظرية الرجعية حول الاصلاح الاخلاقي ـ الديني ليهاجم الشباب الثوري، وليعتبر النضال الثوري أمراً عقيماً وضاراً، ويعارضه بالمبادىء الاخلاقية للمسيحية الأولى.

وكان دوستيفسكي، كمفكر، غاية في التناقض وبعيداً عن الاتساق. فهو يدافع عن الدين حيناً، وينتقده حيناً آخر؛ يهاجم الماديين والملحدين، في حين يقوم هو نفسه بترويج الافكار الالحادية وينكر الروحانية؛ ينتقد النظرية الاشتراكية تارة، ويعرب عن تعاطفه معها تارة أخرى.

---

(١) البوتشفائية ـ تيار في الفكر الروسي في الستينات من القرن التاسع عشر، كان قريباً من « السلافوفيلية »، وبرز من أعلامه، فضلاً عن دوستيفسكي، كلا من أ. غريغوريف ون. ستراخوف. دعا انصارها إلى اقتراب المثقفين من الشعب (« الأرض » ـ بالروسية « بوتشفا ») على أرضية اخلاقية ـ دينية (المعرب).

(٢) أي اصلاح عام ١٨٦١، الذي ألغى القنانة في روسيا (المعرب).

فهو على استعداد للاعتراف بجدوى التغيرات الاجتماعية، ولكنه يخشى وسائل النضال الثورية، فينبذها بدون تردد. وهو ينتقد الانظمة الاقطاعية ـ البرجوازية، ويدعو، في الوقت ذاته، إلى الوداعة والاستكانة؛ يدافع عن المذلين والمهانين، في حين يطرح مذهب المعاناة الرجعي. فإن دوستيفسكي، الذي يرفض الصراع الطبقي، يأخذ بالفكرة القائلة بأن خلاص البشرية وتحقيق المستقبل الأفضل يجب أن يتما على يدي الشعب «الحامل للاله»، والشعب المتحلي بالمبادىء المسيحية ـ مبادىء الصبر والاستكانة والمعاناة. وهذا الشعب «الحامل للاله» يتمثل، قبل كل شيء، في الشعب الروسي. وعلى هذا الطريق يعلن دوستيفسكي الوادعة والاستكانة والزهد والعفو الكلي خصالاً قومية روسية «أصيلة»، ويطلق نداءه الرجعي: «استكن، استكن، أيها الانسان الأبي!».

وصاغ دوستيفسكي في قالب فني أخاذ نقده وتفنيده لنظرية «الرجال العظام»، الذين «كل شيء مباح» لهم. ولكنه في رواية «الجريمة والعقاب» يربط خطأ هذه النظرية بالمادية والالحاد، وينسبها إلى الديمقراطيين الثوريين الروس، بالرغم من أن هؤلاء لم يكونوا بعيدين عن القول بهذه النظرية المثالية الذاتية فحسب، بل وهاجموها بحدة أيضاً.

وعني دوستيفسكي بمسألة عوامل التفاوت الاجتماعي، والأدوات والسبل الكفيلة بتذليل هذا التفاوت، وبإقامة مجتمع يسوده الاخاء وتغمر السعادة كافة أفراده. ولكن مثاليته ونزعته الدينية حالتا دون رؤيته لأسباب التفاوت الحقيقية. فهو يذهب إلى أن الشر الاجتماعي لا يعود إلى الظروف الاجتماعية بقدر ما يعود إلى طبيعة الانسان «المزدوجة»، التي تنطوي دوماً على جانبين. «مظلم» و «نيّر»، على الشعور بـ «الخطيئة الأصلية» والشعور بـ «العدالة»، على الخير والشر. ولكن دوستيفسكي يفترق عن رجال الكنيسة بأنه يدعو إلى جنة على الارض لا في السماء، وينتصر للضعفاء ضد الاقوياء، للفقراء ـ ضد الاغنياء. غير أنه لم يكن على معرفة بقوانين التطور الاجتماعي، فراح يطابق بين الحتمية (السببية) الاجتماعية وبين الجبرية الاجتماعية. وكان يبحث عن حل مسائل عصره الشائكة في طبيعة الانسان، وليس في الواقع الاجتماعي نفسه. فالمهم، عنده، هو الاستعاضة عن الجوهر الشرير المظلم بالجوهر الخير النيّر.

وكان دوستيفسكي يرى أن سعادة الانسان الحقيقية تقوم في قهر طبيعته الآثمة، في الكمال الاخلاقي للفرد والمجتمع، في الاستكانة والزهد، في الانبعاث الاخلاقي. ولكن المثل الاخلاقية العليا، عنده، غير ممكنة بدون دين وبدون المحبة الشاملة. وليس بوسع الانسان أن يتحرر من ربق طبيعته الآثمة إلاّ بالمعاناة الطويلة. فإن دوستيفسكي يجعل من المعاناة، من الآلام الاخلاقية المؤدية إلى البحث عن «الحقيقة الالهية»، «قانون كوكبنا». ولذا لم يكن من المستغرب أن يهاجم

الديمقراطيين الثوريين ، الذين كانوا يرفضون الدين ويتبنون فكرة الصراع الطبقي والثورة الشعبية ، وأن يتهمهم بـ « اللاشعبية » ، وبأنهم لا يفهمون المبادىء الروسية « الأصيلة » . ثم ان دوستيفسكي يرى الشر الرئيسي في المادية والالحاد ، اللذين يؤديان ـ على حد زعمه ـ إلى اللاأخلاقية والأنانية والفوضى ، إلى كبت الشخصية وتحويلها إلى مجرد « برغي » .

ولكن مؤلفات دوستيفسكي الادبية ، بنزعتها الواقعية ، جاءت متناقضة مع آرائه الفلسفية والاجتماعية الرجعية . ففي « الأخوة كارامازوف » يصوّر لنا ، من خلال سلوك البطل الرئيسي ـ اليوشا ، عقم ورجعية الأفكار الدينية ، الداعية إلى الاستكانة والمعاناة والتسامح الكلي . فإن أفكار اليوشا كارامازوف هذه تبدو باهتة أمام حجج أخيه ايفان المادي الملحد ، الذي يبين ، في ضوء ما يعانيه الأطفال الأبرياء والفقراء المساكين من آلام جسدية ، تهافت وضرر هذه الأفكار ، ولا سيما فكرة العفو الكلي والتناسق المسبق .

ثم ان مضمون « الجريمة والعقاب » و« الأبله » وغيرها من مؤلفات دوستيفسكي يدل موضوعياً على انهيار المبادىء الاخلاقية ـ الدينية التي حاول الأديب تدعيمها . وهنا تجدر الاشارة إلى أن دوستيفسكي قدّر عالي التقدير آراء ايفان كارامازوف الالحادية ، وخصوصاً « حكاية المفتش الاعظم » التي تنطوي في جوهرها على منحى الحادي ، مناوىء للمسيحية ، فأصر على الابقاء عليها أثناء طبع « الاخوة كارامازوف » .

وهكذا فإن الجوانب القيمة في ابداع دوستيفسكي الأدبي لا تتمثل في أفكاره الصوفية الرجعية ، وإنما في اللوحات الواقعية الرائعة ، التي رسمها من حياة روسيا ما بعد الاصلاح ، والتي كشف من خلالها ـ وعلى النقيض من عقيدته الصوفية ـ عن تناحرات هذه الحياة ونزاعاتها . ولكن دوستيفسكي ، الذي ينقم أشد النقم على سلطة الرأسمال واضطهاد الانسان للانسان ، ويميط اللثام عن الطابع الكاذب للحريات البرجوازية ، اختار طريقاً خاطئاً في التغيير الاجتماعي ، إذ راح يعول على المبادىء الاخلاقية المسيحية .

وإن لينين ، الذي انتقد آراء دوستيفسكي الرجعية ، أشاد به فناناً وأديباً . فقد جاء في حديث له مع ف . بونش ـ برويفيتش : « إن دوستيفسكي أديب عبقري حقاً ، رصد الجوانب المريضة في المجتمع المعاصر له ... فإن عنده الكثير من التناقضات والتأرجحات ، وعنده ، في الوقت ذاته ، لوحات حية رائعة عن الواقع »[٣] .

---

(٣) « لينين يتحدث عن الكتب والكتّاب » . ـ في صحيفة « ليتراتورنايا غازيتا » ، ٢١ نيسان (ابريل) عام ١٩٥٥ .

ليف تولستوي

لم يكن ليف تولستوي (١٨٢٨ ـ ١٩١٠) أديباً عبقرياً، تمثل مؤلفاته مفخرة للشعب الروسي وللبشرية التقدمية بأسرها، فحسب، بل ومفكراً بارزاً أيضاً.

وقد اجتاز تولستوي، كمفكر، طريقاً طويلاً ومعقداً من البحث، من التأرجح والشك، قاده من تبني الآراء التنويرية المجردة إلى وضع مذهب اجتماعي وفلسفي أصيل، بسطه في «الاعتراف» (١٨٨٠ ـ ١٨٨٢) و«عقيدتي» (١٨٨٣) و«البعث» (١٨٨٩ ـ ١٨٩٩) و«ماذا علينا أن نفعل إذن؟» (١٨٨٢ ـ ١٨٨٦) وغيرها من المؤلفات الفلسفية والأدبية والاجتماعية. وفي الثمانينات قطع تولستوي علاقاته ببيئة النبلاء، واتجه للتعبير عن أفكار وأمزجة الفلاحين البطريركيين. وفي حين كانت مؤلفات تولستوي الأولى تعكس الافكار المجردة عن التقدم والخير، عن الهناء والسعادة الشاملين، راح تولستوي، أيام العمل لإنجاز «الحرب والسلام» (١٨٦٣ ـ ١٨٦٩)، ينكب على دراسة قضايا التطور الاجتماعي والتاريخي، قضايا مصير الوطن، والقوى المحركة للتاريخ، ودور الجماهير الشعبية والرجال العظام، والحرية والضرورة، والعوامل الاخلاقية. فقد خاض جدلاً حاداً مع المؤرخين الرسميين ومع الفلسفة الاجتماعية الذاتية التي تصوّر التاريخ نتاجاً لفعل القياصرة والملوك والقادة. فالتاريخ، عند تولستوي، «معني بدراسة حركة الشعوب والبشرية، لا بتسجيل لقطات من حياة الناس»[٤]. أما عبقرية الرجال العظام، بمن فيهم القادة البارزون، فتقوم، قبل كل شيء، في قدرتهم على التنبؤ بمسيرة الاحداث، على النهوض بالشعب لحسم مصير الاحداث التاريخية. فلم يكن مصير حرب ١٨١٢ رهناً بسلوك القادة الموهوبين، بقدر ما توقف على روح الشعب المعنوية، على تضحيته وتفانيه. فإن روح الشعب المعنوية العالية وعظمته الجليلة يتجليان على أشدهما «في فترات الاخفاقات والهزائم».

وطرح تولستوي عدداً من الأفكار الديالكتيكية العميقة حول الترابط بين الحرية والضرورة في التاريخ، في حين تشتمل مؤلفاته على أحكام مشبعة بالنزعة الجبرية حول «القدر» الذي يحتكم تاريخ البشرية. ودحض تولستوي النظريات المثالية الذاتية في حرية الارادة، وقول المسيحية بالتدخل الرباني في مصائر البشرية. وكان يرى أن المفكر، أو المؤرخ، مدعو «للبحث عن القوانين العامة، المشتركة بين ما للحرية من عناصر، لا متناهية في الصغر ومتساوية فيما بينها ومترابطة أوثق ارتباط»[٥].

---

(٤) تولستوي. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٢، موسكو ـ لينينغراد، ١٩٣٣، ص ٣٣٩.

(٥) المصدر السابق.

وعندما كان تولستوي على وشك انجاز رواية « آنا كارينينا » (١٨٧٧)، التي يدين فيها قسوة أخلاق الطبقات السائدة ورياءها، كان يقف على عتبة انعطاف حاسم في آرائه ومعتقداته الفكرية. فبدءاً من الثمانينات صارت آراؤه الفلسفية، كما يقول لينين، مزيجاً من السلبية والفوضوية والنارودية (الشعبوية) والدين.

وقد مارست مؤلفات تولستوي الادبية الخالدة تأثيراً منقطع النظير على تطور الأدب النقدي لا في روسيا فحسب، بل وفي العالم بأسره أيضاً. كما وكان قوياً تأثيره كمفكر، طرح في المقام الأول، مسائل الفلسفة الاجتماعية، وكان حازماً في تصديه للشر الاجتماعي، الذي يعود - في رأيه - إلى وجود الملكية الخاصة الكبيرة. لقد وقف تولستوي ضد الحكم الاستبدادي ومخلفات القنانة، والانظمة البرجوازية - الاقطاعية، واسترقاق واضطهاد الانسان للانسان، والكنيسة الرسمية، ورجال الدين والقضاء وموظفي الدولة الذين باعوا أنفسهم للقيصر. وكان هذا سبباً في حقد الحكومة والكنيسة الرسمية عليه، فتعرض لشتائمها وملاحقاتها، ولكنه بقي صامداً، لا يتزحزح عن موقفه قيد أنملة.

ومهما تكن الاخطاء، التي وقع فيها تولستوي في حله لمسائل عصره الملحة، فإنه كان مخلصاً وشريفاً، وبقي ديمقراطياً ومنوراً، وعدواً للظلم والشر الاجتماعي.

وكان تولستوي، كأديب ومفكر، غاية في التعقيد والتناقض. ولم تكن هذه التناقضات عرضية، وإنما جاءت انعكاساً للظروف والعلاقات الاجتماعية المتناقضة في روسيا ما بعد الاصلاح وابان التحضير لثورة ١٩٠٥ البرجوازية - الديمقراطية والقيام بها، وتعبيراً عن سلوك الفلاحين في هذه الثورة. فإن تولستوي، إذ يهاجم دعائم المجتمع الاستغلالي، يجابه بعمل الفلاحين والمنتجين الصغار الذين يعيشون في أملاكهم الخاصة، ومن جهدهم الشخصي. ولكنه يبالغ في تقدير القرية البطريركية، ولم يتبين السبل الواقعية لتحرير الناس من « سلطة المال ». فكان يرفض الصراع الطبقي والثورة، ليؤكد أن الطريق إلى حياة حرة وسعيدة يمر عبر دين جديد، عبر اصلاح الناس الأخلاقي و« عدم مجابهة الشر بالعنف »، عبر التسامح الشامل والحب الكلي.

وقد تحدث لينين عن هذه التناقضات في آراء الأديب الكبير في مقالته المشهورة « ليف تولستوي كمرآة للثورة الروسية »، حيث يقول: « إن التناقضات في مؤلفات تولستوي، في نظراته وآرائه ومدرسته، صارخة حقاً. فمن جهة، ينتصب تولستوي مفكراً وفناناً عميقاً، أبدع لوحات منقطعة النظير للحياة الروسية، وترك مؤلفات رائعة، لها مكانتها المرموقة في الأدب العالمي. وهو، من جهة ثانية، يتراءى لنا اقطاعياً، يهيم حباً بالمسيح... من جهة، أمامنا نقد صارم

للاستغلال الاقطاعي، وفضح للتعسف الحكومي ولمهازل القضاء والإدارة الحكومية، وكشف عن أعمق أعماق التناقضات بين تزايد الثراء ومنجزات الحضارة وبين تفاقم بؤس الجماهير العمالية ومعاناتها. ومن جهة ثانية ـ نداء أبله لـ « عدم مقاومة الشر » بالعنف. من جهة، واقعية لا تجارى بصحوها، ونزع للأقنعة أياً كانت. ومن جهة ثانية ـ ترويج لأمر من أشنع الامور التي يمكن أن تقوم على الارض: للدين، ومحاولة لاستبدال القساوسة المعينين رسمياً بقساوسة حسب القناعة الاخلاقية، أي غرس للاهوت أكثر رقة، وبالتالي ـ أكثر اثارة للاشمئزاز »[٦].

إن تولستوي، إذ ينتقد الكنيسة ورجال اللاهوت الذين باعوا أنفسهم لذوي السلطان، يدعو إلى « دين جديد »، دين « حقيقي بكل معنى الكلمة »، دين بلا اكليروس ولا طقوس، بلا كنائس ولا أديرة، دين لا يعادي العلم، ويقوم في أساس الفلسفة.

وكان تولستوي مثالياً موضوعياً. وهو ينكر الاله المشخص، ليقول بـ « روح كونية » مسيّرة للعالم، باله هو الحب والعقل والخير والقانون والضمير. وهكذا يتحول الاله، على يديه، إلى مجرد قيم اخلاقية رفيعة. وإلى هذه المبادىء الاخلاقية ينبغي أن تستند، في رأيه، حياة الناس ونشاطهم، وعليها يجب أن يقوم نظام اجتماعي رشيد وعادل، ينتفي فيه العداء والحقد والاضطهاد.

ولكن تولستوي، باعلانه مبادىء الحب والاستكانة والتسامح وعدم التصدي للشر مبادىء رئيسية محركة للتطور، لم ير الاسباب الحقيقية للتقدم الاجتماعي. فلم يقف على شأن الطبقة العاملة ودورها في النضال ضد الاستبداد والاقطاع والبرجوازية، ولم يستوعب الفرق بين الاشتراكية العلمية والاشتراكية الطوباوية، وذلك بالرغم من اطلاعه على مؤلفات ماركس. وحتى حين انتفض الشعب ضد مضطهديه تابع تولستوي مناداته بـ « عدم مقاومة الشر »، ودعوته إلى الحب الشامل وتطوير الشخصية الاخلاقي.

وقد أشار لينين إلى أن تولستوي قد طرح جملة من المسائل الهامة، واستطاع نقل أمزجة الجماهير الفلاحية الواسعة المسحوقة، وعكس نواحي القوة والضعف في الثورة الروسية. « وإن تولستوي عظيم من حيث كونه قد عبّر عن الافكار والأمزجة التي تكونت لدى ملايين الفلاحين الروس على مشارف الثورة البرجوازية في روسيا. وإن تولستوي أصيل لأن آراءه، مأخوذة ككل، تعبر تماماً عن خصوصيات ثورتنا، كثورة برجوازية فلاحية. فجاءت التناقضات في نظرات تولستوي مرآة واقعية للظروف المتناقضة التي جرى فيها النشاط التاريخي للفلاحين في ثورتنا... إن أفكار تولستوي هي مرآة ضعف انتفاضتنا الفلاحية وعيوبها؛ انعكاس لوهن عزيمة الريف البطريركي

---

(٦) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٧، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

وجبن « الانسان القروي »... ولقد عبر تولستوي عن غليان الحقد، وتبلور الطموح نحو الافضل، والرغبة في التخلص من الماضي، كما عبر، في الوقت ذاته، عن الاحلام غير الناضجة، عن غياب التربية السياسية، عن ضعف الارادة الثورية »[٧]. بيد أن لينين، إذ انتقد الجوانب الرجعية في أيديولوجية الأديب الكبير، أكد، في الوقت ذاته، على ضرورة الحفاظ على كل العناصر الايجابية في تركته الغنية، وخاصة نقده للدولة الاقطاعية البرجوازية وللكنيسة والملكية الخاصة والرأسمال واخلاق الطبقات السائدة.

ولم يكن تولستوي أديباً عبقرياً، فحسب، بل وكان منظراً فنياً فذاً، أسهم بقسط هام في تطوير علم الجمال. فقد سار على هدى وخبرة تقاليد الادبين الروسي والعالمي، ليهاجم نظرية « الفن للفن » الرجعية وليحارب ألوانها المختلفة، كالانحطاطية (Decadance) والشكلية (Formalism)، وليبين أن هذه الاتجاهات، بتكلفها وتجريديتها ومغالاتها في التزويق، بعيدة كل البعد عن الشعب وتطلعاته. وهو يرى أن الفرق بين العلم والفن يقوم في أن العلم يعول على العقل، في حين يتوجه الفن إلى القلب، إلى المشاعر، وذلك عبر الالوان والاصوات والخطوط والصور والكلمات... ولكن هذا التعريف، الذي يقصر الفن على دائرة المشاعر، هو تعريف ضيق، وحيد الجانب، وخاطىء بالتالي. ثم ان تولستوي نفسه يرهن على ذلك من خلال أعماله، التي لا يتوجه فيها إلى المشاعر وحدها، بل ويخاطب العقل أيضاً. فالفن، عنده، يعكس الرابطة الروحية التي تشدّ الحاضر إلى الماضي والمستقبل. وعلى الفن أن يعمل لنشر المثل الاخلاقية الرفيعة، وأن يكون في متناول الشعب. كما ويجب أن يكون العمل الفني تأليفاً متسقاً بين الشكل والمضمون، بين الاخلاقي والجمالي. وكان تولستوي لاذعاً في انتقاده للشكليين والانحطاطيين، « فناني الحفنة الطفيلية »، الذين يزعمون أن السبب في رفض مؤلفاتهم ليس في كونها غير مفهومة، بل لأن القراء والمشاهدين والسامعين لم يرقوا إلى مستواها. وهنا يؤكد أن مثل هذه الآراء، التي يطرحها كاتب أو فنان ما، « تعفيه من المتطلبات الحقيقية لكل فن، وهي، من جهة ثانية، تحكم عليه بالاعدام، فتقطع عصب الفن الرئيسي »[٨]. وهكذا وقف تولستوي نصيراً لواقعية الفن وشعبيته، فربط تطور الفن بتحقيقه لمهمته الرئيسية، ألا وهي خدمة الشعب، خدمة الاغلبية الكادحة وليس « الاقلية الطفيلية ».

فلسفة سولوفيوف الدينية الصوفية

كان فلاديمير سولوفيوف (١٨٥٣ ـ ١٩٠٠) من أبرز الفلاسفة المثاليين في روسيا. ولد في أسرة المؤرخ الكبير سيرغي سولوفيوف. وقد التحق أول الأمر بكلية الرياضيات والفيزياء في

---

(٧) المصدر السابق، ص ٢١٠، ٢١٢.

(٨) تولستوي. المؤلفات الكاملة، المجلد ٣٠، موسكو، ١٩٥١، ص ٢٦٦.

جامعة موسكو، ثم انتقل إلى كلية التاريخ واللغة، فتخرج منها عام ١٨٧٣. وبعد ذلك درس لمدة عام في أكاديمية اللاهوت بموسكو.

وفي أعوام ١٨٧٤ - ١٨٨١ اشتغل سولوفيوف مدرساً بجامعتي موسكو وبطرسبرغ، وبالمعاهد النسائية العليا. وفي فترة الحالة الثورية واحتدام الصراع الطبقي وتعزز النشاط الثوري لجماعة «ارادة الشعب» تشكلت لديه مشاعر الاحتجاج ضد ردود الفعل القاسية من طرف الحكم القيصري. ففي محاضرة عامة، ألقاها في ٢٨ آذار (مارس) عام ١٨٨١، ناشد القيصر الكسندر الثالث بالرحمة بأنصار جماعة «ارادة الشعب» (الذين اغتالوا القيصر الكسندر الثاني)، معولاً في ذلك على مبادىء الاخلاق المسيحية. وفي تلك الآونة لاحت بوادر افتراقه عن الاسقف بابيدانوسيتسيف، مربي الكسندر الثالث. فقد وقف ضد النشاط الرجعي الذي تقوم به القيصرية والكنيسة الارثوذكسية الرسمية، الممثلة بالاسقف، بما اشتهر به من تنظيم الملاحقات الدينية للمنشقين وزرع المسيحية القسري بين الشعوب غير المسيحية في روسيا. وكان حازماً في معارضته للرقابة القيصرية وملاحقاتها للادبيات التي لا تروق لها. وكان ذلك سبباً في نقمة الحكومة القيصرية عليه، فأصدرت تعليماتها بطرده من السلك الجامعي. وبعدها انتقل لمزاولة النشاط الادبي والصحفي، ثم راح يعمل في «القاموس الموسوعي الكبير» الذي يصدره بوركهاوز وإيفرون، حيث أشرف على المقالات الفلسفية فيه. وقد انطوت تقيياته هنا لبعض الاتجاهات الفلسفية في العصر القديم والوسيط والحديث على بعض الآراء القيمة الجديرة بالاهتمام.

وفي عام ١٨٩١، وبعد محاضرته في الجمعية السيكولوجية الموسكوفية «حول أسباب انحطاط الفكر القروسطي»، التي وجه فيها بعض الانتقادات إلى الكنيسة الرسمية، حظر عليه القاء أي من المحاضرات العامة.

وقد وضع سولوفيوف مذهباً فلسفياً مثالياً - دينياً متميزاً، مارس تأثيراً كبيراً على التطور اللاحق للفلسفة الصوفية - الدينية البرجوازية في روسيا وخارجها.

إن المشكلات اللاهوتية - المسيحية لا تحضر فقط في مذهب سولوفيوف، وإنما يحاول أن يوظف لخدمتها الفلسفة والعلم والاخلاق، حتى والتنظيم المقبل للدولة (الذي يتصوره في صيغة حكومة دينية، «تيوقراطية»).

هاجم سولوفيوف، في أطروحة الماجستير «أزمة الفلسفة الغربية. ضد الوضعيين» (١٨٧٤)، المادية والالحاد، متهماً إياهما باللاأخلاقية، بتجريد البشرية من روحانيتها وبترك الناس فريسة الحيرة والضياع. كما وانتقد هنا التأويلات المادية للمذاهب الوضعية وللعقلانية الكانطية والهيغلية.

وذهب إلى أن عيب الفلسفة الهيغلية يكمن في أن صاحبها يسلم بفعالية العقل، ولا يعير الدين الاهتمام الكافي. أما سولوفيوف نفسه فيدعو إلى «تركيب كلي للعلم والفلسفة والدين». وفي كتاب «الأسس الفلسفية للمعرفة المتكاملة» (١٨٧٧) طالب سولوفيوف الفلسفة بأن تعالج ما طرحه اللاهوت من مشكلات «المعرفة المتكاملة»، أو التماس الحي للانسان مع «المطلق». وفي «نقد المبادىء المجردة» (١٨٨٠) انبرى الإثبات أن المهمة الاساسية للفلسفة تقوم في اغناء ذاتها بالأفكار اللاهوتية، في تحولها إلى علم الايمان المسيحي، مما يعني، في الواقع، تحولها إلى «خادمة اللاهوت».

ويحل الفيلسوف قضية العلاقة بين المادي والروحي من زاوية المثالية الموضوعية. فهو يذهب إلى أنه في صلب الوجود كله يقوم المطلق. والمطلق والاله مفهومان متكافئان، لهما نفس المدلول، ولكنه ينبغي التمييز بين المطلق الأول، المتعالي على الوجود، أي الاله، وبين الكون المثالي، أي الصورة الالهية. والمطلق لا يدرك بالعقل، وإنما بالايمان وحده. وهو ينطوي على المثل (الصور) الأزلية. أما العالم المرئي، الفيزيائي، فثانوي، مشروط بالعالم المثالي، ويرتبط بالكائن المطلق عبر الانسان، الذي يتمتع بجوهرين - مادي ومثالي.

ولم يكن بوسع سولوفيوف تجاهل نظرية التطور في نشوء العالم العضوي. ولكنه يؤول هذه النظرية تأويلاً مثالياً. فليس التطور، عنده، انتقالاً من كائنات دنيا إلى عليا، من البسيط إلى المعقد، وإنما هو على العكس تماماً. فكل ظهور لنمط أرفع من الكائنات إنما هو خلق الهي، أما مضمونه فيحضر منذ الأزل في صيغة مثال سابق. وهكذا يتقدم الاعلى على الأدنى، المثالي على المادي، فإن شروط هذه الظاهرة أو تلك تأتي من التطور الطبيعي، أما الظاهرة نفسها فتأتي من الاله. ومن هنا يتبين كيف حاول سولوفيوف تكييف نظرية التطور مع التعاليم المسيحية، وذلك بطرح مضمونها المادي جانباً، والاستعاضة عنه بمحتوى لاهوتي. وفي هذا الإطار يقول سولوفيوف بوجود «تناسق» في الطبيعة، ضمنها الاله أياه، وذلك بفعل محبته للكائنات ومحبة الكائنات له.

ثم إن نظرية المعرفة عند سولوفيوف تخضع كلياً لمذهبه المثالي الصوفي، الذي ينيط الدور الحاسم بالحدس الصوفي. وأن سولوفيوف، صاحب المذهب التيوصوفي[٩]، قد هاجم الماديين بخصوص مسألة أصل المعرفة وطابعها تحديداً، فهو ينكر على المدركات الحسية والمعطيات التجريبية أي دور في معرفة الحقيقة. وهو يقف، في الوقت ذاته، ضد العقلانية الهيغلية، فيؤكد أن الحقيقة، بما هي

(٩) التيوصوفيا - من الكلمتين اليونانيتين «تيو» - اله، و «صوفيا» - حكمة، معرفة. وتعني، عموماً، النظرة الصوفية إلى كيفية معرفة الاله (المعرب).

حقيقة، لا تتكشف سواء للحسّ أو للعقل. صحيح أن سولوفيوف لا يرفض المعرفة التجريبية والعقلية رفضاً مباشراً، ولكنه يعتبرها أشكالاً دنيا، بدائية، من المعرفة. وبما أن الحقيقة، عنـده، متضمنة في المطلق (في الاله) فإنه ليس ثمة سبيل إليها سوى الإيمان الديني والحدس الصوفي. ويخصص سولوفيوف مكاناً هاماً في مذهبه المعرفي لمفهوم «صوفيا»، الذي يؤوله تـأويلاً مثالياً، بمعنى «اللوغوس الالهي» أو «التجلي الالهي».

وطرح سولوفيوف نظرية «التيوقراطية العالمية» الرجعية. وفي الربع الأخير من القرن التاسع عشر، حيث تفاقمت حدة الصراع الطبقي في روسيا وتعززت الحركة الثورية تعززاً ملحوظاً، وقف سولوفيوف ينصح الناس بتناسي كافة الخصومات والعداوات، وبتبني المبدأ المسيحي «أحبب قريبك». وكان يرى أن هذا المبدأ نفسه يجب أن يقوم في صلب العلاقات بين مختلف الشعوب (أو الدول)، وأن الديانة المسيحية هي الأجدر بتحقيقه. ولتجسيده على صعيد الحياة، ولإزالة التناقضات الطبقية والقومية كلها من المجتمع، ينبغي توحيد الكنائس الارثوذكسية والكاثوليكية والبروتستانتية في كنيسة واحدة، يتـزعمهـا البـابـا الرومـاني والقيصر الروسي، اللـذان يشكلان تيوقراطية عالمية.

ولكن نظرية سولوفيوف الفلسفية، وبرغم طابعها المثالي والديني والصوفي، قوبلت بالحذر، حتى وبالعداء أحياناً، من جانب الكنيسة الرسمية. ويعود هذا إلى أن سولوفيوف قد شكك في بعض مؤلفاته («روسيا والكنيسة العالمية»، «الجدال العظيم والسياسة المسيحية»، «قـراءات في ديانة الاله ـ الانسان»، «تاريخ التيوقراطية ومستقبلها»، وغيرهـا) ببعـض مبـادىء اللاهـوت الرسمي، وإلى أنه كثيراً ما انتقد دوغمائية رجال اللاهوت الصارخة، ورفض معارضتهم للأرضي بالسماوي، للبشري ـ بالالهي.

وكان سولوفيوف بعيداً عن اسباغ صورة زاهية على النظام الاقطاعي ـ البرجوازي المعاصر له، والذي كان يقوم على العنف الفظ واللامساواة الاجتماعية والقومية والحروب الدائمة بين الدول. ولكن وقوفه ضد اللامساواة الاجتماعية والاضطهاد القومي والحروب الدموية اصطبغ بنفس المسوح الدينية المثالية التي رأيناها أعلاه، بالتعويل على التعاليم المسيحية. فالعوامل الحقيقية، الكامنة وراء اللامساواة الاجتماعية والاستعباد القومي والحرب، ظلت متوارية عنه. وقد رفض النضال الطبقي والثورات، وراح يفكر بحل كافة المشكلات الحادة من خلال المصالحة بين الاغنياء والفقراء على أرضية دينية ـ أخلاقية. ولم يقرن خلاص البشرية بتحقيق الاشتراكية والشيوعية، وإنما رآه في إقامة كنيسة عالمية، في بناء تيوقراطية مسيحية عالمية حرة.

وبالاتفاق مع دوستيفسكي طرح سولوفيوف النظرية الرجعية حول الشعب « الحامل للإله »، والمدعو للتخلص من القوتين « المركزية الطاردة » و « المركزية الجاذبة » في المجتمع، لتذليلها بالقوة الدينية، أو الالهية. وبين هذه الشعوب، التي تتمتع بجوهر ديني ـ صوفي، تأتي، عند سولوفيوف، الشعوب السلافية، وخاصة الشعب الروسي، الذي يتميز، على حد زعمه، بـ « الاستكانة » و « والطاعة » و « نكران الذات ». وهذه الشعوب لا تبالي بالشؤون الدنيوية، وتوكل أمورها إلى الحكمة الالهية والعناية الربانية. وحاول سولوفيوف إثبات ضرورة إحلال السلم بين الطبقات، وإشاعة التضامن بين الأمم انطلاقاً من مبادىء أخلاقية ـ دينية رجعية.

وفي الفن روج سولوفيوف لنظرية « الفن الخالص » المثالية وللمذهب الرمزي، فزعم أن الأديب أو الفنان لا يمكن أن يبدع إلاّ عندما يغرق في النشوة الصوفية، فتأتي أعماله تجسيداً للالهام الالهي.

الكانطية الجديدة
وتحولها نحو الصوفية

شهدت روسيا على تخوم القرنين التاسع عشر والعشرين تنامي الحركة البروليتارية في المراكز الصناعية وتزايد سخط الجماهير الفلاحية في الأرياف وتسارع وتائر نضج الثورة البرجوازية الديمقراطية. وفي الفترة، التي سبقت ثورة ١٩٠٥ ـ ١٩٠٧ ومن ثم بعد فشلها، بدأت تنتشر في روسيا مذاهب الكانطية الجديدة والشخصانية والحدسية وغيرها من التيارات الشائعة في الفلسفة المثالية البرجوازية، التي تقود موضوعياً إلى تخريب عقائدية الجماهير الثورية والحط من عزيمتها.

ومن المروجين لأفكار الكانطية الجديدة في تلك الحقبة كان « الماركسيون الشرعيون » **بيوتر ستروفه** (١٨٧٠ ـ ١٩٤٤) **ونيكولاي برديايف** (١٨٧٤ ـ ١٩٤٨) **وسيرغي بولغاكوف** (١٨٧١ ـ ١٩٤٤) وبعض ممثلي الفلسفة الجامعية الرسمية، مثل **الكسندر فيدنسكي** (١٨٥٦ ـ ١٩٢٥) **وجيورجي تشلبانوف** (١٨٦٢ ـ ١٩٣٦).

وقد هاجم فيدنسكي وتشلبانوف المادية والالحاد من زاوية المثالية واللاأدرية. وروج تشلبانوف لـنظرية « التوازي التجريبي »، التي تقول بأن الفيزيائي لا يمكن أن يولّد النفسي، فالظواهر الفيزيائية والنفسية تجري على نحوين متوازيين. ثم إن الظواهر النفسية تصدر عن الارادة والنفس، وفي آخر المطاف ـ عن الاله؛ وهي أمور يتعذر ادراكها إلاّ عن طريق تأمل الذات و« التجربة الباطنية ». والارادة والمشاعر والأفكار معطاة لنا بصورة مباشرة، أما المادة والذرات فليست أكثر من فرضية.

وكان فيدنسكي من أنصار المنهج النقدي الكانطي، الذي رأى فيه المنهج الوحيد المجدي للفلسفة. وكان يذهب إلى أن المعرفة القبْلية (a priori) أكثر يقينية من المعرفة البعدية (a posteriori)، وأن المبادىء القبْلية تتقدم منطقياً على التجربة وتشكل شرطاً لقيامها. كذلك حاول اثبات ضرورة الجمع بين العلم والإيمان، وسعى للحدّ من مجال العلم والعقل البشري، وقال بوجود الاله وخلود الروح وحرية الارادة. وكان تشلبانوف وفيدنسكي يفهمان الزمان والمكان فهماً مثالياً ذاتياً، فاعتبراهما مفهومين قبْليين.

وفي أواخر التسعينات كان ستروفه وبولغاكوف وبردياييف ليبراليين برجوازيين، يتبنون أفكار «الماركسية الشرعية». فقد أعلن هؤلاء موافقتهم على بعض موضوعات «المادية الاقتصادية»، ولكن دون الأخذ بالماركسية، وخاصة أساسها النظري ـ المادية الديالكتيكية، وقولها بحتمية إنهيار الرأسمالية وبالثورة البروليتارية ودكتاتورية البروليتاريا. وقد قام لينين في عدد من أعماله، بينها «مضمون النارودية الاقتصادي ونقدها في كتاب السيد ستروفه» و«الغاء آخر للاشتراكية»، بنقد القاعدة الفلسفية لهذا الاتجاه وبتفنيد طروحاته الفكرية.

حاول «الماركسيون الشرعيون» أن يجمعوا، على نحو تلفيقي، بين بعض موضوعات الفهم المادي للتاريخ وبين الفلسفة الكانطية المثالية، بنزعتها اللاأدرية المعادية للنظرية الماركسية، فاقترحوا استبدال الاشتراكية العلمية بـ «الاشتراكية الاخلاقية». وكانوا يرون في أقوال التحريفي برنشتين الكلمة الفصل في العلم الاجتماعي، فزعموا معه «أن الحركة كل شيء، أما الهدف النهائي فلا شيء»، واستعاضوا عن المادية الديالكتيكية بالكانطية الجديدة والنزعة الارتقائية (Evolutionism) العامية المبتذلة. وقد كانت «الماركسية الشرعية»، كما أشار لينين، انعكاساً للماركسية في الادبيات البرجوازية، فقد حاول «الماركسيون الشرعيون» استئصال مضمون الماركسية الثوري وتذويبها في الليبرالية البرجوازية. فلم تكن القطيعة مع الناروديين لتعني، بالنسبة لـ «الماركسيين الشرعيين»، «انتقالاً من الاشتراكية البرجوازية الصغيرة (أو الفلاحية) إلى الاشتراكية البروليتارية، كما هو الأمر بالنسبة لنا، بل كانت انتقالاً إلى الليبرالية البرجوازية»[10]. ولم يكن «الماركسيون الشرعيون»، بوصفهم مدافعين عن الرأسمالية، ليرغبوا في رؤية التناقضات التناحرية التي تولدها الرأسمالية يومياً: بين العمل والرأسمال، بين البروليتاريا والبرجوازية، بين الطابع الاجتماعي للانتاج وبين الشكل الخاص للاستثمار، وغيرها من التناقضات التي يتعذر حلها إلاّ عن طريق الثورة البروليتارية. وقد أسبغ هؤلاء، في نقدهم للنارودية الليبرالية حول مسألة مصائر الرأسمالية في روسيا، صورة زاهية على النظام الرأسمالي، ودعوا إلى «الاقرار بجهلنا، والتوجه لنهل

(١٠) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٦، ص ٩٦.

العلم من الرأسمال». كما ونادوا بالأفكار الاصلاحية، بالتعاون بين الطبقات وبدولة تسمو فوق الطبقات.

وبعد فشل ثورة ١٩٠٥ ـ ١٩٠٧ انتقل ستروفه وبردیایف وبولغاكوف إلى مواقع الثورة المضادة، فاقتربوا من الرجعية الاقطاعية ـ القيصرية، وراحوا يصبون جام غضبهم على الثورة والماركسية، والحركات التحررية وأيديولوجيتها عامة. وإلى جانب هؤلاء كان بين أيديولوجيي البرجوازية المعادية للثورة «الباحثون عن الاله»: ف. روزانوف، د. ميرجكوفسكي، ز. هيبيوس، د. فيلوسوف، الذين روجوا في تلك الفترة للفلسفة الدينية الصوفية. وقد أشار لينين إلى «أن البرجوازية الروسية احتاجت، لأغراض الثورة المضادة، إلى أحياء الدين وزيادة الطلب عليه، ووضع أفكار دينية جديدة وحقن الشعب بها، أو تعزيز الدين في نفوس الشعب بأساليب جديدة»[11].

فلسفة «الفيخي»

وفي عام ١٩٠٩ أصدر بردیایف وبولغاكوف وهرشنزون وايزغويف وستروفه وكيستياكوفسكي وفرانك مجموعة «الفيخي» («المراحل»)، التي استنكروا فيها الحركة البروليتارية والديمقراطية، وشنّعوا بثورة ١٩٠٥ ـ ١٩٠٧ وعبروا صراحة عن امتنانهم للقيصرية وتحطيمها للثورة. وقد رأت الصحافة الاقطاعية البرجوازية في «الفيخي» بادرة انتقال الكاديت (حزب الديمقراطية البرجوازية) نحو اليمين، باتجاه القيصرية والقوى الاخرى المضادة للثورة. وقد أدرك بعض الكاديت الاذكياء (مثل ميليوكوف) أن «الفيخي» قد فضحت النوايا الباطنة لليبراليين البرجوازيين، وأنها ستؤدي إلى فقدانهم الاعتبار في أنظار الرأي العام. ولذا قام هؤلاء بإدخال بعض «التحفظات» و«التعديلات» على «المبادىء» المطروحة في «الفيخي». ولكن هذه التعديلات كلها كانت رياء سافلاً. «فمهما «صححت» الصحف الكادية من موضوعات «الفيخي»... ومهما بذلت من محاولات للتنصل منها من قبل بعض الكاديت، العاجزين تماماً عن التأثير على سياسة حزب الكاديت ككل، تبقى حقيقة لا يطالها الشك، هي أن **«الفيخي» قد عبرت عن الجوهر الأصيل للكاديتية** المعاصرة. فإن حزب الكاديت هو حزب«الفيخي»»[12]. كما أشار لينين إلى أن ظهور «الفيخي» إنما يعني قطيعة الكاديت النهائية مع الحركة الليبرالية والتحررية، مع كل مهماته الأساسية وتقاليده الجذرية.« فإن مؤلفي «الفيخي» يقفون الآن

(١١) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٩، ص ٩٠.

(١٢) المصدر السابق، ص ١٦٧.

زعماء فكريين حقيقيين لتيار اجتماعي كامل، فقد أعطوا، في هذا الموجز، موسوعة كاملة حول مسائل الفلسفة والدين والسياسة والحياة العامة، وتقييمات لمجمل الحركة التحررية وللمسيرة التاريخية للديمقراطية الروسية »[١٣].

لقد تجاهل « الفيخيون » التقاليد المادية التي تطورت في روسيا على امتداد القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فأكدوا على التيارات الدينية والصوفية والمثالية كاتجاهات أصيلة في تاريخ الفلسفة الروسية، وزعموا أن المادية والالحاد في روسيا ظاهرة مستوردة من أوروبا الغربية وغريبة تماماً عن تفكير الشعب الروسي. وفي مجابهة الماركسية ومادية الديمقراطيين الثوريين والحادهم طرح هؤلاء مثالية وصوفية السلافوفيليين وسولوفيوف ولوسكي ولوباتين وغيرهم. كما نادى الفيخيون علانية بالجمع بين الفلسفة والدين واللاهوت. وفي ذلك يقول بردياييف: « إن الفلسفة هي أحد سبــل التعبير عن الجوهر الصوفي، أما الشكل الأعلى والأكمل لمثل هذا التعبير فلا يمكن أن يتمثل إلاّ في الدين الوضعي »[١٤].

وانبرى الفيخيون لدحض النظرية المادية في المعرفة. فراحوا يتشدقون بـ « تعذر معرفة الروح البشرية »، ويعلنون الحدس الصوفي (أو « التجربة الباطنية المباشرة ») مصدراً حقيقياً للمعرفة. وجابهوا المادية التاريخية، وخاصة موضوعتها الاساسية حول تقدم الوجود الاجتماعي على الوعي الاجتماعي، بالقول بـ « استقلالية » المعرفة و « عدم ارتباطها » بظروف حياة المجتمع المادية. فإن الوعي، على حد زعمهم، مشروط بـ « تركيب الشخصية السيكوفيزيائي الفطري »، الذي يمكّنها من ادراك « الحقيقة الأسمى »، أي الاله. وبما أن الحقيقة العليا هي « الاله في الانسان »، أو « التعين الكوني الواعي للانسان »، كان على الفلسفة أن تهتم بمسألة « تقييم الشخصية لذاتها »، بـ « تركيبها السيكوفيزيائي الفريد »، أما « نشاط الوعي فينبغي أن يتجه إلى الباطن، إلى الشخصية ذاتها، وأن يتحرر من كل قناعة مسبقة، من كل نزعة غريبة تمليها المهام الخارجية للحياة »[١٥]. وهذه « المهام الخارجية للحياة » تعني، عند الفيخيين، ظروف حياة المجتمع المادية، والصراع الاقتصادي والسياسي. ولذا فإنهم يدعون إلى التخلي عن النضال الطبقي، وإلى التركيز على كمال الشخصية الاخلاقي ـ الديني، على « الحرية الباطنية »، على « التكامل الروحي » المتجسد في التدين.

ورفض الفيخيون، المتطلعون إلى « الحرية الباطنية » و« استقلالية الوعي »، قول الماركسية بحزبية الفلسفة، ودعوا إلى الموضوعية البرجوازية والنزعة « الشمولية »، زاعمين أن التحزب في الفلسفة يؤدي إلى « تشويه الحقيقة »، ويحول دون اقتراب المفكر من « القيم المطلقة ». كما وشنوا

(١٣) المصدر السابق.

(١٤) « فيخي ». مجموعة مقالات، موسكو، ١٩٠٩، ص ٢١.

(١٥) المصدر السابق، ص ٧٦، ٧٧.

هجوماً مسعوراً على الانتلجنسيا الثورية الروسية، فاتهموها بالانسلاخ عن الشعب وبمعاداة الطبيعة الروسية الأصيلة. وهنا انضم الفيخيون نهائياً إلى جوقة الصوفيين الرجعيين المتطرفين - ف. روزانوف وأ. فولينسكي وغيرهما.

وفي مجال الأدب روج الفيخيون لأفكار النزعات الانحطاطية (Decadance) والرمزية (Symbolism) والصوفية واللاعقلانية وما شاكلها.

وقد فنّد لينين، في مقالة «حول الفيخي» وأعمال أخرى غيرها، أفكار «الفيخي» ونزعتها الصوفية، ووصمها بأنها «موسوعة الردة الليبرالية». فإن طروحات «الفيخي» تهدف، كما أشار لينين، «١ - إلى محاربة الأسس الفكرية لمجمل ايديولوجية الديمقراطية الروسية (والعالمية)؛ ٢ - إلى التنكر للحركة التحررية القريبة العهد والتشهير بها؛ ٣ - إلى الجهر بالولاء... للبرجوازية الاكتوبرية[١٦]، للسلطة القديمة، لروسيا القديمة كلها»[١٧].

ولادة الوجودية في روسيا
نيكولاي برديايف

كانت فلسفة برديايف الصوفية الدينية أحد الاشكال الباكرة من الوجودية. وقد عمل برديايف، في مؤلفاته «الوعي الديني الجديد والاوساط الاجتماعية» (١٩٠٧) و«فلسفة الحرية» (١٩١١) و«معنى الابداع» (١٩١٦) وغيرها، على معارضة المجتمع بالفرد، وعلى تمجيد الشخصية المفردة، المنغلقة على ذاتها والمستغرقة في وعيها. وهو يذهب إلى أن الشخصية متقدمة على الوجود، فينبغي أن تشغل مكانة الصدارة في الوعي الديني الجديد. وعلى هذا الطريق يعلن برديايف نفسه مدافعاً عن «المسيحية الجديدة» أو «المسيحية الشاملة»، التي تتفوق على «المسيحية التقليدية»، «الدوغمائية»، وتقوم على «الهام الشخصية الابداعي». ثم أن مصدر الفلسفة، في نظر برديايف، هو «حدس الوجود»، «معاينته»، «فإن الالهام الديني هو حدس الفيلسوف»، «كما أن الفلسفة تتغذى من تربة الحياة الدينية»[١٨]. ويطور برديايف الأفكار الوجودية، فيؤكد «أن سر الشخصية أمر لا يمكن الوقوف عليه»، وأنه «يتعذر التخلص النهائي من الوحدة إلاّ عن طريق التجربة الصوفية، حيث الكل في الأنا والأنا في الكل». وهو يذهب إلى أن ثمة عالمين - «علوياً»

---

(١٦) الاكتوبرية - نسبة إلى «الاكتوبريين»، أعضاء «اتحاد ١٧ اكتوبر»، الذي تشكل في روسيا بعد نشر بيان القيصر في ١٧ أكتوبر (تشرين الأول) عام ١٩٠٥. وكان هذا الحزب يمثل مصالح البرجوازية الكبيرة والملاكين العقاريين، ويدعم سياسة الحكومة القيصرية دعماً كلياً (المعرب).

(١٧) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٩، ص ١٦٨.

(١٨) برديايف. معنى الابداع. موسكو، ١٩١٦، ص ٤٦، ٤٧.

(عالم الاله) و« سفلياً » (عالم الطبيعة)، وأنه ليس فقط الانسان هو الذي بحاجة إلى الاله، فالاله، بدوره، يحتاج إلى الانسان، وأن الهدف الأسمى للانسان يتمثل في تلقي « الهام الابداع »، في التوجه شطر الاله السرمدي. وفي هذا الاطار يعلن بردياييف الواقع المحيط بنا وجوداً « رمزياً »، « صادراً » عن الكينونة الالهية ونتاجاً لـ « الخطيئة الأصلية ».

إن العالم القائم هو، في نظر بردياييف، عالم « شرير »، ينبغي التخلص منه. ومن هنا يعلن في مؤلفه « معنى الابداع »: « التحرر من العالم ـ ذلك هو هدف كتابي كله ». وعلى هذا الطريق يبرز الاسنتاج الصوفي الديني، القائل « ان مغزى التاريخ هو في النكفير عن الذنوب »، في تجاوز « الحرية اللاعقلانية » عبر « ابداع الشخصية »، عبر المعاناة والتضحية وتطور الشخصية الصوفي. واذا كان بردياييف بفهم « الحرية العقلانية » على أنها تـأدية الانسان للواجب الاخلاقي، فإن « الحرية اللاعقلانية » تعني، عنده، الحرية « غير المخلوقة »، التي تكمن في العدم منذ الازل، وتتقدم على الاله والوجود، وتنطوي على الخير والشر معاً. أما المسؤولية عن الشر، باعتباره تجلياً لـ « الحرية اللاعقلانية »، فنقع كلية على عاتق الفرد، وليس على الاله. وهنا يرى بردياييف في الفرد ظاهرة روحانية، لا ظاهرة اجتماعية ـ تاريخية. والفرد، عنده، أثمن من المجتمع وأهم من الدولة، ولذا ينبغي عليه الدفاع عن حريته الروحية ضد المجتمع والدولة والاسرة.

ويذهب بردياييف إلى أن العملية الاجتماعية التاريخية العالمية هي فعل قوى ثلاث ـ الاله والقدر والحرية البشرية، حيث تشكل الشخصية مسرحاً لعبث قوى لاعقلانية. وهنا لا يمكن أن توجـد قوانين، ولا يمكن أن يقوم ثمة مغزى عقلاني. ومن هذه الرؤية الذاتية واللاعقلانية ينطلق بردياييف لشن هجوم حاقد على النظـريـة الماركسيـة في الصراع الطبقـي والتحـويـل الثـوري للعـالم، على الاشتراكية العلمية والمادية الديالكتكية والتاريخية. وقد أدّى هذا كله ببردياييف إلى الالتحاق بالمهاجرين البيض، ومحاربة الدولة السوفيانية، ومناهضة الشيوعية.

وهاجم بولغاكوف، في أعماله ـ « الاشتراكية الرؤيوية » (١٩١٠) و« مدينتان » (١٩١١) و« فلسفة الاقتصاد » (١٩١٢) و« ضوء غير مسائي » (١٩١٧) وغيرها، النظرية الماركسية، زاعماً أن المادية والالحاد يقضيان على الاستقلالية الشخصية، ويحولان المجتمع البشري إلى « قرية نمل ». وبهدف دحض الماركسية يشبه بولغاكوف الاشتراكية العلمية بالطوبـاويـة المسيحيـة، والثـوريـة البروليتارية ـ بالاسخاتولوجيا[١٩] الدينية، ونظـريـة مـاركس عـن البروليتـاريـا كحفـارة لقبر الرأسمالية ـ بالنعاليم اليهودية عن الشعب المختار، ونظرية تزايد بؤس البروليتاريا في المجتمع

(١٩) الاسخاتولوجيا ـ مبحث الاخرويات، كالحساب والبعث وما إلى ذلك (المعرب).

البرجوازي - بقول المسيحية بالمآسي والآلام التي سوف تعم العالم وتتخلص منها البشرية على يد المسيح المنتظر، ونظرية ماركس حول الثورة الاشتراكية - بالحماس الديني الصوفي، وهلم جرا...

ويرى بولغاكوف أن ادراك الحقيقة يتم من خلال التجربة الصوفية والمعاناة الدينية، من خلال الالهام والحدس. ولذا ينبغي على الفلسفة أن تغتني بالتجربة الدينية وبالوحي الالهي، وأن تهدف إلى صيانة مذهب « الاله - الانسان »، والبحث عن « مدينة الله ».

وقد أكثر بولغاكوف من الحديث عن « الأقانيم الثلاثة » و« الحكمة الالهية والدنيوية » و« الوساوس الشيطانية » و« الخطيئة والتكفير » والمعجزات والبعث وغيرها. وكانت هذه الطروحات الصوفية كلها ترمي إلى تنقيح وتهذيب العقائد المسيحية البالية، وتجديد الديانة المسيحية.

كما وروّج للأفكار الصوفية الدينية الفيخيون الآخرون، أمثال س. فرانك و م. هرشنزون، و« الباحث عن الاله » - ن. مينسكي، والكاتب الرجعي ميريجكوفسكي، صاحب أعمال « الفظ القادم » (١٩٠٦) و« المسيح والدّجال » (١٨٩٦ - ١٩٠٥)، الذي كان معادياً للشعب الثوري، ومن دعاة مذهب « الاله - الانسان ».

الشخصانية

كان ليف لوباتين (١٨٥٥ - ١٩٢٠) والكسي كازلوف (١٨٣١ - ١٩٠١) من أبرز أنصار فلسفة الشخصانية (Personalism) في روسيا. يرى لوباتين أن العلاقة بين الروحي والمادي متعذرة على الفهم البشري، وأن الاشياء المادية ليست إلاّ رموزاً للمونادات (للذرات) الروحية وعلاقات شرطية بينها. وكان كازلوف من دعاة مذهب « نفسانية الكل »، فكان يذهب إلى أنه في صلب العالم تقوم جملة من الجواهر النفسية (أو الروحية)، هي « المونادات ». وهذه الجواهر الروحية ليست مستقلة، وإنما يسيرها كائن روحي أسمى، هو الاله.

وقد وضع لوباتين عدداً من الاعمال، أهمها « المهام الايجابية للفلسفة » (١٨٨٦ - ١٨٩١)، يحاول فيها دحض المادية كمذهب فلسفي متكامل، ويروّج فيها لـ « الروحانية الاحادية ».

إن لوباتين يطرح جانباً العناصر المادية في مونادالوجيا ليبنيتز، ليستعير منه نزعته الغائية. ففي صلب بنيان العالم تقوم، كما يزعم، « قوة الروح الخلاقة »، يقوم جوهر روحي. وثمة « مثال اخلاقي »، ذو إرادة حرة وقدرة على الابداع، يتقدم على العالم المادي. وفي العالم كثرة من « المراكز الروحية الفردية »، التي تتمتع بـ « ابداع ذاتي مستقل ». وعلى الفيلسوف أن يتشرب الصوفية النظرانية

(speculative)، أما الفلسفة فمدعوة للتحالف مع الدين، لا لمناهضته. ومن مواقع النزعة الروحانية انبرى لوباتين لدحض النظرية المادية في المعرفة. فليس بوسعنا، على حد زعمه، الوصول إلى الحقيقة الموضوعية، لأن الحقيقة ذاتية أبداً؛ وليست ادراكاتنا الحسية انعكاساً للواقع، بل هي «صور مُدركة حسياً، وهي الواقع الخارجي ذاته». وهذه التخرصات المثالية الذاتية ستتكرر لدى الماخيّ بازاروف، الذي انتقده لينين في «المادية ومذهب نقد التجربة».

وعلى غرار ماخ وافيناريوس وفيلي وغيرهم من أنصار مذهب نقد التجربة هاجم لوباتين العلماء الذين يسيرون عفوياً على الخط المادي في العلوم الطبيعية. وبهذا الصدد كتب لينين يقول: «ان جوهر حجج السيد لوباتين والسيد فيلي ضد المادية عامة، وضد مادية العلماء الطبيعيين خاصة، واحد تماماً. فبالنسبة لنا، نحن الماركسيين، ليس الاختلاف بين السيد لوباتين والسيد فيلي وبتزولدت وماخ وشركاه بأبعد من الاختلاف بين لاهوتي بروتستانتي ولاهوتي كاثوليكي»[٢٠]. كما ونعت لينين لوباتين بأنه «فيلسوف رجعي متطرف»، «يغلب عنده النزوع إلى الميدان الواقع على تخوم الفلسفي والبوليسي»[٢١].

الحدسية

كانت الحدسية (Intuitivism) أحد الاتجاهات المثالية الرجعية في الفلسفة الروسية أوائل القرن العشرين. وكان **نيكولاي لوسكي وسيميون فرانك** من أبرز ممثلي هذا التيار الصوفي الديني. إن ادراك الحقيقة، في نظر هؤلاء، يتم من خلال «اللاشعور»، من خلال الهام خفي خاص. وليست التجربة والاحاسيس والعقل إلاّ أشكالاً معرفية دنيا، بسيطة، تصلح للاستعمال اليومي العادي فقط، وليس للفكر الفلسفي، أو للكشف عن الحقيقة. أما التجربة ذاتها فيفهمها الحدسيون فهماً صوفياً، حيث يضمنونها النشوة الدينية والوحي الغيبي.

يرى الصوفي والمثالي الذاتي لوسكي أن العالم يتألف من شكلين للوجود: «واقعي» (الاشياء المألوفة، المتوضعة في المكان والزمان) و«مثالي» (الوجود خارج الزمان والمكان). وليس «الوجود الواقعي»، في حقيقة الأمر، سوى وهم، فإنه يتوقف كلياً على «الوجود المثالي» ويتحدد به. وقد أطلق لوسكي على نظريته في ارتباط الوجود «الواقعي» بالوجود «المثالي» اسم «الواقعية المثالية». ويذهب لوسكي إلى أن «الوجود المثالي» لا يتكشف بحد ذاته للتجربة أو للأحاسيس أو للعقل، وإنما يُدرَك من خلال «الحدس الذهني» وحده. وهذا الوجود يتولد، بدوره، عن «الوجود ما

(٢٠) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٨، ص ٣٧٤ - ٣٧٥.

(٢١) المصدر السابق، ص ٣٢٧، ٣١٨.

بعد المنطقي »، أي الوجود الذي يخرج عن دائرة قوانين المنطق، عن ميدان فعل قوانين الهوية والتناقض والثالث المرفوع. انه، بعبارة أخرى « الوجود الالهي ».

ويزعم الحدسيون أن « الوجود ما بعد المنطقي » يدرك بواسطة الحدس فوق العقلي، بواسطة « الذات القائمة فوق المكان والزمان »، بواسطة « الأنا البشرية الفردية ». ولكن هذه « الأنا البشرية الفردية » تفتقد، في مذهب لوسكي، كافة صفات « الأنا الواقعية »، لتغدو، على نحو مبهم، « فاعلاً جوهرياً »، يبدع كل العالم الروحي والمادي، كل الافعال المعرفية وكل وجود. وهذه « الذوات الجوهرية »، كحاملة لـ « القوى الخلاقة »، فردية ومستقلة. وهي تضمن امكانية التماس المباشر مع الاله، وتخلق منظومات متعددة، تتشكل منها منظومة الكون (Cosmos). وعلى قمة الكون يتربع « الفاعل الجوهري الرفيع التطور »، الروح العالمية، أو الاله. كذلك يدعو لوسكي الاله « مبدأ فوق كوني »، يمكن أن يوجد بدون العالم، ويتعالى على العالم، ويدرك بالحدس الصوفي، بـ « التجربة الدينية الحية ».

وليس من الصعب الاقتناع بأن فلسفة الحدسيين الروس صوفية مطبقة، ولون من المذاهب الدينية، يصوغ ـ في مفاهيم فلسفية ـ العقائد المسيحية حول الاقانيم الثلاثة والتقمص والتناسق المسبق في الكون وغيرها. وكانت الحدسية، كغيرها من تيارات الفلسفة المثالية الرجعية، خادمة للاهوت، ومعادية في جوهرها للعلم وللفكر العلمي، وتهدف إلى اخضاع العلم والفلسفة للرؤية الدينية.

الهيغلية الجديدة

وفي الحقبة المدروسة كان من أبرز الهيغليين الجدد في روسيا كل من **بوريس تشيتشيرين** (١٨٢٨ - ١٩٠٤) و**نيكولاي ديبولسكي** (١٨٤٢ - ١٩١٨) و**إيفان ايلين** (١٨٨٢ - ١٩٥٤)، الذين أخذوا بالفلسفة الهيغلية، وسعوا إلى « اغنائها » و « تطويرها » بالاتجاه الديني ـ الصوفي. وبين مؤلفات هؤلاء تجدر الإشارة إلى أعمال تشيتشيرين ـ « العلم والدين » (١٨٧٩) و « الفلسفة الايجابية ووحدة العلم » (١٨٩٢) و « تأسيس المنطق والميتافيزيقيا » (١٨٩٤)، وديبولسكي ـ « في المنهج الديالكتيكي » (١٨٧٢) و « فلسفة المستقبل » (١٨٨٢) و « حول الخير الأسمى أو الهدف الأعلى للعمل الأخلاقي » (١٨٨٦) و « فلسفة الشكلية الظواهرية » (١٨٩٢ - ١٨٩٥)، وايلين ـ « فلسفة هيغل كمذهب عن عيانية الاله والانسان » (١٩١٨).

انتقد الهيغليون الجدد هيغل لأنه حطّ من قدر الاله، ورفع من شأن العلم وانتقص من دور الدين، حيث اعتبره الدرجة الدنيا من المعرفة الفلسفية. وفي نظرية المعرفة هاجموا الماديين والوضعيين

على حد سواء. ومن ذلك قول تشيتشيرين « إن الفلسفة تتعلق بالدين تعلق الفكرة المحضة بالاتحاد الحي، أي تعلق المبدأ العام المجرد بالوحدة العيانية الملموسة ». فالدين يلبي نزوع الروح البشرية إلى التماس الحي مع « المطلق »؛ والفلسفة، في أرفع معانيها، هي « معرفة المطلق »، حيث يقف الانسان « منفذاً للقانون المطلق »، ذلك أن عقله نتاج للعقل المطلق، أو الأسمى. ثم أن تشيتشرين، الذي ينصّب العقل المطلق (الاله) خالقاً أولاً للكون، يزعم أن العالم يسيّر من قبل « العقل الكلي القدرة »، وأن العقل - كجوهر - لا يفنى، شأنه شأن النفس البشرية. « والاله يتجلى للانسان على قدر ما يكون الانسان مؤهلاً لفهمه »[٢٢]. وبما أن قدرات الناس الذهنية متفاوتة تتفاوت تصوراتهم عن الالوهية وتتنوع الأديان، التي تتطور على غرار تطور عقل الانسان.

ويأخذ ديبولسكي على هيغل أن مدرسته قد خرجت لا المثاليين فحسب، بل والماديين والملحدين والاشتراكيين. ومن هنا يخلص إلى ضرورة الاستعاضة عن « شكلية (Formalism) هيغل المطلقة » بـ « الشكلية الظواهرية (phenomenal)، لأن عقلنا نتاج للعقل المطلق، وهو مدعو، في معرفته للعالم، إلى معرفة « المطلق » أو «الموجود». «فإن خطيئة هيغل تقوم تحديداً في أنه رفع إلى عقل مطلق عقلاً محض ظواهري، أي عقلاً، يتجلى في فكرنا كصيغة أو كقانون له »[٢٣].

ويؤول ايلين فلسفة هيغل تأويلاً دينياً صوفياً. فالمهمة المركزية للفلسفة تكمن، عنده، في « العثور مجدداً على طريق إلى المعرفة العلمية عن ماهية الاله والانسان »[٢٤]. صحيح أنه يعلن « أن التمثل الفلسفي للعالم لا يمكن أن يكون في الادانة الساطعة لحقيقة أن العالم غارق في الشر (أفلاطون)، ولا في التصوير المتحمس لكماله الموهوم (ليبنيتز)»، و «أن المذهب عن العالم يجب أن يكون، قبل كل شيء، مذهباً ذا موضوع ملموس »[٢٥]، ولكن هذه « الموضوعية » تعود عنده إلى « الفكرة المتجسدة »، إلى « الروح التي تحضر في صور الاشياء »[٢٦]. ومن هنا جاء نداء ايلين: إن مهمة الفلسفة هي ادراك ماهية الالوهية.

أما ديالكتيك هيغل، وضمناً قوله بالتناقضات ووحدة الاضداد، فإن ايلين يرده إلى « تصالح » القوى المتصارعة واقامة التوازن بينها.

---

(٢٢) تشيتشيرين. العلم والدين، موسكو، ١٨٧٩، ص ٢٢٦، ٢١٦.

(٢٣) ديبولسكي. فلسفة الشكلية الظواهرية، المجلد الأول، سان بطرسبرغ، ١٨٩٢، ص ٢.

(٢٤) ايلين. فلسفة هيغل كمذهب عن عيانية الاله والانسان، المجلد الأول، موسكو، ١٩١٨، ص ١٠.

(٢٥) المصدر السابق، ص ٢٥٨.

(٢٦) المصدر السابق، ص ٢٧٥

تطورت الوضعية في روسيا أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين على أيدي قسطنطين كافيلين (١٨١٨ - ١٨٨٥) وفلاديمير ليسيفيتش (١٨٣٧ - ١٩٠٥) ونيكولاي ميخايلوفسكي (١٨٤٢ - ١٩٠٤)، وكذلك أنصار الماخية ومذهب نقد التجربة. وكانت هناك، بالطبع، فوارق بين هؤلاء الوضعيين، وكثيراً ما ظهرت بينهم خلافات حول هذه أو تلك من القضايا، وخاصة المسائل السياسية. فقد كان كافيلين، مثلاً، «أحد نماذج الفظاظة الليبرالية الأكثر اثارة للقرف»، بينما كان ميخايلوفسكي «من خيرة المعبرين عن النزعة الديمقراطية البرجوازية الروسية في الثلث الأخير من القرن الماضي»[٢٧]، فلم يقتصر على التعاطف مع الحركة التحررية التي تعمل سراً، بل وساعدها أيضاً. ولكن عندما يدور الحديث عن حل الوضعيين للمسائل الجذرية في الفلسفة فإن الماركسية، كما يقول لينين، «لا تدحض ما يميز أحد الوضعيين عن غيره، بل ذلك المشترك بينهما، تدحض ما يجعل الفيلسوف وضعياً، بدلاً من أن يكون مادياً»[٢٨]. فإن المشترك بين الوضعيين الروس كان نفي شأن الفلسفة كعقيدة لهذه أو تلك من الطبقات، إذ أرجعوها إلى التجريبية (Empiricism) العارية حيناً، والى الغنوصيولوجيا (نظرية المعرفة) البحتة حيناً آخر، ولكنهم في الحالين كليهما أفرغوا الفلسفة من مضمونها الخاص المتميز، وأذابوها في العلوم الطبيعية.

وقد حاول الوضعيون الروس عموماً تحاشي المسألة الفلسفية الاساسية، فأعلنوا صراع المادية والمثالية صراعاً غير مشروع ولا مبرر، وصوروه واحداً من مخلفات الميتافيزيقا البالية. وراحوا يطرحون أنفسهم كمفكرين، أدركوا أحادية الجانب لهذه «المجادلات الميتافيزيقية» ووقفوا على عقمها، وارتفعوا فوق المادية والمثالية، حيث تبنوا، في مجابهتها، نظرية التوازي السيكوفيزيائي المزعوم. وقد تسربت أفكار التوازي السيكوفيزيائي ومذهب حرية الارادة إلى مؤلفات الوضعيين السيكولوجية أيضاً (كافيلين، غروت، ترويتسكي، وغيرهم). وتحت راية التوازي السيكوفيزيائي عمل الوضعيون لوأد المادية ولبعث المثالية الخجولة، حتى والايمانية (Fideism). وقد أدرج لينين الوضعيين في عداد التلفيقيين البائسين، الذين لا يتميز أحدهم عن الآخر، في مجال الفلسفة، إلاّ بترهات فارغة وباختلاق مختلف المذاهب، المدعوة لصرف انتباه القارىء عن جوهر المشكلة.

وترافق ترويج الوضعيين لنظرية التوازي السيكوفيزيائي بمحاولات لتصوير فلسفتهم «فلسفة فوق الاحزاب». وقد أدان لينين الوضعيين والماخيين وغيرهم من المضللين في الفلسفة، الذين

(٢٧) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٤، ص ٣٣٣.

(٢٨) المصدر السابق، المجلد ١٨، ص ٢١٤.

ينفون مبدأ حزبية الفلسفة. « فالوضعيون والماخيون وأشياعهم يمثلون جميعاً... حزب الوسط المزدرى في الفلسفة، الذي يتخبط، في كل مسألة، بين الاتجاهين المادي والمثالي. أما محاولات الانفلات من هذين الاتجاهين الجذريين في الفلسفة فلا تذهب أبعد من الشعوذة الانتهازية »[٢٩].

وفي نظرية المعرفة كان الوضعيون، على العموم، أنصاراً للذاتية واللاأدرية. وينطبق هذا على كافيلين وليسيفتش خاصة. فقد انتهى ليسيفتش إلى التبني المتحمس لمذهب نقد التجربة. وجاءت مؤلفاته ـ « رسائل حول الفلسفة العلمية » (١٨٧٨)، و « من كونت إلى أفيناريوس » (١٩٠٤) و « مذهب نقد التجربة والمذهب الانطباعي » (١٩٠٥) وغيرها ـ انعكاساً جلياً لمسيرة الفلسفة الوضعية من كونت إلى ماخ وأفيناريوس. وشارك ليسيفتش ماخ في مذهبه المثالي الذاتي حول « عناصر العالم »، وفي قوله بأن الاشياء هي مركبات لأحاسيسنا. كما دافع عن مذهب أفيناريوس في « التجربة المحضة »، وعن « الظواهرية التجريبية » في نظرية المعرفة، وأخذ بنظرية أفيناريوس في « التوافق المبدئي » و « اقتصاد الفكر » و « طريقة الحذف (Elimination) ». وأنكر، في الوقت ذاته، موضوعية « الاشياء في ذاتها »، ونفى السببية والضرورة في الطبيعة.

وفي السوسيولوجيا روج ميخايلوفسكي وليسيفتش ووضعيون آخرون للمنهج الذاتي، لنظرية « الأبطال والدهماء » المثالية، وانبروا لدحض الموضوعات الاساسية في المادية الديالكتيكية والتاريخية. وفي هذا الاطار طرح ميخايلوفسكي نظرية « الحقيقة ـ الصدق » و « الحقيقة ـ العدالة ». فإن « الحقيقة ـ الصدق »، كما يقول، يهتدي بها العلماء الذين يدرسون الطبيعة، أما « الحقيقة ـ العدالة » فيهتدي بها علماء الاجتماع، الذين يتعاملون مع المجتمع، مع الانسان وعالمه الروحي. وفي الحالة الأولى يُستخدم المنهج الموضوعي، أما في الحالة الثانية فيؤخذ بالمنهج الذاتي. ومن مواقع المنهج الذاتي يحل ميخايلوفسكي كافة المسائل الاجتماعية ـ قضايا المجتمع والتقدم، الفرد والدولة. وقد اتسمت محاكماته بطابعها المجرد، فهو يتكلم عن المجتمع عامة، عن التقدم عامة، عن الفرد عامة. ثم ان ميخايلوفسكي، الذي انتقد نظرية سبنسر العضوية ونعتها بأنها تهدف إلى الدفاع عن المجتمع البرجوازي، يرى، من جهته، لب مسألة التقدم في « عدم قابلية الكل للتجزئة »، في « تكامل » الفرد ككائن بيولوجي، ويؤكد على ضرورة التفريق بين « المستوى العام لتطور المجتمع » وبين « النمط العام لتطور الفرد ». فإن « المستوى العام لتطور المجتمع » يتطور إلى الأمام، وذلك بخلاف « النمط العام للفرد »، فهو يتحول من الشمولية، التي كان عليها في المراحل الأولى، إلى التخصص الضيق في المجتمع البرجوازي المعاصر. وبهذا الصدد ينتقد ميخايلوفسكي المجتمع البرجوازي، الذي يشوه شخصية الفرد بتقسيم العمل والمهنية الضيقة، ويحول دون التطور

(٢٩) المصدر السابق، ص ٣٦١.

المتسق لاستعداداته البدنية والذهنية. ولكن ميخايلوفسكي، وبرغم رفضه لنظرية سبنسر العضوية، لا يقدم تصوراً صحيحاً عن المجتمع، إذ يرى فيه مجرد حشد من الافراد، ويتجاهل نشاط الناس الانتاجي وطابع العلاقات الانتاجية.

ودافع ميخايلوفسكي وغيره من نارودي (شعبويي) التسعينات الليبراليين (فورونتسيف، يوجاكوف، كريفنكو) عن التملك المشاعي للأرض. وكانوا يهدفون من وراء ذلك إلى اعاقة تطور الرأسمالية في روسيا، فطرحوا فكرة «التوزيع المتساوي للأرض» و «الصناعة الشعبية» وتنظيم البنوك الفلاحية وغيرها. وقد وجه بليخانوف، ومن ثم لينين، نقداً مدمراً لنظريات النارودين - الوضعيين الفلسفية والسوسيولوجية.

لقد كانت الفلسفات المثالية والدينية والصوفية (مذاهب سولوفيوف، والكانطية الجديدة، والهيغلية الجديدة، والبحث عن الاله»، و «الفيخي»، والشخصانية، والحدسية، والوضعية وغيرها)، التي راجت في روسيا أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، نتاجاً للرجعية السياسية، التي انتابها الذعر أمام تنامي الحركة التحررية وتصاعد نضال الطبقة العاملة الثوري. وكانت هذه المذاهب سلاحاً فكرياً بأيدي القوى الرجعية والمضادة للثورة. ولذا لم يكن من المستغرب أن الكثيرين من أنصارها قد انضموا، بعد قيام ثورة أكتوبر الاشتراكية في روسيا، إلى معسكر الاعداء المكشوفين للشعب السوفياتي.

الفصل التاسع عشر

التطور اللينيني في تاريخ الفلسفة الماركسية

أ ـ تطوير لينين للمادية الديالكتيكية والتاريخية قبل ثورة اكتوبر

الإطار التاريخي

دخلت الرأسمالية منذ أواخر القرن التاسع عشر مرحلة جديدة، عليا، في تطورها التاريخي ـ مرحلة الامبريالية. وتتميز الامبريالية بمتابعة تنمية القوى المنتجة، وبتعزيز تركيز أدوات الانتاج والرأسمال بيد فئة قليلة من البرجوازية الاحتكارية، وبتفاقم حدة التناقضات بين الطابع الاجتماعي للانتاج وبين الاستئثار الخاص بالمنتجات. وتغدو العلاقات الانتاجية لعصر الامبريالية أكثر إعاقة لتطور القوى المنتجة بالمقارنة معها في المراحل السابقة. وتنسحب نزعة الركود والتعفن لتشمل سائر جوانب المجتمع الرأسمالي، بدءاً من الاقتصاد وانتهاءً بالايديولوجيا.

وشهد الانتقال إلى الامبريالية احتدام الصراع بين البروليتاريا والبرجوازية، واندلاع حركات التحرر الوطني في البلدان المستعمَرة والتابعة، وظهرت في هذه الظروف التاريخية الجديدة امكانية للبدء بالإطاحة بالرأسمالية، وللانتقال إلى الاشتراكية، في عدد قليل من البلدان، بل وحتى في بلد واحد بمفرده.

وعلى مشارف القرن العشرين انتقل مركز الحركة الثورية العالمية إلى روسيا. وقد غدت الطبقة العاملة الروسية، بزعامة الحزب الماركسي ذي الطراز الجديد الذي تأسس باشراف **فلاديمير ايليتش لينين** (١٨٧٠ ـ ١٩٢٤)، الفصيلة الطليعية في الحركة العمالية العالمية. وافتتحت البروليتاريا الروسية، التي قامت ـ بالاشتراك مع الفلاحين ـ بالثورة الديمقراطية البرجوازية، عهداً

جديداً في الهيجانات والثورات الاجتماعية. وفي هذا العصر الغني بالأحداث الثورية طرحت، وبجدة خاصة، مهمة التطوير الخلاق للماركسية، واغنائها بموضوعات نظرية جديدة، وذلك على أساس تحليل التجربة الجديدة للصراع الطبقي الذي خاضته البروليتاريا والفئات الكادحة الأخرى. وقد لعب لينين ورفاقه الدور الموجه في حل هذه المهمة التاريخية. وبذلك ارتبط باسم لينين طور جديد في تاريخ الفلسفة الماركسية. فقد جاءت اللينينية لتكون ماركسية القرن العشرين، ماركسية عصر انهيار الامبريالية ونهوض الثورات البروليتارية والتحرر الوطني والصراع بين المنظومتين الاجتماعيتين ـ الاشتراكية والرأسمالية، عصر انتصار الاشتراكية والشيوعية.

وارتبط ظهور الطور اللينيني في مسيرة الفلسفة الماركسية ارتباطاً وثيقاً بالانجازات التي احرزتها مختلف ميادين المعرفة، ولا سيما بالثورة التي شهدتها علوم الطبيعة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وقد بين لينين أن المادية الديالكتيكية هي الفلسفة الوحيدة، المؤهلة للقيام بالتعميم الفلسفي للاكتشافات الجديدة في علوم الطبيعة، وقدم إجابة رائعة على المسائل التي طرحتها الفيزياء أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وذلك في « المادية ومذهب نقد التجربة » الذي يمثل أهم مؤلفات العهد اللينيني في تطور الماركسية، ويقدم نموذجاً جلياً للمعالجة الخلاقة للمسائل النظرية الجديدة، ومثالاً أصيلاً للحزبية البروليتارية وللنضال المتسق الحازم ضد خصوم الفلسفة الماركسية.

ثم ان الموجة الرجعية الجديدة، التي رافقت عصر الامبريالية وامتدت إلى مختلف ميادين الايديولوجيا، بما فيها الفلسفة، كانت وراء ضرورة الدفاع عن الفلسفة الماركسية وتطويرها إلى الأمام. ففي ذلك العصر بدأت تروج التيارات المثالية الرجعية، مثل مذهب نقد التجربة والبراغماتية وغيرها. وأصبحت التحريفية مصدر خطر حقيقي على الماركسية، إذ كانت تسعى ـ تحت ستار تطوير الماركسية ـ إلى الاستعاضة عن المادية الديالكتيكية والتاريخية بألوان جديدة من المثالية والدين. وقد بذل « الاقتصاديون » والمناشفة والماخيون الروس وانتهازيو الأممية الثانية قصارى جهدهم لـ « البرهنة » على أن الماركسية تفتقر إلى أساس فلسفي. وانبرى هؤلاء لتطعيم الماركسية بالكانطية الجديدة والماخية وغيرها من أشكال الفلسفة المثالية. وكان الدفاع عن الفلسفة الماركسية ضد خصومها الفكريين يتطلب اعطاء إجابات صحيحة، علمية، على المسائل الجديدة التي طرحها تطور المجتمع ومسيرة العلم. فقط من هذه المواقع كان بالامكان التصدي الناجح للاشكال الجديدة من المثالية والدين. وقد قام لينين ورفاقه بانجاز هذه المهمة على أكمل وجه.

وقد طور لينين الماركسية وأسسها الفلسفية في ارتباط وثيق بواقع النضال الثوري للطبقة العاملة والفئات الكادحة الأخرى في مختلف البلدان. وفي هذا الإطار كان يؤكد على « ضرورة استيعاب

حقيقة لا يطالها الشك، وهي أن على الماركسي أن يأخذ بعين الاعتبار الحياة الجديدة، حقائق الواقع الدقيقة، لا أن يتابع تشبثه بنظرية الأمس الفائت، فهذه النظرية ـ كأية نظرية ـ لا تبين، في أحسن الأحوال، إلاّ الأساسي، العام، وليس لها أكثر من الاحاطة التقريبية بتعقد الحياة »[1] . ولقد أغنى لينين المادية الديالكتيكية والتاريخية بموضوعات جديدة، باستنتاجات نظرية جديدة، تتلاءم مع الواقع الاجتماعي الجديد ومنجزات العلوم الطبيعية والاجتماعية. كذلك لعب رفاق لينين دوراً كبيراً في معالجة العديد من القضايا الفلسفية الهامة.

إن اللينينية، بوصفها النظرية العلمية للحركة العمالية الثورية المعاصرة وبتعميمها لتجربة النضال الثوري وللانجازات العلمية في مختلف البلدان، ذات طابع أممي. ولكن هذا لا ينفي ـ بل ويتطلب، على العكس ـ أن يقوم ماركسيو مختلف البلدان بحل المسائل المطروحة أمامهم في ضوء الظروف التاريخية الملموسة لبلدانهم. وقد سبق للينين أن أكد في مستهل القرن الحالي: « إننا لا ننظر إلى نظرية ماركس على أنها شيء نهائي، لا يمس، وإنما نعتقد، على العكس، أنها لم ترسِ سوى حجر الزاوية لعلم، ينبغي على الاشتراكيين دفعه وتطويره إلى الأمام وفي كل الاتجاهات، إذا كانوا لا يريدون التخلف عن ركب الحياة. كما نرى أن على الاشتراكيين الروس، بوجه خاص، أن يقوموا بمعالجة مستقلة لنظرية ماركس، ذلك أن هذه النظرية لا تقدم سوى منطلقات توجيهية عامة، تطبق على انكلترا بشكل يختلف عنه في فرنسا، وعلى فرنسا ـ عنه في المانيا، وفي المانيا ـ عنه في روسيا »[2] .

ويشمل الطور اللينيني في مسيرة الفلسفة الماركسية مجمل الفترة الواقعة ما بين أواخر القرن التاسع عشر وحتى الوقت الحاضر. وقد مرت الفلسفة الماركسية خلال هذه الفترة بعدة مراحل تاريخية في تطورها. وفي ضوء مسيرة التاريخ العالمي والقانونيات الداخلية لتطور الفلسفة الماركسية يمكن تمييز المرحلتين الأساسيتين التاليتين: ١ ـ منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى ثورة اكتوبر الاشتراكية العظمى؛ ٢ ـ منذ ثورة اكتوبر وحتى الوقت الحاضر.

---

(١) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٣١، ص ١٣٤.

(٢) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٤، ص ١٨٤.

١ ـ معالجة مسائل المادية الديالكتيكية

ضد مثالية النارودية وميتافيزيقيتها

بدأت معالجة لينين لقضايا المادية الديالكتيكية منذ المؤلفات الأولى المكرسة لنقد النارودية (الشعبوية). ولم يكتف لينين، في نقده هذا، بتفنيد الآراء الاقتصادية والسياسية التي طرحها مخايلوفسكي والنارودنيون الليبراليون الآخرون في التسعينات، بل تجاوزه إلى تقصي الأسس الفلسفية لهذا التيار كشكل من أشكال الوضعية. وكان ميخايلوفسكي، الممثل البارز للنارودية الليبرالية، يزعم أن الماركسية «تفتقد إلى أساس فلسفي». وقد قام لينين بدحض هذا الافتراء، فبين أن ماركس قد وضع فلسفة، فتحت عهداً جديداً في تطور الفكر الانساني. وفي المؤلفات المكرسة لنقد النارودية ـ «من هم «أصدقاء الشعب» وكيف يحاربون الاشتراكيين ـ الديمقراطيين؟» (١٨٩٤) و «أي ميراث نجحد؟» (١٨٩٧) و «تطور الرأسمالية في روسيا» (١٨٩٩) وغيرها ـ فنّد لينين ايديولوجية النارودنيين ومنهجهم الميتافيزيقي، وعالج عدداً من أهم قضايا المادية الديالكتيكية.

انطلق النارودنيون في انشاءاتهم الفلسفية من قول الوضعية **بتعذر معرفة العالم**. فالعلم، عند ميخايلوفسكي، «لم يخلق ليرى في الحقائق نسخة (Copy) صحيحة عن الواقع... وهو يقول لنا، علانية، أنه غير مبال بأن تكون معرفتنا للطبيعة حقة أم زائفة بحد ذاتها»[٣]. ويقترح ميخايلوفسكي الاستعاضة عن مفهوم «الحقيقة الموضوعية» بمفهوم ذاتي ـ «تلبية الحاجة المعرفية للطبيعة البشرية». وقد بين لينين، في معرض نقده لهذه الآراء اللاأدرية، ان مهمة العلم ـ من وجهة النظر المادية ـ تقوم في عكس الواقع عكساً كاملاً، شاملاً وملموساً. «فإن أحداً من الماركسيين لم يبرهن قط على صحة آرائه الاشتراكية الديمقراطية إلاّ انطلاقاً من اتفاقها مع واقع وتاريخ العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية المعطاة، أي العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية الروسية»[٤]. ثم ان معيار صحة الرؤية الماركسية للعملية الاجتماعية ـ التاريخية في روسيا، وخطل النظرة النارودية الذاتية، يتمثل، عند لينين، في الممارسة (Praxis). فإن تمايز الفلاحين والحرفيين وبروز البرجوازية والبروليتاريا من أوساطهم يبرهن على صواب الفهم الماركسي لاتجاهات تطور الواقع الروسي.

ويشير لينين في نقده لمنهجية النارودنيين إلى سماتها التالية: **المثالية التاريخية، والذاتية والتخيرية، والميتافيزيقية**. فإن منهج البحث عندهم يؤول إلى انتقاء وابراز الظواهر

(٣) ميخايلوفسكي. المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، سان بطرسبرغ، ١٩٠٩، ص ٣٤٧.

(٤) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١، ص ١٩٥.

« المرغوبة »، وطرح « غير المرغوبة » منها. ومن هنا يأتي قول ميخايلوفسكي ان علينا أخذ الأحسن، أياً كان مصدره - من حياة العصر الوسيط أو من الحياة المعاصرة؛ وليست هذه قضية مبدأ بل قضية السهولة العملية. وهكذا يسمح ميخايلوفسكي بجمع عشوائي آلي بين ظواهر متباينة، يتجاهل تماماً ترابطها الداخلي الموضوعي.

وكانت ذاتية النظرة النارودية وراء نزعتها التلفيقية والتخيرية. فقد وقف الناروديون إلى جانب « نظرية العوامل (Factors) »، التي ترى أن ثمة عوامل مختلفة تحدد، وعلى قدم المساواة، مسيرة التطور الاجتماعي. أما الماركسية فتتجاوز، في تحليلها للظواهر الاجتماعية، الرؤية السطحية لترابط العوامل المختلفة. فإن الديالكتيك المادي، كما يؤكد لينين، يتطلب فرز العامل **الأساسي، الحاسم**، بين الظواهر الاجتماعية المتنوعة. وكان ماركس قد أشار في حينه إلى العلاقات الانتاجية كعلاقات أساسية، تحدد كافة العلاقات الاجتماعية الأخرى.

وتميزت آراء النارودين الفلسفية والاجتماعية، فضلاً عن نزعتها التلفيقية والذاتية، بطابعها الميتافيزيقي (غير الديالكتيكي). وقد تجلى هذا على أشده في فهمهم للتطور. فإلى أواخر القرن التاسع عشر كان مبدأ التطور قد نفذ إلى وعي الجميع. ولكن النارودين، كباقي الوضعيين، لم يسلموا إلاّ بالتطور التدريجي السطحي، ولم يتفهموا الطابع المتناقض لعملية تطور الرأسمالية، ولم يدركوا حتمية الثورة. وقد أكد لينين على أن الفهم الديالكتيكي للتطور أكثر غنى وأعمق محتوى، بما لا يقاس، من فكرة التدرج التي يتبناها النارودين.

ويكشف لينين في « تطور الرأسمالية في روسيا » عن ديالكتيك العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية، فيؤكد أن ظهور الجديد، التقدمي، يتم من خلال الصراع مع القديم. فالرأسمالية، بتحطيمها لأشكال الحياة الاجتماعية القديمة نصف الاقطاعية، خلقت روابط اجتماعية جديدة، وخلقت معها اشكالاً جديدة من التناقضات. وهذه التناقضات الجديدة تشكل مصدر التطور اللاحق للمجتمع. وإن المفتاح إلى فهم عملية التطور يقوم تحديداً في الكشف عن تناقضات الحياة الاجتماعية. أما بالنسبة للنارودية فليست التناقضات والقفزات سوى دلائل على الانحراف عن الطريق « الصحيح »، طريق الارتقاء التدريجي، في التقدم. وفي ذلك يقول لينين: « إن السبب في سلسلة كاملة من اخطاء الكتاب النارودين يعود إلى محاولاتهم البرهنة على أن هذا التطور غير المتناسب، التطور عن طريق القفزات، التطور الحاد، ليس تطوراً »[(٥)].

وترتب على لينين، في خضم جداله مع النارودين، توضيح جوهر قانون نفي النفي. فقد أعلن

(٥) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٣، ص ٥٩٨.

ميخايلوفسكي أن الماركسية تبرهن على موضوعاتها باعتماد « الثالوث » (Triad) الهيغلي. وبذلك تكون أقرب إلى الجبرية. وقام لينين بتفنيد افتراءات ميخايلوفسكي هذه. وأشار إلى أن الديالكتيك الماركسي يختلف جذريا عن الديالكتيك الهيغلي. ففي معرض الحديث عن قانون نفي النفي عند انجلس يقول لينين: « من الواضح للجميع أن مركز الثقل في براهين انجلس يقوم في أن مهمة الماديين هي تصوير العملية التاريخية الواقعية تصويراً صحيحاً وواقعياً. وفي أن التاكيد على الديالكتيك، وانتقاء الأمثلة التي تثبت صحة الثالوث، ليس إلاّ من بقايا تلك الهيغلية، التي نمت الاشتراكية العلمية منها، بقايا اسلوبها في التعبير »(٦).

وهكذا وجه لينين، منذ مؤلفاته الأولى، نقداً عميقاً للنظرية المبتذلة في التطور، التي راجت في أواخر القرن التاسع عشر. وسيعود لينين فيما بعد إلى تطوير هذا النقد، وجعله أكثر عمقاً وشمولاً.

تطوير المادية الديالكتيكية من خلال النضال ضد الكانطية الجديدة والبرنشتينية

حزبية الفلسفة

بعد الضربة الكبيرة، التي وجهت إلى ايديولوجية « الماركسيين الشرعيين » والنزعة الانتهازية التي ظهرت في أوساط الاشتراكية ـ الديمقراطية في الغرب ومن ثم في روسيا، تصدى لينين لمحاولات الجمع بين الماركسية والكانطية الجديدة، وانتقد هذا التيار الفلسفي البرجوازي الذي كان قد أصبح شائعاً في ذلك الحين.

وقد كان الكانطيون الجدد، وتلامذتهم الروس، يعارضون العلم بالايديولوجيا، والحقيقة ـ بالمصالح الطبقية، ويكثرون من الثرثرة حول « لامصلحية » المعرفة العلمية، ولذا ترتب على لينين في تلك الفترة أن يوجه اهتماماً خاصاً **لنقد الموضوعية البرجوازية ولاثبات مبدأ حزبية النظرية عامة، والفلسفة خاصة.**

ويعالج لينين موضوعة الكانطي الجديد ستروفه حول استقلالية النظرية عن الممارسة في عدة أعمال، منها « مضمون النارودية الاقتصادي ونقدها في كتاب السيد ستروفه » (١٨٩٤) و « مرة أخرى حول مسألة نظرية الترويج » (١٨٩٩) و « الرأسمالية في الزراعة ». ويؤكد لينين بهذا الصدد على الارتباط العضوي للفلسفة الماركسية بالممارسة الثورية للبروليتاريا وحزبها السياسي، ويبرهن

(٦) المصدر السابق، المجلد ١، ص ١٦٤.

على مبدأ حزبية الايديولوجيا، ويعارض موضوعية «الماركسيين الشرعيين» بالحزبية البروليتارية. وهو يبين، في مجابهة تخرصات ستروفه حول الطابع «الجدالي» و«المتحيز» لمذهب ماركس، أن هذا المذهب دقيق في تصويره لتناقضات رأسمالية قائمة فعلاً، وأن «جدالية» مذهب ماركس ليست إلاّ تعبيراً عن «جدالية» الرأسمالية نفسها.

إن حزبية الماركسية لا تتناقض بتاتاً مع المعرفة الموضوعية للعالم، حتى وتشكل شرطاً للتعمق في معرفة الواقع. فالبروليتاريا وحزبها الثوري معنيان بمعرفة قوانين التطور الاجتماعي معرفة دقيقة، موضوعية. ويبين لينين أن «الموضوعية» ليست سوى تعبير عن وجهة النظر البرجوازية التي تطرح مسألة التقدم الرأسمالي طرحاً وحيد الجانب، ليست سوى شكل لتجلي الذاتية الطبقية البرجوازية. فإن ستروفه يحاول الارتفاع «فوق الطبقات» في تقييمه لتطور الرأسمالية في روسيا، بينما تحول، في الواقع، إلى مدافع عن الرأسمالية، مما تجلى في ندائه الشهير ـ «فلنتعلم من الرأسمالية!».

وإن ما يميز الحزبية البروليتارية، التي تنطوي على الموضوعية العلمية الأصيلة، عن الموضوعية البرجوازية، التي تتستر على مصالح البرجوازية، ينعكس جلياً في عبارات لينين التالية: «الموضوعي يتحدث عن كون العملية التاريخية المعنية ضرورية، أما المادي فيرصد بدقة التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية المعنية، والعلاقات التناحرية النابعة منها. الموضوعي يغامر دوماً، في برهان على ضرورة سلسلة من الوقائع، بالتردي في احضان الدفاع عن هذه الوقائع، أما المادي فيكشف عن التناقضات الطبقية، فيحدد وجهة نظره. الموضوعي يتحدث عن «نزعات تاريخية لا تقاوم»، أما المادي فيتحدث عن الطبقة التي «توجه» النظام الاقتصادي المعني وتولد اشكالاً معينة من ردود فعل الطبقات الأخرى. وهكذا يكون المادي، من جهة، أكثر اتساقاً من الموضوعي، وأعمق وأشمل منه في تطبيق الموضوعية. فهو لا يكتفي بالتدليل على ضرورة العملية، بل ويكشف عن التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية التي تعطي لهذه العملية مضمونها، عن الطبقة التي تحدد هذه الضرورة»[7].

وسيعود لينين في «المادية ومذهب نقد التجربة» ليعالج خصيصاً مسألة حزبية الفلسفة. وهو يؤكد هنا أن المادية والمثالية هما الاتجاهان، أو الحزبان، الأساسيان في الفلسفة، وأن حزبية الفلسفة تقوم، قبل كل شيء، في التبني المنسجم لأحد هذين الحلين للمسألة الفلسفية الأساسية. وبما أن صراع المادية والمثالية يتحدد بصراع الطبقات ويعكس الصراع الايديولوجي بينها، فإن نضال المادية الماركسية ضد المثالية (الماخية) المتسترة بشكل، هو الآخر، جزءاً أساسياً في نضال البروليتاريا ضد البرجوازية. «فمن المستحيل ألا ترى وراء السفسطة المعرفية لمذهب نقد التجربة

(٧) المصدر السابق، ص ٤١٨.

صراع الأحزاب في الفلسفة، الذي يعكس، في آخر تحليل، اتجاهات وايديولوجيات الطبقات المتخاصمة في المجتمع المعاصر ... فإن الدور الطبقي، الموضوعي، الذي يلعبه مذهب نقد التجربة يؤول كلياً إلى خدمة الايمانية (Fideism) في صراعها ضد المادية عامة، وضد المادية التاريخية خاصة »[8].

وكان « الماركسيون الشرعيون »، شيمة اتباع برنشتين في الغرب، ينكرون أن تكون للماركسية فلسفتها الخاصة، ويجردون الماركسية من قاعدتها الفلسفية، بحيث يسهل تصفية نظرية الاشتراكية العلمية. وقد تصدى لينين لمحاولات ستروفه وبولغاكوف وأضرابها، الرامية إلى « اغناء » الماركسية بـ « الفلسفة النقدية » الكانطية، وفنّد موضوعة ستروفه الكانطية الجديدة، التي تزعم « أن بوسع المرء أن يكون ماركسياً دون أن يكون اشتراكياً » وان الاشتراكية هي مسألة اعتقاد، لا حصيلة للصراع الطبقي. وبرهن لينين على الوحدة الداخلية بين الفلسفة الماركسية والاشتراكية العلمية، وأثبت أن الاشتراكية العلمية تلزم ضرورة عن فلسفة الماركسية. فإن نظرية ماركس حول حتمية انهيار الرأسمالية وحلول الثورة الاشتراكية هي تطبيق رائع للديالكتيك في تفسير ظواهر المجتمع البرجوازي، ولذا فإن أي انحراف عن الديالكتيك الماركسي، مهما كان ضئيلاً هذا الانحراف، إنما ينسف الأساس الثوري للنظرية الماركسية في الاشتراكية.

الصراع الفلسفي عصر الردة الرجعية

« المادية ومذهب نقد التجربة »

يشغل كتاب « المادية ومذهب نقد التجربة » مكانة خاصة في التركة الفلسفية اللينينية. فبعد فشل ثورة ١٩٠٥ - ١٩٠٧ اجتاحت روسيا موجة من الردة الرجعية، رافقتها حملة ايديولوجية عنيفة ضد الماركسية. وانتقلت البرجوازية الليبرالية، المذعورة أمام زخم الجماهير الثورية، إلى مواقع التأييد المطلق للرجعية الاقطاعية، مما تجلى في ظهور مجموعة « الفيخي » عام ١٩٠٩. وبدأت الايديولوجية الدينية الصوفية تعزز مواقعها في أوساط حلفاء البروليتاريا المؤقتين، وفي أوساط المثقفين خاصة، ومال بعض الماركسيين غير الصلبين نحو الدين. فقد دعا لوناتشارسكي، مثلاً، إلى خلع « معطف المادية الرث » وقرن النظرية الاشتراكية بـ « ديانة جديدة »، تلعب الانسانية دور الإله فيها.

ومنذ أواخر القرن التاسع عشر بدأت التيارات المثالية الدارجة، ولا سيا مذهب نقد التجربة

---

(٨) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٨، ص ٣٨٠.

(الماخية)، تنتشر على نطاق واسع بين المثقفين في روسيا وبلدان الغرب. وكانت الماخية تقدم نفسها على أنها فلسفة العلوم الطبيعية المعاصرة، وتأمل في الارتفاع «فوق» المادية والمثالية على السواء.

وكانت الموضة الماخية قد دخلت روسيا حتى قبل ثورة ١٩٠٥. وكان البروفسور البرجوازي ليسيفتش، وزعيم «الاشتراكيين الثوريين» المقبل تشيرنوف، والاشتراكي الديمقراطي بغدانوف، من أبرز دعاة هذا التيار. وبعد فشل الثورة بدأت الماخية تتسرب إلى صفوف الطبقة العاملة، وذلك على أيدي بغدانوف وبازاروف ولوناتشارسكي، الذين كانوا لا يزالون من البلاشفة، وكذلك على أيدي المناشفة يوشكيفتش وفالنتينوف وغيرهما. وكان أخطر ما في الأمر هو أن هذه الدعوات الماخية تمت تحت راية نشر الأفكار الماركسية، بينما كانت في الحقيقة أبعد ما تكون عنها.

وكان قد سبق للينين، منذ مقالة «الماركسية والتحريفية» (١٩٠٨)، أن تصدى للاتجاهات التحريفية، وخاصة لأنصار الماخية في أوساط الحركة الاشتراكية الديمقراطية. وفي العام نفسه وضع مؤلفه الخالد ـ «المادية ومذهب نقد التجربة»، الصادر في أيار (مايو) ١٩٠٩، والمكرس لنقد الفلسفة الماخية. ولم يكن هدف لينين من مؤلفه هذا ليقتصر على الدفاع عن الفلسفة ضد الماخيين الروس وحدهم، فقد كان من المتعذر فضح هؤلاء دون تفنيد الآراء الفلسفية لحلفائهم الغربيين من زعماء الأممية الثانية الذين مالوا مباشرة إلى الماخية (ف. أدلر) أو هادنوها (ك. كاوتسكي)، وكذلك أساتذتهم ـ ماخ وافيناريوس وغيرهما من فلاسفة «نقد التجربة» البرجوازيين.

وجاء عمل لينين بمثابة «ضربة معلم»، لم تحطم الماخيين الروس فقط، بل ومعهم رفاقهم الغربيين، ولم تبق حجراً على حجر في صروحهم النظرية كلها. ولم يكن نقد الفلسفة المعادية للماركسية ينفصل، عند لينين، عن التطوير الخلاق للمادية الديالكتيكية. وكان من المهم، بوجه خاص، القيام بالتعميم الفلسفي للمعطيات الجديدة في علوم الطبيعة من زاوية الرؤية العلمية، الرؤية المادية الديالكتيكية. وبهذا الصدد أشار لينين إلى أن الفيزياء الحديثة «قد طرحت عدداً من المسائل الجديدة التي ينبغي على المادية الديالكتيكية أن «تتلذذ» بها»[٩]. وقد قام، في «المادية ومذهب نقد التجربة»، بانجاز هذه المهمة على خير وجه.

إن المسألة الفلسفية الأساسية، مسألة علاقة الوعي بالمادة، ولا سيما جانبها المعرفي، أي نظرية الانعكاس، تحتل مكان الصدارة في «المادية ومذهب نقد التجربة». وكان لهذا الاهتمام أسبابه التاريخية. فإن ماركس وانجلس، كما يقول لينين، «أكدا على المادية الديالكتيكية، أكثر منه على

(٩) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢، ص ١٢٨.

المادية الدبالكتكية، أكدا على المادية التاريخية، أكثر منه على المادية التاريخية [١٠]. أما لينين فعاش في عصر، ركزت فيه البرجوازية اهتمامها على الغنوصيولوجيا (نظرية المعرفة) ولذا كرس لينين كتابه، في المقام الأول، للدفاع عن الأسس المادية للفلسفة الماركسية وتطويرها من خلال النضال ضد الغنوصيولوجيا المثالية.

تطوير نظرية الانعكاس

يولي لينين، في تطويره للنظرية المعرفية الماركسية، اهتماماً خاصاً لمعالجة نظرية الانعكاس ولاثبات صحتها. وهو يبدأ دراسته لهذه النظرية بتبيان ماهية الاحساس. فالاحساس يظهر نتيجة تأثير الأشياء الخارجية على الحواس، ويمثل تحولاً لطاقة الإشارة الخارجية إلى واقعة شعورية. وهنا يفند لينين قول افيناريوس، الباطل من أساسه، بأن الاحساس موجود في مكان ما خارج الانسان، خارج جملته العصبية، ليؤكد «أن الاحاسيس موجودة فينا، يثيرها فعل الأشياء في حواسنا» [١١]. وكانت الفيزيولوجيا المادية قد برهنت على مشارف القرن الحالي أن الاحساس وظيفة للجملة العصبية المركزية التي تخضع لها أعضاء الحس. ولذا وجد افيناريوس نفسه مضطراً للاعتراف بأنه «يختلف» مع السيكولوجيا «السائدة» حول هذه المسألة الجذرية.

الاحساس، عند لينين، صورة ذاتية عن العالم الموضوعي. ويعني هذا أن مضمون الاحساس يتحدد بواقع الأشياء، التي تؤثر على الحواس. ولكن الاحساس ليس مرآة للعالم. فهو يتوقف على بنية الحواس، وعلى قدراتها التي تختلف من شخص إلى آخر، وعلى حالة الجسم. وبما أن جملتنا العصبية نفسها شيء مادي، وثمرة تطور طويل للمادة، فإن الجانب الذاتي من الاحساس، هو الآخر، يتحدد، في نهاية المطاف، بالعالم المادي. ويؤكد لينين، بالاعتماد على منجزات الفيزياء التي برهنت أواخر القرن التاسع عشر على الطبيعة الكهرطيسية للضوء، أن العلوم الطبيعية المعاصرة «ترد الأحاسيس المختلفة بهذا اللون أو ذاك... إلى اختلاف أطوال الموجات الضوئية، الموجودة خارج الشبكة البشرية، خارج الانسان وبصورة مستقلة عنه. تلك هي المادية: إن المادة، بتأثيرها في حواسنا، تثير الاحساس. وهذا الاحساس يرتبط بالدماغ وبالأعصاب وبالشبكية، إلخ... أي بالمادة، المنظمة على نحو معين. أما وجود المادة فلا يرتبط بالاحساس» [١٢].

ويطرح لينين، وللمرة الأولى في الأدبيات الماركسية، مسألة القفزة في تطور أشكال

---

(١٠) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٨، ص ٣٥٠.

(١١) المصدر السابق، ص ٨٨.

(١٢) المصدر السابق، ص ٥٠.

الانعكاس مع ظهور الحياة على الأرض. فالطبيعة غير العضوية لا تتمتع بالقدرة على الاحساس. وبظهور الحياة تنشأ الأشكال الأولى لعكس الواقع: **الاستثارة**، ومن ثم **الاحساس**. ولكن ألم تكن هذه القفزة من المادة العديمة الحس إلى المادة الحاسة أمراً «مفاجئاً»، لم يهيىء له التطور السالف؟ يدحض لينين هذا الافتراض، الذي يرى فيه محاولة لإقامة حاجز مانع بين المادة الحاسة وغير الحاسة. فإن القفزة النوعية الجديدة، أياً كانت، لا تتم إلاّ بعد أن يحضر لها التطور السالف. ولا بد لكل نوعية جديدة من أن ترتبط بالنوعية القديمة. ولذا يسبق الاحساس شكل أدنى من الانعكاس، شبيه به. فإن الاحساس، كما يشير لينين، وقف على الاشكال العليا للمادة، أما «في صلب بنيان المادة ذاته» فليس بوسعنا إلاّ افتراض قدرة، خاصية، شبيهة بالاحساس، هي قوة الانعكاس[١٣]. وهكذا فإن تطور المادة من صيغها الدنيا إلى العليا هو، في الوقت ذاته، تطور لخاصية ملازمة للمادة كلها، هي القدرة على عكس الظواهر الخارجية في الحالة الداخلية للأجسام. وهذه الخاصية تترقى عبر الاستثارة، فالاحساس، لتصل ذروتها في فكر الانسان.

ولكن لينين، في دفاعه عن نظرية الانعكاس، لا يعارض فقط المطابقة الماخية، أي الهيومية ـ البيركلية، بين الاحساس وموضوعه، بل ويقف ضد الفصل الكانطي بينهما، ضد مجابهة احدهما بالآخر، كما هو الحال، مثلاً، في «نظرية الرموز» التي طرحها هيلمهولتز. ويبين لينين، في نقده «لنظرية الرموز» التي وقف منها بليخانوف لحين من الزمن موقفاً غير نقدي، الاختلاف المبدئي بين مفاهيم «الصورة» و«الانعكاس» وغيرها، من جهة، وبين الإشارة الاصطلاحية والرمز والهيروغليف، من جهة أخرى. صحيح أن الصور والنسخ (Copies) يمكن أن تكون غير دقيقة إلى حد كبير، ولكنها، مع ذلك، تشبه الأشياء المأخوذة عنها، ولذا فإنها تقدم، من حيث المبدأ، معرفة صحيحة عن هذه الأشياء. أما الإشارات الاصطلاحية، أو الرموز، أو الهيروغليفات، فقد لا تشبه موضوعاتها في شيء. وفي الحالة الأولى لدينا وجهة النظر المادية، إذ يُعترف بوجود الأشياء وبامكانية معرفتها. أما في الحالة الثانية فيمكن أن يحدث تراجع عن المادية، وأن يقوم شك في امكانية معرفة العالم، حتى وفي حقيقة وجود الأشياء الخارجية، «ذلك أن الإشارات، أو الرموز، ممكنة تماماً بالنسبة للأشياء الوهمية»[١٤].

بين «المادة» و«الوعي»

يشغل تحليل لينين للمقولتين الفلسفيتين المركزيتين ـ **المادة والوعي** ـ مكاناً هاماً في تطويره للمادية الديالكتيكية. وعلى هذا الطريق يشير لينين إلى أن المثالية تتسم إما بالرفض المباشر لمفهوم

(١٣) المصدر السابق، ص ٤٠.

(١٤) المصدر السابق، ص ٢٤٧.

المادة، أو بالاعتراف بمفهوم المادة على أنه مفهوم ثانوي محض، يؤول إلى مفهوم «الوعي»، أو «الروح»، أو «النفس»، إلخ. فإن بيركلي، مثلاً، يرفض علانية - تحت راية نقد مفهوم «الجوهر»، النظراني في رأيه - مفهوم المادة، نظراً لأن الماديين يبنون عليه كل «استنتاجاتهم الضارة»، على حد تعبيره. ويزعم اتباعه الماخيون أن المادة هي «رابطة قانونية بين العناصر («الأحاسيس»)» أو «مركبات انطباعات حسية، ثابتة إلى هذا الحد أو ذاك»، إلخ. وفي هذه التعاريف كلها ينعكس، على نحو أو آخر، القول بثانوية المادة بالنسبة إلى الوعي.

وعلى النقيض من المثاليين يقول الماديون جميعاً بكون المادة جوهراً أولياً، متقدماً على الوعي. ولكن الاعتراف بأولوية المادة لا يكفي، بالرغم من صحته المطلقة. ولذا يقدم لينين، من مواقع المادية الديالكتيكية، التعريف العلمي التالي للمادة: إن المادة هي «الواقع الموضوعي، الموجود بصورة مستقلة عن الوعي، والمنعكس من قبل هذا الوعي»[١٥].

ويعرّف لينين الوعي على أنه خاصيّة للمادة الرفيعة التنظيم، على أنه وظيفة الدماغ، ويرى أن ماهيته تقوم في عكس العالم. ويتناقض هذا التعريف تناقضاً جذرياً مع النظرة المثالية إلى الوعي التي تصوره ماهية سابقة على المادة، كما ويقي المادية الديالكتيكية من الفهم السطحي المبسّط للوعي كوظيفة للمادة كلها، وهو الفهم الذي كان عليه عدد من ممثلي المادية ما قبل الماركسية.

إن المادة والوعي في هذين التعريفين يحددان احدهما بواسطة الآخر، الأمر الذي أثار استياء بغدانوف، وكان وراء رفضه لمثل هذه التعريفات، التي لا تمثل، على حد زعمه، إلاّ «مجرد تكرار» لموضوعة أولوية المادة وثانوية الوعي. ويبسط لينين، في ردّه على بغدانوف، فكرة ديالكتيكية دقيقة، بالغة الأهمية بالنسبة لفهم المقولات المتقابلة كلها، وذلك حين يؤكد أنه «يتعذر، في حقيقة الأمر، تعريف مفهومي الغنوصيولوجيا هذين إلاّ بالتعريف الذي يبيّن أياً منهما يؤخذ على أنه الأولي. فماذا يعني «التعريف»؟ أنه يعني، قبل كل شيء، ارجاع مفهوم معين إلى مفهوم آخر، أوسع منه. فعندما أعرف الحمار بأنه حيوان فإنني ارجع مفهوم «الحمار» إلى مفهوم أوسع منه. ولنتساءل الآن: هل هناك مفاهيم أكثر شمولاً من مفهومي الوجود والفكر، المادة والاحساس، تستطيع نظرية المعرفة العمل بها؟ كلا. فهذه المفاهيم هي المفاهيم الأخيرة، الأكثر شمولاً، التي لم تذهب نظرية المعرفة، حتى الآن، أبعد منها (اللهم باستثناء ما يمكن دوماً أن يطرأ على المصطلحات من تغيرات). ولا بد أن يكون المرء دجالاً، أو أبله تماماً، حتى يطلب «تعريفاً» لهذين الصفين من المفاهيم، ذات الشمولية القصوى، لا يكون «مجرد تكرار» لموضوعة: هذا أو ذاك يؤخذ على أنه الأولي»[١٦].

(١٥) المصدر السابق، ص ٢٧٦.

(١٦) المصدر السابق، ص ١٤٩.

ولكن **تضاد** الوعي والمادة لا ينفصل عن وحدتها، حتى ويفترض أولوية المادة في إطار هذه الوحدة. ولهذا السبب بالذات يولي لينين اهتماماً خاصاً لمسألة **العلاقة الديالكتيكية** بين هذين المفهومين الفلسفيين الأساسيين. فإن تضاد الوعي والمادة هو تضاد نسبي عموماً، لأن الوعي هو خاصيّة للمادة، وينتمي، بدوره، إلى العالم المادي. وان كل معارضة مطلقة بين الوعي والمادة ستؤدي إلى الثنوية (Dualism). بيد أن هذه المعارضة **يجب أن تكون مطلقة** في إطار الكشف عن العلاقة بين الوعي والمادة، بما فيها العلاقة الغنوصيولوجية (المعرفية).

وينتقد لينين ديتزغن، الذي أخطأ بجعله مفهوم المادة يتضمن الفكر، فيقول: «هذا تخبط، ذلك أنه إذا تم مثل هذا التضمن فإن المعارضة المعرفية بين المادة والروح، بين المادية والمثالية ـ وهي المعارضة التي يلحّ عليها ديتزغن نفسه ـ ستفقد عندئذ كل معنى. أما أن هذه المعارضة يجب ألاّ تكون «مفرطة»، مغالية، ميتافيزيقية، فأمر لا يتطرق إليه الشك (وأن المأثرة الكبيرة للمادي **الديالكتيكي** ديتزغن هي في التأكيد على ذلك). وإن حدود الضرورة المطلقة والصحة المطلقة لهذه المعارضة النسبية هي، بالضبط، الحدود التي تعين **اتجاه** الأبحاث المعرفية. أما وراء هذه الحدود فسيكون من الخطأ الجسيم النظر إلى تعارض المادة والروح، الفيزيائي والنفسي، كما لو كان تعارضاً مطلقاً»[١٧].

مشكلة الحقيقة

ترتب على انجلس في حينه النضال ضد فهم الحقيقة من قبل المفكرين الميتافيزيقيين، مثل دوهرينغ وأضرابه. فقد كان دوهرينغ يعتبر كل حقيقة «حقيقةً أبدية في آخر تحليل»، أي حقيقةً مطلقة. ولذا عني انجلس، في «الرد على دوهرينغ»، بالتأكيد على نسبية الحقيقة. ولكن في أوائل القرن العشرين برزت إلى الواجهة ضرورة نقد الفهم النسبي (Relativistic) للحقيقة، قبل سواه. فقد كان الماخيون لا يعترفون إلاّ بالحقيقة **النسبية** وحدها، وينكرون الحقيقة **المطلقة والموضوعية**. وبهذا الصدد يشير لينين إلى «أن النزعة النسبية (Relativism)، كأساس لنظرية المعرفة، لا تعني الاعتراف بنسبية معارفنا فحسب، بل وتعني أيضاً انكاراً لكل حد أو موديل موضوعي، موجود بصورة مستقلة عن البشرية، تقترب منه معرفتنا النسبية»[١٨].

ويقسم لينين مسألة يقينية معارفنا إلى مسألتين: ١ ـ هل الحقيقة الموضوعية موجودة؟ ٢ ـ وإذا قلنا نعم، فهل يمكن للتصورات البشرية أن تعبّر عنها مباشرة، بصورة كاملة، مطلقة، أم بصورة

---

(١٧) المصدر السابق، ص ٢٥٩.

(١٨) المصدر السابق، ص ١٣٩.

تقريبية ونسبية فقط؟ إن الإجابة عن المسألة الثانية تنطوي على حل مشكلة العلاقة بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية. ويعنى لينين، في تحليله لهاتين المسألتين، باثبات موضوعية الحقيقة، ويؤكد على الجانب المطلق فيها.

كان الماخيون، في انكارهم لموضوعية الحقيقة، يجعلونها رهناً بالبشرية. ومن ذلك قول بغدانوف إن الحقيقة «شكل منظم للتجربة البشرية»، وردّه موضوعية الحقيقة إلى كونها ذات مدلول عام. وهنا يبين لينين كيف أن تعريف بغدانوف هذا يفتح الباب أمام التسليم بيقينية الأفكار الدينية، ذلك أن هذه الأفكار تكتسب، في ظروف القهر الاجتماعي، «مدلولاً عمومياً»، أكبر منه بالمقارنة مع حقائق العلم. ثم ان تعريف بغدانوف للحقيقة «يسقط» العالم الموضوعي، ومعه موضوعية الحقيقة بمعنى الكلمة العادي، الأصيل. ويشير لينين إلى أن القول بموضوعية الحقيقة، وتبني وجهة النظر المادية في المعرفة، هما شيء واحد في الواقع. فكون المرء مادياً في نظرية المعرفة يعني قوله بالوجود الواقعي الموضوعي لأشياء العالم الخارجي وبانعكاسها في الدماغ البشري. ولذا ترى المادية أن الحقيقة تقوم، قبل كل شيء، في عكس العالم الموضوعي عكسا صحيحاً في وعي الناس، في توافق الفكرة مع موضوعها.

ويمضي لينين بعدئذ إلى التأكيد على الارتباط الوثيق بين **موضوعية الحقيقة ومطلقيتها**، وعلى أن كل مادي ينبغي أن يسلّم بالحقيقة المطلقة. فلم يكن انكار الحقيقة المطلقة إلاّ أداة، استخدمها انصار النزعة النسبية لنفي الحقيقة الموضوعية، الحقيقة المستقلة عنا، فكان خطوة باتجاه المثالية. ويرد لينين قائلاً: «إن كون المرء مادياً إنما يعني التسليم بالحقيقة الموضوعية التي تكشفها لنا الحواس، وإن التسليم بالحقيقة الموضوعية، أي الحقيقة غير المرهونة بالانسان وبالبشرية، إنما يعني، بشكل أو بآخر، التسليم بالحقيقة المطلقة»[19].

كذلك يبين لينين **العلاقة الديالكتيكية بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية**. فمن جهة، تتجمع الحقيقة المطلقة، كما سبق لانجلس التأكيد، من حقائق نسبية. ومن جهة ثانية، تتضمن أية حقيقة نسبية، كما يؤكد لينين، الحقيقة المطلقة. فالحقيقة النسبية عكس صحيح تقريبي للواقع، أما الحقيقة المطلقة فعكس صحيح مطلق. وإذا كان تصورنا للشيء تصوراً حقاً موضوعياً كان لا بدّ أن يتضمن ـ برغم نسبيته عموماً ـ **عناصر، أو جوانب، أو حبيبات**، من الحقيقة المطلقة. «فإن كل حقيقة علمية تنطوي، بغض النظر عن نسبيتها، على عنصر من الحقيقة المطلقة»[20].

---

(١٩) المصدر السابق، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٢٠) المصدر السابق، ص ٣٢٨.

ويطرح لينين فكرة مرونة ونسبية **الحدود الفاصلة بين الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة**. فمع تزايد معارفنا تتحول الحقيقة النسبية إلى حقيقة مطلقة، ولذا فليس بينهما هوة لا يمكن تجاوزها. «فإن حدود أية قضية علمية هي حدود نسبية، تتسع تارة وتضيق تارة أخرى، وذلك تبعاً لتقدم المعرفة»[٢١].

الممارسة ودورها في عملية المعرفة

تشكل مسألة دور الممارسة (Praxis) في عملية المعرفة إحدى أهم المسائل التي يطورها لينين تطوراً خلاقاً في «المادية ومذهب نقد التجربة».

لم يكن الماخيون يتنكرون علانية لدور الممارسة، أو التجربة، في معرفة العالم، بل وكانوا يستخدمون هذين المفهومين في فلسفتهم. حتى ان تسمية مذهبهم - «Empirocriticism» - تعني حرفياً «نقد التجربة»[٢٢]. ولكن كيف يفهم الماخيون التجربة؟ إن ماخ وافيناريوس - كما يبين لينين - يفهمان التجربة فهماً لاأدرياً، هيومياً، حيث يريان فيها جملة أحاسيس مجهولة المصدر، فليست أشياء العالم المادي، عندهما، هي التي تثير فينا هذه الأحاسيس.

ويشير لينين إلى أنه «وراء مفهوم «التجربة» يمكن أن يتستر، على حد سواء، الخط المادي أو الخط المثالي في الفلسفة»[٢٣]. وهو ينتقد، بهذه المناسبة، المنطلقات الأساسية للنزعة البراغماتية، التي بدأت تفصح عن نفسها، ويلفت الانتباه إلى أن هذه الفلسفة - برغم اعترافها الشكلي بالتجربة، بالممارسة - «تستنتج من هذا كله، وبنجاح تام، وجود الإله، وذلك لغايات عملية، عملية فحسب، بدون أية ميتافيزيقا، بدون أي خروج عن حدود التجربة»[٢٤]. ولذا فإن المهم، في هذه القضية، هو كيفية فهم التجربة والممارسة، وطبيعة المحتوى الذي ينبغي تضمينه لهذين المفهومين.

وفي خضم النضال ضد الماخية يؤكد لينين، في المقام الأول، على **الطابع المادي** للممارسة البشرية، الذي يعود إلى مادية العالم الذي ينتمي إليه سواء الناس أنفسهم أو الأدوات والموضوعات التي يتوجه النشاط البشري إليها. وإذا كان فويرباخ قد فهم الممارسة على أنها النشاط الفيزيولوجي، أي فهمها على نحو ضيق للغاية، لا يأخذ بعين الاعتبار العنصر الرئيسي فيها، فإن لينين يفهم الممارسة على أنها مجمل نشاطات الناس المادية كلها: الانتاج الاجتماعي، وصراع الطبقات، والتجارب

---

(٢١) المصدر السابق، ص ١٣٧.

(٢٢) النقد هنا بمعنى البحث والتمحيص... (المعرب).

(٢٣) المصدر السابق، ص ١٥٦.

(٢٤) المصدر السابق، ص ٣٦٣.

والأبحاث العلمية. « وفي الممارسة، التي تفيدنا كمعيار في نظرية المعرفة، يجب أن ندرج أيضاً ممارسة المشاهدات والاكتشافات الفلكية، إلخ »[٢٥].

وعلى طريق تبيان دور الممارسة كمعيار لصحة المعارف يفند لينين « المعايير » التي طرحها الفلاسفة المثاليون الذاتيون، وخاصة: ١ - « النجاح » أو « المنفعة »؛ ٢ - « مبدأ اقتصاد الفكر ». وهنا يطرح لينين المشكلة على النحو التالي: هل تصوراتنا صحيحة لأنها تحمل لنا النجاح وتجلب لنا المنفعة، أم أنها، على العكس، ناجحة ونافعة لأنها صحيحة، أي تتطابق مع الواقع الموضوعي؟ يفترض الذاتيون أن التصورات التي تعود بالنفع أو النجاح، ان « الانفعالات المفيدة بيولوجياً »، هي تصورات صحيحة بغض النظر عن كونها مطابقة للواقع الموضوعي أم لا. « فإن « النجاح »، بالنسبة للمفكر الأناوحدي (Solipsist)، هو كل ما احتاجه أنا في الممارسة التي يمكن النظر إليها بصورة منفصلة عن نظرية المعرفة »[٢٦]؛ أما بالنسبة للمادي « فإن المعرفة لا يمكن أن تكون مفيدة بيولوجياً، مفيدة في الممارسة البشرية، مفيدة من أجل المحافظة على الحياة، على النوع، إلاّ حين تعكس الحقيقة الموضوعية المستقلة عن الانسان. فإن « نجاح » الممارسة البشرية يبرهن، بالنسبة للمادي، على توافق تصوراتنا مع الطبيعة الموضوعية للأشياء التي ندركها »[٢٧].

وإذا كانت المحاولات البراغماتية، الرامية إلى اعتبار « النجاح » و « المنفعة »، وما إلى ذلك، معايير للحقيقة، إنما تعني البحث عن معايير الحقيقة في الأحاسيس، فإن « مبدأ اقتصاد الفكر »، الذي طرحه الماخيون، يرد اختبار الحقيقة إلى وظيفة للفكر المجرد. فإن النظرية الصحيحة، وفقاً لهذا المبدأ، هي النظرية التي تقدم تصوراً « أكثر اقتصاداً » عن الواقع، الذي يفهمه الماخيون على أنه، هو الآخر، جملة من الأحاسيس. وقد بين لينين تهافت مبدأ « اقتصاد الفكر » في نظرية المعرفة. وهذه بعض الأمثلة التي يوردها لينين بهذه المناسبة: أيكون « أكثر اقتصاداً » أن نتصور الذرة غير قابلة للانقسام، أم على أنها مؤلفة من دقائق موجبة وسالبة؟ إن التصور الأول، كما يبدو، أكثر اقتصاداً، بيد أن العلوم الطبيعية قد برهنت، منذ أوائل القرن العشرين، على صحة التصور الثاني؛ أيكون « أكثر اقتصاداً » أن نفكر بوجود كل من الوعي والعالم الخارجي، أم فقط بوجود أحاسيسنا، بوجود وعينا الذاتي؟ ليس ثمة شك في أن التفكير الثاني « أكثر اقتصاداً »، لكننا، في هذه الحالة، نصل مباشرة إلى الأناوحدية (Solipsism)، إلى انكار وجود الناس الآخرين، إلى نفي وجود ما سوى **الأنا** الذاتية. ويخلص لينين إلى القول: « إن فكر الانسان لا

---

(٢٥) المصدر السابق، ص ١٤٣.

(٢٦) المصدر السابق، ص ١٤٢.

(٢٧) المصدر السابق.

يكون « اقتصادياً » إلاّ عندما يعكس على نحو صحيح الحقيقة الموضوعية، أما معيار هذه الصحة فهو الممارسة، التجربة، الصناعة »[28].

ويطرح لينين، في معرض تطويره لقول الماركسية بالممارسة معياراً لصحة المعارف البشرية، موضوعة مطلقية الممارسة ونسبيتها كمعيار للحقيقة. فإن معيار الممارسة مطلق بالنسبة لعدد كبير من تصوراتنا، إذ يبرهن على أنها حقائق مطلقة. ومثال ذلك صحة تصوراتنا عن وجود الأشياء بشكل مستقل عن الوعي (وصحة المادية، بالتالي)، وهي الصحة التي تبرهن عليها الممارسة بصورة مطلقة. ولكن معيار الممارسة نسبي في الوقت ذاته، فهو يبرهن أن معارفنا عموماً ليست إلاّ حقيقة نسبية فحسب. وإن نسبية هذا المعيار تنبع من أن العالم يتطور ويتغير باستمرار، مما يستلزم تغير تصوراتنا عنه. هذا بالإضافة إلى أن الممارسة البشرية محدودة في كل مرحلة من تطورها، فلا يمكنها اعطاء إجابة كاملة ونهائية على عدد من المسائل التي طرحها التطور السالف. « ففي حقيقة الأمر لا يمكن أبداً لمعيار الممارسة أن يثبت، أو يدحض، بصورة كاملة أية فكرة بشرية. وإن هذا المعيار هو على قدر « كاف » من « عدم التحديد » بحيث لا يسمح لمعارف الانسان أن تتحول إلى « مطلق »، ولكنه، في الوقت ذاته، على قدر كاف من التحديد بحيث يسمح بخوض نضال حازم ضد سائر ضروب المثالية واللاأدرية »[29].

وهكذا يشكل القول بالدور الحاسم للممارسة في تطور المعرفة مبدأ محورياً في نظرية المعرفة الماركسية. وقد عبر لينين عن هذه الفكرة في موضوعته الشهيرة: « إن وجهة نظر الحياة، وجهة نظر الممارسة، يجب أن تكون وجهة النظر الأولى والأساسية في نظرية المعرفة »[30].

تلك هي بعض الأفكار الهامة التي عالجها لينين في « المادية ومذهب نقد التجربة » والتي اسهمت بقسط كبير في اغناء النظرية المادية الديالكتيكية في المعرفة[31].

أعمال لينين في فترة نهوض الحركة العمالية

وضع لينين، في سنوات نهوض الحركة العمالية في روسيا قبيل الحرب العالمية الأولى، عدداً من المؤلفات البارزة، التي لعب بعضها دوراً كبيراً في تطوير الفلسفة الماركسية: « مصادر الماركسية الثلاثة وأقسامها المكوّنة الثلاثة » و « المصائر التاريخية لمذهب كارل ماركس » و « كارل ماركس »

---

(٢٨) المصدر السابق، ص ١٧٦.

(٢٩) المصدر السابق، ص ١٤٥ - ١٤٦.

(٣٠) المصدر السابق.

(٣١) سنتحدث أدناه، في البند الثالث من هذا الفصل، عن تطوير لينين للمسائل الفلسفية للعلوم الطبيعية.

وغيرها. وتقوم أهمية هذه المؤلفات الثلاثة، الموجهة إلى جمهور واسع من القراء، في أنها تقدم ـ في وضوح كلاسيكي وصياغة موجزة ـ عرضاً للقضايا الأساسية في الماركسية عامة، وفي فلسفتها خاصة، وتبين مكانة الفلسفة في صرح النظرية الماركسية، ودور المادية الديالكتيكية بوصفها الأساس الفلسفي النظري لسياسة حزب الطبقة العاملة الثوري، وتحدد مكانة الماركسية في تطور الفكر الاجتماعي ـ السياسي والفلسفي العالمي.

يصف لينين الماركسية بأنها جملة من الآراء، تتميز برفعة اتساقها ووحدتها، «وتقدم، في مجملها، المادية المعاصرة والاشتراكية العلمية المعاصرة، بوصفها نظرية وبرنامج الطبقة العاملة في كافة البلدان المتحضرة»[٣٢].

وفي نسق الآراء هذا تتحدد مكانة الفلسفة بأنها أحد مقومات الماركسية الثلاثة، وبأنها تقدم الأساس الفكري والمنهجي لحل كافة المشكلات العلمية ولرسم استراتيجية وتكتيك النضال الثوري العملي. فإن تكتيك الطبقة الطليعية يجب أن يستند إلى الرؤية المادية الموضوعية للعلاقات بين كافة الطبقات. ثم ان النظر إلى الطبقات ينبغي أن يكون من زاوية الديالكتيك، أي يجب تناولها في حركتها وتطورها، وتناول هذه الحركة ذاتها من حيث انطوائها ليس فقط على فترات سلمية، بل وعلى عصور ثورية أيضاً. وإن القول بالتناقض قوةً محركة للتطور هو فكرة محورية في مذهب ماركس، الذي كان أول من أماط اللثام عن الدور التاريخي للبروليتاريا، كمبدعة للنظام الجديد، الشيوعي.

ويبين لينين الطبيعة الديالكتيكية لعلاقة الماركسية بالمذاهب السالفة، فيؤكد أن الماركسية لم تظهر بمنأى عن الطريق الرئيسي لتطور الحضارة، وإنما جاءت «تتمة مباشرة وفورية لمذاهب أبرز ممثلي الفلسفة والاقتصاد السياسي والاشتراكية»[٣٣].

ولم تستند فلسفة الماركسية إلى منجزات الفلسفة والفكر الاجتماعي ـ السياسي فحسب، بل واعتمدت على نجاحات العلوم الطبيعية أيضاً. «فلقد اثبتت الاكتشافات الأحدث في علوم الطبيعة صحة مادية ماركس الديالكتيكية، وذلك رغم أنف الفلاسفة البرجوازيين وارتداداتهم «الجديدة» نحو المثالية القديمة العفنة»[٣٤].

ويطور لينين، في مقالات «ملاحظات انتقادية حول المسألة القومية» و«ذكرى هيرتسن»

(٣٢) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٦، ص ٥٠ - ٥١.
(٣٣) المصدر السابق، المجلد ٢٣، ص ٤٠.
(٣٤) المصدر السابق، ص ٤٤.

و « من ماضي الصحافة العمالية في روسيا » و « بصدد كرامة الروس القومية »، فكرة اممية الماركسية وفلسفتها. فقد كانت الفلسفة الكلاسيكية الألمانية المصدر المباشر والفوري للفلسفة الماركسية. ولكن هذه الفلسفة الألمانية ذاتها اعتمدت على مجمل التطور الفلسفي السالف للفكر البشري. ومع ظهور الماركسية وانتشارها في مختلف البلدان راحت تعالج وتتمثل وتطور التقاليد التقدمية في الفكر الاجتماعي ـ السياسي والفلسفي لجميع الشعوب.

وكان قد سبق للينين، منذ المؤلفات الأولى (« أي ميراث نجحد؟ » وغيره)، التأكيد على التوارث والاستمرارية بين الفكر الديمقراطي الثوري الروسي في الستينات وبين آراء « تلامذة ماركس الروس ». ثم نوّه، في المؤلفات الموضوعة قبيل الحرب العالمية الأولى واثناءها، بالقيمة الكبيرة للتقاليد المادية في الفلسفة الروسية، ولا سيا مادية وديالكتيك الديمقراطيين الثوريين أواسط القرن التاسع عشر، وتكتسب أفكار لينين هذه أهمية بالغة من أجل متابعة تطوير الماركسية في العصر الحاضر، حيث انضوى تحت لواء الماركسية مئات الملايين من البشر من مختلف بلدان آسيا وافريقيا وأميركا اللاتينية، بتقاليدها الفلسفية المتنوعة والمتميزة.

« الدفاتر الفلسفية »

الديالكتيك كنظرية علمية في التطور

إن الحرب العالمية الأولى، التي سببها احتدام التناقضات الامبريالية، قد قرّبت، مع ذلك، من حلّ هذه التناقضات عن طريق الثورة الاشتراكية. وقد كرس لينين مؤلفاته الأساسية في هذه الفترة ـ « افلاس الأممية الثانية » و « حول شعار الولايات المتحدة الأوروبية » و « البرنامج الحربي للثورة البروليتارية » و « الامبريالية ـ أعلى مراحل الرأسمالية » و « الدولة والثورة » وغيرها ـ لتقديم تحليل اقتصادي وسياسي لعصر الامبريالية، وللكشف عن أسباب اندلاع الحروب الامبريالية، ولتبيان مهام نضال الطبقة العاملة في الظروف الصعبة الجديدة التي أقدمت فيها معظم الأحزاب الاشتراكية ـ الديمقراطية في أوروبا الغربية على خيانة الأممية والماركسية، حيث انتقلت إلى مواقع « الاشتراكية الشوفينية »[٣٥].

وقد كان الفهم الصحيح للأحداث في فترة انعطافاتها الحاسمة يطرح ضرورة التناول الديالكتيكي طرحاً بالغ الالحاح. وجاءت مؤلفات لينين المذكورة واعماله الأخرى اسهاماً بارزاً في تطوير الديالكتيك المادي. فإن قرن الديالكتيك بالحياة، بالممارسة، بحل القضايا الملحة في

(٣٥) انظر الهامش (٣١) من الفصل السادس عشر. (المعرب).

الاستراتيجية والتكتيك، بدحض حجج اعداء الماركسية المتسترين والمكشوفين، هو سمة مميزة لكتابات لينين عامة، ولأعمال سنوات الحرب خاصة.

ومما يشير إلى الأهمية، التي اعارها لينين في تلك الفترة لمعالجة قضايا الديالكتيك، هو شروعه عامي ١٩١٤ - ١٩١٥ بالاعداد لمؤلف خاص حول الديالكتيك. ولكن هذه الفكرة لم تر النور بسبب انصراف صاحبها إلى القضايا الأخرى لنظرية الحركة العمالية، وانشغاله بقيادة هذه الحركة وبوحيهها. بيد أن الأعمال التحضيرية التي وصلتنا، أي دفاتر لينين الفلسفية، تمثل بحد ذاتها قيمة نظرية بالغة الأهمية. وتتضمن «الدفاتر الفلسفية» تلخيصات لعدد من الأعمال الهامة لفلاسفة الماضي، وخصوصاً هيغل، وكذلك نبذات لينين المحررة ما بين عامي ١٩١٤ و ١٩١٦. ويشغل مكانة خاصة فيها مقتطف «حول الديالكتيك»، الذي يشكل مسودة المؤلف المنشود. ففي هذا المقتطف، الغني بأفكاره القيمة، وفي عدد من الأمكنة الأخرى من «الدفاتر الفلسفية»، يقدم لينين معالجة شاملة للديالكتيك كعلم وكمنهج للمعرفة.

كان الديالكتيك يعرّف في مؤلفات ماركس وانجلس بأنه علم التطور، أو - بعبارة أدق - علم القوانين العامة لكل تطور. وجاءت النجاحات الكبيرة التي أحرزتها العلوم لتضطر معظم علماء الطبيعة وعدداً كبيراً من ممثلي المدارس الرجعية في الفلسفة للاعتراف بمبدأ التطور. وانتشر في أوساط الأحزاب الاشتراكية - الديمقراطية المنتمية إلى الأممية الثانية تصوّر ارتقائي مبتذل عن تطور المجتمع. «ففي القرن العشرين (حتى وفي أواخر القرن التاسع عشر) أصبح الجميع «موافقين» على مبدأ التطور. نعم! ولكن هذه الموافقة كانت موافقة سطحية. عرضية، غير متروية... كانت نوعاً من الموافقة التي يتم من خلالها خنق الحقيقة وامتهانها»[٣٦].

ومن الآن فصاعداً تغير مركز التقل في صراع الديالكتيك ضد خصومه. فلم تعد المسألة مسألة الاعتراف بالتطور، بل مسألة **كيفية فهم التطور**. وفي هذه الظروف الجديدة يعطي لينين للديالكتيك تحديداً أكثر دقة، فيعرّفه في مقالة «كارل ماركس» بأنه «نظرية التطور الأكثر شمولاً والأغنى مضموناً والأعمق محتوى»، ثم يبرز السمات الهامة التالية، التي تميز المفكر الديالكتيكي عن أصحاب التصور السطحي عن التطور: «التطور الذي يبدو وكأنه يكرر المراحل السابقة في حين يكررها على نحو آخر، على قاعدة أرفع («نفي النفي»)، التطور الحلزوني، كما يقال، وليس التطور على خط مستقيم؛ - التطور على شكل قفزات وكوارث وثورات؛ - «انقطاعات التدرج»؛ تحول الكم إلى كيف؛ - دوافع التطور الداخلية، النابعة من تناقض وتصادم

---

(٣٦) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص ٢٢٩.

مختلف القوى والنزعات، التي تؤثر على الجسم المعني أو في إطار الظاهرة المعنية أو داخل المجتمع المعني؛ ـ الترابط المتبادل والأوثق بين كافة الجوانب الخاصة بكل ظاهرة (علماً بأن التاريخ يكشف باستمرار عن جوانب جديدة وجديدة)، هذا الترابط الذي يعطي سيرورة الحركة الموحدةَ والقانونية والعالميةَ »[٣٧].

ويتابع لينين تطوير هذا الفهم في مقتطف « حول الديالكتيك ». وهنا يتحدث عن **نظريتين في التطور**، ويرى أن جوهر النزعة الميتافيزيقية في أيامنا ليس في نفي التطور، بل في فهمه المبسط والخاطىء. فإن الشيء الرئيسي، الذي يميز الديالكتيك عن نقيضه، هو ـ كما يقول لينين ـ الاختلاف حول **مصدر** التطور. فالنظرية الميتافيزيقية تُبقي في الظل الحركة الذاتية، قوتها ومصدرها وباعثها، أو تنقل هذا المصدر إلى الخارج. أما النظرية الديالكتيكية فتركز اهتمامها على استجلاء مصدر الحركة الذاتية. « النظرية الأولى ميتة، شاحبة، جفة، أما الثانية فتتدفق حياةً. والنظرية الثانية هي النظرية الوحيدة التي تقدم مفتاح « الحركة الذاتية » لكل موجود، هي النظرية الوحيدة التي تقدم مفتاح « القفزات »، مفتاح « انقطاع التدرج »، مفتاح « التحول إلى الضد »، مفتاح الغاء القديم وظهور الجديد »[٣٨].

ويرى لينين أن لب الديالكتيك أو جوهره يتمثل في قانون وحدة وصراع الأضداد. ومن هنا يأتي التعريف اللينيني الشهير للديالكتيك: « يمكن بايجاز تعريف الديالكتيك بأنه علم وحدة الأضداد. فبذلك نمسك بلب الديالكتيك، ولكن هذا يتطلب الايضاح والتطوير »[٣٩]. وهنا يقصد لينين بالايضاح تبيان كيفية ارتباط كافة قوانين الديالكتيك وعناصره بنظرية الأضداد.

وفي مقتطف « حول الديالكتيك » يؤكد لينين تأكيداً خاصاً على أن المتناقضات، إذ تشترط عملية التطور، لا تبقى ثابتة أثناء هذه العملية، ولذا يتوجب النظر إلى التطور على أنه **سيرورة المتناقضات**، تفتّحها ونموها. ويشير لينين إلى « رأس المال » كنموذج على البحث العلمي للمتناقضات المأخوذة في ديناميتها. فإن ماركس يبدأ تحليله بـ « خلية » المجتمع البرجوازي ـ بالسلعة، ويكتشف في تبادل السلع ارهاصات (بدايات) **كافة** تناقضات الرأسمالية، ثم يتتبع نمو وتطور هذه التناقضات في مختلف ميادين الاقتصاد الرأسمالي، ويتنبأ علمياً بحلها الكامل والنهائي في الثورة البروليتارية.

---

(٣٧) المصدر السابق، المجلد ٢٦، ص ٥٥.

(٣٨) المصدر السابق، المجلد ٢٩، ص ٣١٧.

(٣٩) المصدر السابق، ص ٢٠٣.

وفي مؤلف « الامبريالية ـ أعلى مراحل الرأسمالية » يتابع لينين التحليل الذي بدأه ماركس، فيبين كيف نطور تناقضات الرأسمالية ما قبل الاحتكارية لتتشابك في عقدة. تتجمع فيها تناقضات عصر الامبريالية : التناقض بين العمل والرأسمال، الذي يتخذ أشكالاً جديدة في عصر الاحتكارات، والتناقض بين المتروبولات والمستعمرات، والتناقض بين الدول الامبريالية التي تتصارع فيما بينها لإعادة تقسيم العالم.

إن التناقض هو علاقة بين جانبين متضادين لظاهرة أو لعملية، علاقة بين ضدين. ولكن هذه العلاقة تتغير في مجرى نمو التناقض. فتتضاءل تدريجياً هيمنة تأثير أحد الضدين، ثم تحل فترة توازن مؤقت بينهما، تليها سيطرة الضد الآخر، مما يؤدي إلى تغير نوعي في العملية ذاتها، إلى انتقالها إلى ضدها. ويولي لينين أهمية خاصة لهذا الجانب الحاسم في صراع الأضداد، حتى انه، في مكان آخر من « الدفاتر الفلسفية »، يعطي للديالكتيك التعريف التالي، الذي يرتبط بكل ما ذكرناه آنفاً : « **الديالكتيك** نظرية، تبين كيف يمكن **للأضداد** أن تكون، أن تصير، **متطابقة**؛ ـ في أية ظروف يمكن أن تتطابق، إذ تتحول أحدها إلى الآخر »[٤٠]. ولكن امكانية مثل هذا التحول لا تعني أن طابع العملية يمكن أن يتغير في أية لحظة، أو تبعاً لإرادتنا. فهذا التغير لا يتم إلاّ في ظروف معينة، تتكون كمحصلة لمجمل التطور السالف.

وفي ضوء المثال التالي يتجلى الارتباط الوثيق لابداع لينين، في حلّ أكثر قضايا الديالكتيك تعقيداً، بالمسائل العملية لنظرية الحركة العمالية وتكتيكها. ففي تلك الفترة كان الاشتراكيون « اليساريون » الألمان (روزا لوكسمبورغ، وغيرها) ينتقصون من شأن حروب التحرر الوطني في عصر الامبريالية. صحيح أنهم لم ينفوا امكانية اندلاع هذه الحروب، ولكنهم ظنوا أنها، إذ تبدأ كحروب وطنية تحررية، سرعان ما تتحول إلى صراع بين الامبرياليين أنفسهم، إلى حروب امبريالية، غير عادلة بالنسبة للطرفين المتصارعين كليهما. ويرد لينين على هذا الرأي بقوله : « مما لا شك فيه أن الموضوعة الأساسية للديالكتيك الماركسي تنص على أن كافة الحدود، سواء في الطبيعة أو في المجتمع، حدود نسبية ومتغيرة، وعلى أنه ليس ثمة ظاهرة إلا ويمكن أن تتحول ـ في ظروف معينة ـ إلى ضدها؛ فالحرب الوطنية **يمكن** أن تتحول إلى حرب امبريالية، **وبالعكس** »[٤١]؛ ومع ذلك سيكون من الخطأ عدم رؤية التمايز النوعي بين العمليات استناداً إلى حقيقة **إمكان** تحول احداها إلى الأخرى. وهنا يورد لينين أمثلة على تغير طابع الحروب، ويؤكد أن حروب التحرر الوطني حتمية الاندلاع في عصر الامبريالية، ولكنها بعيدة عن أن تتحول كلها إلى صراع بين

---

(٤٠) المصدر السابق، ص ٩٨.

(٤١) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٣٠، ص ٥.

الضواري الامبريالية. وقد برهنت مسيرة التاريخ اللاحقة على صحة موضوعة لينين هذه. فقد لعبت حروب التحرر الوطني دوراً عظيماً في انهيار الامبراطوريات الاستعمارية. كما أن الحرب العالمية الثانية، التي بدأت كحرب امبريالية بالنسبة لكلا الطرفين، قد غيرت طابعها فيما بعد، فتحولت إلى حرب عادلة بالنسبة للشعوب التي انضوت تحت لواء التحالف المعادي للهتلرية.

وفي دراسة باقي قوانين الديالكتيك وسماته وعناصره ومقولاته يقدم لنا لينين، أولاً، نموذجاً لمعالجتها في ارتباطها المحكم الوثيق بالسياسة، بحل المهمات العملية، وثانياً، نموذجاً لتبيان ارتباط أي من هذه القوانين والمقولات بقانون وحدة وصراع الأضداد، بـ «لب» الديالكتيك وجوهره.

الديالكتيك نظرية ومنهجاً في المعرفة

التعارض بين الديالكتيك والسفسطة

ليس الديالكتيك علماً عن العالم الخارجي فحسب، وإنما علم عن المعرفة البشرية أيضاً، فقوانينه عامة، تحكم العالمين المادي والروحي على السواء، ولذا يشكل الديالكتيك نظرية ومنهجاً علمياً للمعرفة. وقد لقي هذا الجانب من الديالكتيك تطويره اللاحق في مؤلفات لينين في الفترة التي نحن بصددها. وهنا يبرهن لينين على صحة الموضوعة القائلة بوحدة الديالكتيك ونظرية المعرفة والمنطق، ويعالج مسائل الديالكتيك من خلال النضال ضد سفسطة الانتهازيين.

إن العلاقة بين الديالكتيك ونظرية المعرفة والمنطق هي علاقة بين جوانب مختلفة من المادية الديالكتيكية. فنظرية المعرفة تبحث في ارتباط الوعي بالعالم الموضوعي، وفي عملية معرفة الانسان للعالم. والديالكتيك يلازم داخلياً موضوع دراسة هذه العملية ـ عملية المعرفة. وهنا يلاحظ لينين «إن مجمل عملية المعرفة الانسانية تتصف، عموماً، بالديالكتيك»[٤٢]. ومن هنا ينتج أن الغنوصيولوجيا (نظرية المعرفة)، التي تدرس هذه العملية الديالكتيكية العفوية، لا يمكن أن تكتسب طابعاً علمياً حقيقياً إلا من خلال التطبيق الواعي للديالكتيك المادي. لهذا السبب، كما يقول لينين، «يتضمن الديالكتيك ما يعرف الآن بنظرية المعرفة، بالغنوصيولوجيا، التي يجب أن تنظر إلى موضوعها نظرة تاريخية، وان تعمم نشأة المعرفة وتطورها، والانتقال من اللامعرفة إلى المعرفة»[٤٣].

ويدرس المنطق صور التفكير المجرد ـ المفاهيم، والأحكام، والاستدلالات. إن المنطق الصوري التقليدي، الذي سبق أن وضعه أرسطو، ينظر إلى المفاهيم في ثباتها، في سكونها

(٤٢) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص ٣٢١.

(٤٣) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٦، ص ٥٥.

وركودها. وهذه النظرة ليست مقبولة فحسب، في ظروف معينة، بل وضرورية أيضاً، في بعض الأحيان، ذلك أن الظواهر والأشياء، المعكوسة في المفاهيم، ذات تعين كيفي، وثبات معين. بيد أن التحليل الأكثر عمقاً للطبيعة وللحياة الاجتماعية يتطلب ضرورة الكشف عن الرابطة المتبادلة الشاملة للظواهر، وعن تناقضاتها، وعن الحركة والتحول الدائمين لظاهرة إلى أخرى. بعبارة أخرى، يجب على المنطق أن ينطلق من الديالكتيك الموضوعي لعمليات العالم الواقعي، وأن يجعل الفكر متوافقاً مع هذه العمليات. ويعني هذا أن مفاهيمنا، واحكامنا، إلخ «يجب أن تكون، هي الأخرى، مصقولة، متحورّة، مرنة، نسبية، مترابطة، واحدة في الأضداد»[٤٤]. ذلك هو المطلب الأساسي للمنطق الديالكتيكي. وهو ينبع مباشرة من الديالكتيك، وبذا يتطابق الديالكتيك، كعلم عن الفكر المجرد، مع المنطق الديالكتيكي.

وفي وصفه لمنهج ماركس يعبّر لينين عن وحدة الجوانب الثلاثة المذكورة للفلسفة بقوله: «في «رأس المال» استخدم، في علم واحد، منطق المادية، وديالكتيكها، ونظريتها المعرفية (ليست هناك حاجة إلى ثلاث كلمات، فهي تعني شيئاً واحداً)»[٤٥]. وبالفعل، فإن الديالكتيك ونظرية المعرفة والمنطق ـ كطرق للمعرفة العقلية (لمعرفة المجتمع الرأسمالي، في الحالة المعنية) ـ تتطابق فيما بينها. غير أن هذا التطابق ليس مساواة تامة، مطلقة. إن الديالكتيك ينطوي على المنطق الديالكتيكي، لكنه لا يؤول إليه، فالديالكتيك لا يدرس فكرنا فحسب، بل ويدرس العالم الموضوعي أيضاً. ومن جهة ثانية، ليس المنطق منطقاً ديالكتيكياً فحسب، بل وهو منطق صوري أيضاً، تقليدي ومعاصر (رياضي) معاً. وهكذا يجب فهم تطابق الديالكتيك والمنطق على أنه تطابق ديالكتيكي، نسبي.

كذلك هو حال العلاقة بين الديالكتيك وبين نظرية المعرفة. إن الديالكتيك يتضمن نظرية المعرفة: بدون نظرة ديالكتيكية إلى عملية المعرفة يتعذر فهم هذه العملية بصورة صحيحة، لأن القوانين العامة للديالكتيك هي، في الوقت ذاته، قوانين للمعرفة. ومن جهة ثانية، فإن للنظرية المعرفية الماركسية موضوعها الخاص بها، وهي ترتكز ـ وبنفس القوة ـ على الديالكتيك، كنظرية للمعرفة، وعلى المادية، كنظرية تبرهن على اولوية المادة بالنسبة للوعي. من وجهة النظر هذه ينبغي فهم تطابق الديالكتيك والمنطق ونظرية المعرفة على أنه تطابق نسبي لجوانب المادية الديالكتيكية هذه.

يرى لينين في تطبيق الديالكتيك على نظرية المعرفة أحدَ أهم الفوارق، التي تميز المادية

(٤٤) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص ١٣١.

(٤٥) المصدر السابق، ص ٢٠١.

الديالكتيكية عن كافة الأشكال التاريخية السالفة للمادية. ويقدم لنا، بهذه المناسبة، عرضاً رائعاً لمثل هذا التطبيق في تطويره لموضوعة **الجذور الغنوصيولوجية (المعرفية) للمثالية والدين**. إن الماديين القدامى (وبعض الماركسيين المعاصرين) يميلون إلى الدحض المباشر لآراء المثاليين دون تحليل للعوامل الكامنة وراء هذه النظرة الخاطئة إلى علاقة الفكر بالوجود. وهنا يعلمنا لينين ضرورة الكشف عن مختلف الأسباب، الاجتماعية منها والمعرفية، التي تولد هذه الآراء الخاطئة (بما فيها الفلسفة). فإن نقد المثالية والدين سيبقى ناقصاً ما لم تؤخذ بعين الاعتبار جذورهما الغنوصيولوجية، النابعة من الطابع المعقد والمتناقض لعملية المعرفة: « ليست المثالية الفلسفية هراء تافهاً إلا من وجهة نظر المادية الفظة، البسيطة، الميتافيزيقية. وبالمقابل، تمثل المثالية الفلسفية، من وجهة نظر المادية الديالكتيكية، رفعاً (تضخمياً، تطويراً) وحيد الجانب، مبالغاً فيه... لإحدى سمات، جوانب، وجوه، المعرفة ـ إلى مطلق مقدّس، منسلخ عن المادة، عن الطبيعة »(٤٦). وعلى سبيل المثال، يرى لينين في تضخيم دور الفكر المجرد، كجانب من عملية المعرفة، وفي تجاهل التجربة الحسية والممارسة، الخطيئة الغنوصيولوجية، والتي أدت إلى مثالية افلاطون وكانط وهيغل. إن المثالية البدائية، كما يقول لينين، تطابق بين **المفاهيم العامة**، بين الفكر وبين **الكائن المفرد**. وهذا يبدو غريباً، وسخيفاً بما لا يقاس. ولكن على الطريق ذاته تسير المثالية الفلسفية، بما فيها مثالية كانط وهيغل. ثم « إن انشطار معرفة الانسان، **وامكانية** المثالية (= الدين) **متضمنة سلفاً** في التجريد **البسيط، الأولي** »(٤٧).

ويربط لينين الجذور الغنوصيولوجية للمثالية والدين بجذورهما الطبقية، فيؤكد على أن الخطيئة النظرية تتدعم وتتعزز بالمصلحة **الطبقية** للطبقات السائدة. وهذه الأفكار اللينينية حول الجذور الغنوصيولوجية والطبقية للمثالية تمثل التطوير اللاحق لمبدأ حزبية الفلسفة.

لقد حدّدت الظروف التاريخية الجديدة الاتجاه الأساسي في معالجة لينين للديالكتيك كمنهج للتفكير وللمعرفة. وقد سبق لماركس وانجلس أن صبّا اهتمامهما، في نضالهما ضد الاسلوب الميتافيزيقي في التفكير، على نقد التصور الميتافيزيقي عن ركود المفاهيم وثباتها. وبالاتفاق مع ماركس وانجلس يؤكد لينين، بدوره، على مرونة المفاهيم، ويرى في هذه المرونة الفرق الأساسي بين المنطق الديالكتيكي والمنطق الشكلي: « المرونة، الشاملة والكلية، للمفاهيم، مرونة تصل حتى وحدة الأضداد ـ ذلك هو المهم »(٤٨).

---

(٤٦) المصدر السابق، ص ٣٢٢.

(٤٧) المصدر السابق، ص ٣٣٠.

(٤٨) المصدر السابق، ص ٩٩.

إن ميتافيزيقا القرن العشرين، التي استوعبت، ولكن بصورة مشوهة، بعض عناصر الديالكتيك في فهم تطور الطبيعة والمجتمع، تسحب نزعتها هذه على ميدان الفكر النظري. فاعداء الماركسية يعترفون الآن، على قدم وساق، بمرونة المفاهيم، وسيولتها، وانتقالها المتبادل، فيبدون « متفقين » مع المطلب الجذري للمنهج الديالكتيكي. ولذا قام لينين، في نضاله ضد النمط الميتافيزيقي المعاصر في التفكير، بتوجيه ضربته الرئيسية إلى تلفيقية إيديولوجي البرجوازية الامبريالية وسفسطتهم، فيؤكد أن ثمة هوة عميقة تفصل بين الديالكتيك الماركسي وبين أعدائه هؤلاء. وهذه الهوة تعود إلى تضاد المادية والمثالية. فإن مرونة المفاهيم تستخدم من قبل الديالكتيك الماركسي، ومن قبل السفسطة، على السواء. ولكن الديالكتيك الماركسي يعطي حلاً مادياً لمسألة علاقة مفاهيمنا بالواقع، أما السفسطة فتحل هذه المسألة حلاً مثالياً ـ ذاتياً. وإن مرونة المفاهيم، إذا ما استخدمت على نحو ذاتي، إنما تعني التلفيقية والسفسطة، أما « المرونة، المستخدمة على نحو موضوعي، أي المرونة التي تعكس شمولية العملية المادية ووحدتها، فتعني الديالكتيك، تعني العكس الصحيح للتطور السرمدي للعالم »[٤٩].

ويطبق لينين موضوعته هذه على السياسة، وذلك في تصديه للاشتراكية الشوفينية حول مسألة طابع الحرب العالمية الأولى. فإن لينين، الذي يرى في هذه الحرب استمراراً للسياسة الامبريالية للطبقات السائدة في الدول الرأسمالية الرئيسية، يصمها بأنها حرب توسعية، امبريالية بالنسبة للجانبين المتحاربين كليهما. وعمل لينين، في مقالاته ـ « تحت راية غريبة »، و « إفلاس الأممية الثانية »، و « سفسطات الاشتراكيين الشوفينيين » ـ على فضح « النظريات »، التي طرحت بهدف تأييد الاشتراكيين الشوفينيين لـ « برجوازيتهم » في الحرب.

بين السفسطات الأساسية للاشتراكيين الشوفينيين، « المدعومة » باستشهادات من ماركس وانجلس، كانت السفسطة التالية. لقد تناسى هؤلاء الآفاق القريبة للثورة الاشتراكية، فذهبوا إلى أن المسألة « العملية » الوحيدة هي التالية: أي التحالفين الامبرياليين سينتصر ؟ وأي طرف نحبذ انتصاره؟ واستندوا في رأيهم هذا إلى ماركس الذي طرح، أكثر من مرة، أسئلة مشابهة حول حروب القرن التاسع عشر. وقد أعطى الاشتراكيون الشوفينيون الألمان، من جهة، والروس والفرنسيون، من جهة ثانية، إجابات متضادة تماماً على هذه الأسئلة. وفي ذلك يقول لينين: « إن سفسطة هذه الآراء تقوم في أنها تستبدل العصر الحاضر بعصر تاريخي، ولى عهده منذ أمد بعيد »[٥٠]. صحيح أن ماركس انطلق من مبدأ « أي طرف نحبذ انتصاره »، لكن ذلك كان في

---

(٤٩) المصدر السابق.

(٥٠) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٦، ص ١٨٤.

عصر، نشبت فيه الحروب لأهداف تقدمية تاريخياً: ضد الأنظمة الاقطاعية، ومن أجل توحيد الأمم البرجوازية المتشكلة في إطار دول، ومن أجل التحرر الوطني من السيطرة الأجنبية، إلخ. أما الحرب الامبريالية، التي نشبت عام ١٩١٤، فكانت ذات أهداف مغايرة تماماً، ذات أهداف توسعية. وقد قام الانتهازيون بسحب آلي لمفاهيم، كانت الماركسية قد صاغتها بالنسبة لظروف تاريخية سابقة وكانت تعكس هذه الظروف بصورة صحيحة، فعمموها على ظروف مغايرة تماماً. ولم يكن هذا سوى استخدام ذاتي للمفاهيم، يعتمد على مرونة التفكير الذاتية.

ومن الموضوعات المحببة لهؤلاء السفسطائيين كانت الموضوعة، التي عبّر عنها بليخانوف بقوله: «لقد هاجونا، ونحن ندافع!». وقد جاء هذا الرأي ليصب في طاحونة الدعاية الرسمية، ذلك أن صاحبه أكد على الأهداف الامبريالية للعدو، وتناسى وجود هذه الأهداف لدى الطبقات السائدة في بلده ذاته. وقد سخر لينين من موقف بليخانوف هذا قائلاً: «في ذلك العمل الخيّر، عمل الاستعاضة عن الديالكتيك بالسفسطة، سجل بليخانوف رقماً قياسياً جديداً»[٥١]. حقاً، لقد تميز الرأي الذي ينتقده لينين، بأحادية الجانب: إنه يتشبث بذلك الجانب «المريح» من التناقض الامبريالي، وبغض النظر عن الجانب الآخر، «غير المريح». إن الحجج المنطقية، المستندة إلى رصد جانب اختياري واحد من الواقع، لا تبرهن شيئاً. وهنا يلاحظ لينين أن هيغل سبق أن قال بأن من السهل العثور دوماً على «حجج» تدعم أي شيء في العالم. وفي مجابهة السفسطة، بتناولها الوحيد الجانب والذاتي، يتطلب الديالكتيك تناول الواقع تناولاً موضوعياً، شاملاً.

وهكذا استخدم لينين الديالكتيك في حل أهم القضايا العملية السياسية، وفي النضال ضد الانتهازية، فساهم في اغناء الديالكتيك الماركسي كعلم عن التطور، وكمنهج في التفكير.

٢ ـ التحليل الفلسفي للثورة العلمية في مؤلف «المادية ومذهب نقد التجربة»

بداية الثورة العلمية

شهدت العلوم الطبيعية على تخوم القرنين التاسع عشر والعشرين ثورة حقيقية. وكان لهذه الثورة قيمة فلسفية عظيمة للغاية، لأنها أودت بلوحة العالم القديمة، واغنت تصوراتنا عن سبل معرفة العالم وطرق تغييره.

(٥١) المصدر السابق، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

وقد تجلت عبقرية لينين في أنه استطاع، منذ بداية هذه الثورة الجبارة، وبعد انقضاء عشر سنوات فقط على الاكتشافات العظمى الأولى في الفيزياء (الالكترون، النشاط الاشعاعي، أشعة رونتجن، وغيرها)، استطاع الإجابة على أهم المسائل الفلسفية التي طرحتها الثورة الأحدث في العلوم الطبيعية أمام الفلسفة العلمية. وكان لاستنتاجاته هذه قيمة بالغة الأهمية، لا تزال تحتفظ بها حتى اليوم. أما الفلاسفة الماركسيون الآخرون فلم يرتقوا حتى إلى مستوى طرح هذه المسائل بصورة صحيحة. ففي قراءته لمقالة ديبورين «المادية الديالكتيكية»، حيث لا يشير المؤلف، إلا في عبارات مسرفة في عموميتها، إلى وجود «تيار جديد في العلوم الطبيعية»، ويحاول تحديد قيمة اكتشاف الالكترون بالنسبة للمادية الديالكتيكية، يدوّن لينين، على الهامش، الملاحظة التالية: «إن بليخانوف يسكت عن هذا «التيار الجديد»، إنه **لا يعرفه**؛ أما ديبورين فيتصوره بشكل غامض»[٥٢].

وقد رأى لينين إن إحدى المهام الأساسية لكتاب «المادية ومذهب نقد التجربة» إنما تكمن في تبيان ارتباط الماخية بإحدى مدارس فيزياء القرن العشرين، وإظهار تهافت تطلعات ممثلي مذهب نقد التجربة، الذين كانوا يأملون أن يجعلوا من مذهبهم «فلسفة العلوم الطبيعية المعاصرة».

أزمة الفيزياء وسبل الخروج منها

ارتبطت الماخية باتجاه معين في الفيزياء الحديثة، يمثله إرنست ماخ نفسه، وكذلك هنري بوانكاريه، وبيير ديوهيم، وفيلهلم اوستوالد، وعلماء آخرون. وقد وصم لينين هذا التيار بـ «المثالية الفيزيائية»، ووصف انتشار العدوى المثالية في أوساط بعض الفيزيائيين بأنه **أزمة في الفيزياء**. يقول لينين: «إن جوهر أزمة الفيزياء المعاصرة يقوم في انهيار القوانين القديمة والمبادىء الأساسية، في رفض وجود واقع موضوعي خارج الوعي، أي في الاستعاضة عن المادية بالمثالية واللاادرية»[٥٣]. وهكذا يجب فهم أزمة الفيزياء على أنها، قبل أي شيء آخر، أزمة في **أسسها الفلسفية**. التعارض بين الطابع الديالكتيكي لعمليات الطبيعة، التي اكتشفتها الفيزياء الحديثة، وبين النظرة الميتافيزيقية العتيقة إلى الطبيعة ـ تلك هي التربة، التي منها تغذت «المثالية الفيزيائية» في أوائل القرن العشرين. ويمضي لينين في تحديده لهذه الأزمة العامة، ليشير إلى سببين **غنوصيولوجيين** (معرفيين)، اشترطا، بصورة مباشرة، ظهور «المثالية الفيزيائية» في ذلك الحين.

---

(٥٢) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص ٥٣٢ - ٥٣٣.

(٥٣) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٨، ص ٢٧٢ - ٢٧٣.

ويتمثل أول هذين السببين **في تعمق الطابع الرياضي** للفيزياء المعاصرة فمنذ أوائل القرن التاسع عشر بدأ علم الميكانيك النظري يستخدم جملاً من المعادلات التفاضلية. وأرسى اكتشاف قانون حفظ الطاقة وتحولها أساساً واحداً من أهم ميادين الفيزياء النظرية ـ علم الترموديناميـك، الذي يدرس العمليات الحرارية. وأصبح بإمكان الترموديناميك، وبدون الخوض في أعماق آلية عملية معينة (فهذه الآلية يمكن أن تكون مجهولة)، ولكن انطلاقاً من قوانين حفظ الطاقة وتزايد «الانتروبيا»، إعطاء تنبوءات دقيقة حول مجرى هذه العملية في المستقبل. وبالارتباط بنجاحات الترموديناميك ظهر أحد أشكال «المثالية الفيزيائية»، المعروف بـ «طاقوية» (Energism) اوستوالد.

كان تطور النظرية الكهرطيسية في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر قد أدى إلى التوسيع اللاحق في مجال استخدام جمل المعادلات التفاضلية، وإلى إدخال علوم رياضية جديدة، غريبة عن المألوف وأكثر ارتباطاً بالتجربة (التحليل التنصوري، مثلاً)، إلى الفيزياء النظرية.

وكان اتساع نطاق استخدام الرياضيات في الفيزياء برهاناً مباشراً على تقدم هذه الأخيرة. فالرياضيات توسّع إلى حد كبير من إمكانيات معرفة قوانين الطبيعة، وتزيد من القدرة على التنبؤ العلمي. ولكن هذه الظاهرة التقدمية كانت تنطوي، في الوقت ذاته، على خطر معين، وخاصة بالنسبة للمختصين بتطبيق الرياضيات في الفيزياء. فقد بدأ العلماء يرون مهمتهم لا في عكس العمليات الواقعية، بل في وضع لوحة (Scheme) رياضية «مريحة»، «تصف»، بقدر أكبر من السهولة، جملة المعطيات التجريبية المتوفرة. مثال ذلك، ما ذهب إليه اوستوالد وماخ وبعض العلماء الآخرين في أواخر القرن التاسع عشر من نفي وجود الذرات، استناداً إلى إمكانية تشكيل جمل المعادلات التفاضلية في الترموديناميك بدون الاعتماد على التصورات الذرية. وفي ذلك يقول لينين: «إن النجاحات الكبرى للعلوم الطبيعية، والاقتراب من عناصر للمادة متجانسة وبسيطة، يمكن معالجة قوانينها رياضياً، كانت وراء نسيان المادة من قبل علماء الرياضيات. «المادة تختفي»، ولا تبقى سوى المعادلات. في هذه المرحلة الجديدة من التطور، وباسلوب جديد فيما يظهر، نعود إلى الفكرة الكانطية القديمة: العقل يملي قوانينه على الطبيعة»[٥٤].

أما السبب الثاني لظهور «المثالية الفيزيائية» **فهو الانهيار العاصف لتصورات فيزياء** أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وما ارتبط به من انتشار أفكار النزعة النسبية (Relativism). إن التغيرات الكبيرة، التي طرأت على النظرية الفيزيائية، ارتبطت، قبل كل شيء،

---

(٥٤) المصدر السابق، ص ٢٢٦.

بتطور فرعين منها: نظرية العمليات الكهرطيسية، والنظرية الذرية. فحتى أواخر القرن الماضي كان الفيزيائيون يؤمنون بشمولية قوانين الميكانيك الكلاسيكي، قوانين غاليليه ـ نيوتن. ولفترة طويلة من الزمن كان علماء الفيزياء يعتبرون أن هذا الميكانيك يطبق تماماً لا على الأجسام العادية، فحسب، بل وعلى الكهرباء والأثير (ذلك الوسط المفترض، المتصل والعديم الوزن، الذي ينقل التأثيرات المتبادلة ـ الكهربائية والمغناطيسية ـ للأجسام). كذلك كانت فيزياء القرن التاسع عشر تعتقد أنه بالامكان ـ عاجلاً أم آجلاً ـ ردّ جميع العمليات الجارية في الطبيعة إلى التأثير الميكانيكي المتبادل للدقائق الصغيرة، مثل الذرات ودقائق الأثير وغيرها.

وفي أواخر القرن التاسع عشر وجدت الفيزياء نفسها مضطرة للتخلي عن فرضية الأثير الميكانيكي، فحلّ محله الحقل الكهرطيسي، الذي تولد اهتزازاته ظواهر، جد مختلفة للوهلة الأولى، مثل الضوء المرئي، والأمواج اللاسلكية، وأشعة رونتجن، التي اكتشفت على عتبة القرن الحالي. كما اكتشفت خصائص مدهشة لهذا الحقل. فقد أثبتت تجارب ليبيديف حقيقة ضغط الضوء، وكان هذا برهاناً على أن الحقل الكهرطيسي ذو كتلة. كذلك انهار التصور الوحيد الجانب عن اتصال الحقل. ففي عام ١٩٠٠ أدخل بلانك ـ بهدف تفسير عملية الإشعاع ـ فكرة انتشار الضوء على شكل كميات (حصص) معينة (كوانتا)، وبذلك حلت فكرة انفصال (Discret) الحقل جنباً إلى جنب مع اتصاله (Continuity). وبرهنت تجارب مايكلسون (الذي كان قد اكتشف، منذ عام ١٨٨١، أن القانون العادي لجمع السرعات لا يصح على الضوء) على تعذر تطبيق تصورات الميكانيك الكلاسيكي على الحقل. وقد بذل الفيزيائيون جهوداً مضنية، ولمدة تناهز الربع قرن، لتفسير هذه الواقعة «الغريبة». ولكن فقط في عام ١٩٠٥ أمكن لأنشتين، في النظرية النسبية الخاصة، حل هذه المسألة، انطلاقاً من إعادة النظر في القوانين الأساسية للميكانيك الكلاسيكي، في تصوراته عن المكان والزمان. كان الميكانيك النيوتني يصوّر المكان والزمان مطلقين، مستقلين عن حركة الأجسام، وغير مرتبطين احدهما بالآخر، بينما توصلت النظرية النسبية، في تفسيرها للعمليات الكهرطيسية، إلى استنتاج مغاير، تتجاوز قيمته إطار الالكتروديناميك، وهو أن الزمان والمكان مترابطان، ونسبيان ـ بمعنى أنهما يتعلقان بالحركة المتبادلة للأجسام (وليس بمعنى ارتباطهما بوعي الانسان).

وهكذا أودى تطور نظرية الكهرطيسية والنظرية النسبية بالتصورات القديمة عن شمولية قوانين الميكانيك، وباللوحة الميكانيكية عن العالم.

ومن جهة ثانية، كانت لا تزال مسموعة أصوات المحافظين في العلم، الذين انكروا واقعية الذرات، حين جاء اكتشاف النشاط الاشعاعي (١٨٩٦)، والإلكترون (١٨٩٧)، ليطرح أمام

العلم مسألة البنية الداخلية للذرة. لقد برهن الاشعاع الذري على وجود منابع هائلة للطاقة داخل الذرة، وعلى تحوّل العناصر الكيميائية أحدها إلى الآخر، مثل تحول الراديوم إلى هيليوم ورصاص. كما تبين من دراسة الحزم الالكترونية أن كتلة الالكترون تتغير بتغير سرعة حركته. وظهرت النظريات الأولى عن الذرة، التي كانت تفترض أن الذرة، الحيادية كهربائياً ككل، تتألف من الكترونات سلبية وأخرى موجبة. ولكن بعد صدور كتاب لينين بفترة وجيزة أثبت ريزيرفورد أن حامل الشحنة الموجبة في الذرة ليس الالكترون الموجب، بل هو النّواة الذرية. هذه الاكتشافات كلها دخلت في تناقض مع التصورات الميكانيكية العتيقة عن عدم تغير الذرة، وعن ثبات الكتلة.

وقد جاءت نظرية لورنتس الكهربائية محاولة فذة لتوحيد الالكتروديناميك والنظرية الذرية. انطلقت هذه النظرية من القول بأن الذرة تتألف من الكترونات ذات شحنة سلبية وأخرى ذات شحنة موجبة. وبما أن جميع الأجسام تتألف من ذرات افترضت هذه النظرية أن كافة ظواهر العالم تؤول إلى الكهرباء. وبهذا المعنى حاولت النظرية الالكترونية الإجابة على مسألة طبيعة الكتلة، فأكدت أن كتلة الالكترون (وبالتالي الكتلة عموماً) ذات طابع كهرطيسي خالص، أي تتحدد بالتأثير المتبادل بين الالكترونات، حاملة الشحنة الكهربائية، وبين الحقل الكهرطيسي، الذي تولده حركة هذه الالكترونات. وبعبارة أخرى، قدمت النظرية الالكترونية لوحة جديدة، كهرطيسية، للعالم، بدلاً من اللوحة الميكانيكية، التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر.

ولكن النظرية الالكترونية لم تصمد طويلاً، وذلك لتعذر ردّ جميع الظواهر الفيزيائية، المختلفة نوعياً، إلى الحقل الكهرطيسي. ومع ذلك، لعبت هذه النظرية دوراً كبيراً في انهيار النظرة القديمة، الميكانيكية، إلى الطبيعة.

وهكذا شهدت الفيزياء، خلال فترة وجيزة من الزمن، ولا سيما في العقد الذي سبق ظهور «المادية ومذهب نقد التجربة»، ثورة حقيقية. وفي فترة انهيار التصورات القديمة، عندما كان من المتعذر التنبؤ بالنتيجة النهائية لهذا الانهيار، كان من الصعب وضع تصور واضح عن آفاق الثورة التي حدثت في العلم. وفي مثل هذه الفترات يسهل التردي في احضان النسبية (Relativism)، بنفيها الوحيد الجانب لكافة المبادىء القديمة، التي لا يبقى منها إلا «الأطلال»، على حد زعم انصارها.

إن النسبية، في حال الجهل بالديالكتيك، يمكن أن تؤدي إلى المثالية. وهذا ما حدث فعلاً مع أغلبية المثاليين «الفيزيائية» أوائل القرن الحالي. وبهذا الصدد كتب لينين عن العالم الفرنسي البارز هنري بوانكاريه: «إن انهيار المبادىء الأكثر أساسية يبرهن (ذلك هو مجرى أفكار بوانكاريه)

على أن هذه المبادىء ليست نسخاً (Copies) من الطبيعة، أو صوراً لها، ليست انعكاساً لأشياء، خارجية بالنسبة لوعي الانسان، بل هي نتاج لهذا الوعي »[٥٥].

هذان هما السببان الأساسيان لـ « المثالية الفيزيائية »، اللذان يعودان بجذورهما إلى تطور العلم الفيزيائي نفسه. لكنه ما كان لهذين السببين أن يؤديا ـ في ظروف اجتماعية أخرى ـ إلا إلى بعض الأخطاء المنفردة لدى قسم من العلماء، لا إلى ظهور مدرسة كاملة كـ « المثالية الفيزيائية »، إلى نشوب أزمة الفيزياء.

مع تعمق الفيزياء في سبرأغوار المادة أصبح من المتعذر تجاهل الطابع الديالكتيكي لعمليات الطبيعة، مما أوقع المادية القديمة، الميكانيكية والميتافيزيقية، في تناقض مع المعطيات والتصورات الجديدة. ولم يكن لهذا التناقض أن يجد حله إلا بانتقال الفيزيائيين أنفسهم إلى مواقع المادية الديالكتيكية، التي كان قد مضى على ظهورها أكثر من نصف قرن. لقد أنارت المادية الديالكتيكية السبيل للخروج من المصاعب، التي اعترضت فيزياء أوائل القرن العشرين، دون أن تترك أي مجال للتفسير المثالي للمسائل الفلسفية للفيزياء.

غير أن الديالكتيك الماركسي كان، بالنسبة لفيزيائي ذلك العصر، المربين بروح الرؤية البرجوازية، « كتاباً وراء سبعة أبواب ». لقد تابع معظم فيزيائيي أوائل القرن العشرين (كما في القرن التاسع عشر) تبنيهم للنظرة المادية إلى الطبيعة. وخاض علماء بارزون، مثل بولتزمان وبلانك ولانجيفين وطومسون واوموف وليبيديف وكثيرون غيرهم، نضالاً فعالاً ضد « المثالية الفيزيائية »، ودافعوا عن الفهم المادي للطبيعة، وللفيزياء ذاتها، كعلم يعكس العالم القائم، وتتمتع نظرياته بقيمة الحقائق الموضوعية. ولكن مادية العلماء الفيزيائيين في تلك الأيام كانت مادية ميتافيزيقية، أما مادية معظم العلماء، الذين لم يقرنوا، عن وعي، ماديتهم هذه بالمادية كتيار فلسفي، فكانت مادية عفوية، ساذجة. وكان قسم لا يستهان به من الفيزيائيين والبيولوجيين، وغيرهم من العلماء الماديين في حقيقة الأمر، يكتمون « باستحياء » وجهتهم المادية هذه، معلنين أنفسهم « لاأدريين »، و « وضعيين »، إلخ. ففي تحليله لآراء الفيزيائي الانكليزي ريكر، الذي وقف ضد « المثاليين الفيزيائيين » لكنه لم يكن دقيقاً بما فيه الكفاية، أشار لينين إلى أن هذا العالم لا ينقصه سوى معرفة المادية الديالكتيكية.

بالطبع، كانت هناك إمكانية للوقوع في احضان المثالية في عصر تعمق الطابع الرياضي للفيزياء، والانهيار السريع لنظرياتها. وقد تحولت هذه الامكانية إلى واقع بالنسبة لبعض الفيزيائيين، الذين تكلمنا عنهم آنفاً، وذلك نتيجة جهل هؤلاء بالمادية الديالكتيكية. غير أن هذا

(٥٥) المصدر السابق. ص ٢٦٧.

الجهل يتحدد، بدوره، بالشروط الاجتماعية. بهذا الصدد يقول لينين عن علماء الفيزياء في البلدان البرجوازية: «إن مجمل المحيط، الذي يعيش فيه هؤلاء الناس، يدفع بهم بعيداً عن ماركس وانجلس، ويرميهم إلى احضان الفلسفة الرسمية المبتذلة»[٥٦].

وقد عبّر لينين عن إيمانه العميق بأن أزمة الفيزياء المعاصرة ظاهرة مؤقتة، ككل مرض، و «ان الروح المادية الأصيلة للفيزياء، كما لجملة العلوم الطبيعية المعاصرة، ستخرج منتصرة من جميع الأزمات، شريطة الاستعاضة عن المادية الميتافيزيقية بالمادية الديالكتيكية»[٥٧].

«اختفاء المادة»

لم يكتف لينين بإعلان ضرورة انتقال العلماء الطبيعيين إلى مواقع المادية الديالكتيكية، بل ودرس بعمق تلك المسائل الغنوصيولوجية، التي كانت وراء أكثر مصاعب الفيزياء جدية.

بدأ لينين بدراسة تصريحات العلماء عن «اختفاء» المادة، تلك التصريحات، التي تلقفتها «المثالية الفيزيائية» والتيارات المثالية الأخرى، في محاولة لتقديم «دحض» جديد للمادية.

سارت محاولات إعلان «اختفاء» المادة، في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، في محورين أساسيين. الأول، ذلك الاستنتاج السخيف، الذي توصل إليه بعض العلماء الأغرار في الفلسفة، من النظرية الالكترونية. ففي القرن التاسع عشر كان الفيزيائيون يتحدثون، عادة، عن أشكال ثلاثة للأجسام الواقعية: «المادة ذات الوزن»، والكهرباء، والأثير. ثم جاءت النظرية الالكترونية لتردّ «المادة ذات الوزن» إلى الكهرباء. بهذا الخصوص كتب، على سبيل المثال، العالم الفيزيائي الايطالي اوغسطو ريغه: «إن النظرية الجديدة تحل، ببساطة، الكهرباء محل المادة».

وقد قام لينين بفضح محاولات الماخيين في التلاعب بمثل هذه الأقوال، الصادرة عن الفيزيائيين، ليؤكد أنه «عندما يقول الفيزيائيون ان «المادة تختفي» فإنهم يقصدون بذلك أن العلوم الطبيعية كانت حتى أيامنا هذه ترجع كافة أبحاثها عن العالم الفيزيائي إلى المفاهيم الثلاثة الأخيرة ـ المادة والكهرباء والأثير، أما الآن فلم يبق سوى المفهومين الأخيرين، حيث أصبح بالإمكان إرجاع المادة إلى الكهرباء»[٥٨]. وعندما راح العلماء ينظرون إلى الأثير على أنه حقل كهرطيسي أرجعت كافة الأشكال الثلاثة التقليدية للأجسام الواقعية، أثناء وضع «اللوحة

---

(٥٦) المصدر السابق، ص ٢٧٩.

(٥٧) المصدر السابق، ص ٣٢٤.

(٥٨) المصدر السابق، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

الكهرطيسية » للعالم، إلى شكل واحد، بقي يدعى، غالبا، بالكهرباء. ولكن المادة، بالمعنى الفلسفي للكلمة، والمادة، كرمز إلى « الأجسام ذات الوزن »، أي كشكل من أشكال الواقع الفيزيائي، مفهومان مختلفان تماماً. إن ريغه والفيزيائيين الآخرين يستخدمون مصطلح « المادة » بمعنى شكل معين من المادة.

ويميط لينين اللثام عن المغزى الحقيقي للعبارات السخيفة حول « اختفاء المادة »: « إن عبارات « المادة تختفي »، و « المادة ترجع إلى الكهرباء »، وما إليها، ليست إلا تعبيراً، عاجزاً غنوصيولوجياً، عن حقيقة أن العلم توصل إلى اكتشاف أشكال جديدة للمادة، أشكال جديدة للحركة المادية، وإلى إرجاع الأشكال القديمة إلى هذه الأشكال الجديدة، إلخ »[٥٩].

وهكذا فإن الاستعمال الخاطىء لمفهوم « المادة » قد دفع ببعض الفيزيائيين أوائل القرن الحالي إلى الخلط بين مسألة أشكال المادة وبنيتها، كمسألة فيزيائية، وبين المسألة الفلسفية عن علاقة الوعي بالمادة. ويفك لينين هذه « العقدة »، فينوه « بأن « الخاصيّة » الوحيدة للمادة، التي بالتسليم بها ترتبط المادية الفلسفية، هي خاصيّة كونها واقعاً موضوعياً، خاصية وجودها خارج وعينا »[٦٠].

أما المحور الثاني للهجوم على مفهوم المادة، وعلى المادية، فقد ارتبط باتجاه معين داخل « المثالية الفيزيائية »، هو « الطاقوية » (Energism). كان الفيلسوف الألماني اوستوالد، مؤسس « الطاقوية »، قد اقترح « التخلص من تعارض » المادة والروح بإرجاعها إلى مبدأ ثالث، إلى الطاقة. وأعلن على الملأ أن الهدف من هذه العملية هو « إقامة النظرة إلى العالم على مادة (Material) طاقوية صرفة، دونما استخدام لمفهوم المادة (Matter) »[٦١]. وهكذا ينادي اوستوالد بحركة دون حامل مادي، دون مادة، ولذا لم يكن مستغرباً أن يكون (كماخ) في عداد أولئك الرجعيين المتطرفين في العلم، ممن وقفوا، في أواخر القرن الماضي، ضد النظرية الجزيئية ـ الذرية، زاعمين أن الذرات والجزئيات ليست إلا « فرضيات مريحة ».

لم يؤيد معظم الفيزيائيين والكيميائيين مزاعم « الطاقوية »، إذ رأوا فيها تهجماً على الأسس المادية للعلوم الطبيعية. وقد تصدّى لآراء اوستوالد وماخ المثالية بعض الفيزيائيين، الذين انتقلوا، وعن وعي، إلى مواقع المادية: ل. بولتزمان ـ في النمسا، وجـ. فيزجيرالد ـ في انكلترا، وأ. ستوليتوف ـ في روسيا، وغيرهم كثيرون. فقد أشار ستوليتوف، مثلاً، إلى أن اوستوالد يقوم،

(٥٩) المصدر السابق، ص ٣٣٢.
(٦٠) المصدر السابق، ص ٢٧٥.
(٦١) اوستوالد. الفلسفة الطبيعية. موسكو ١٩٠٢، ص ١٢٢ - ١٢٣.

عن سابق وعي وتصميم، بإضفاء خاصية المادة على الطاقة، وأنه يستخدم مفهوم « الطاقة » بمعزل « عن التربة الميكانيكية (أي المادية ـ ملاحظة المؤلف)، التي نما منها »[٦٢].

يكرس لينين لنقد « الطاقوية » بنداً خاصاً من مؤلفه، بعنوان « هل تعقل الحركة بدون مادة؟ ». وهنا يشير لينين إلى أن عزل الحركة عن المادة هو ما يدفع بأنصار « الطاقوية » إلى عزل الفكر عن الواقع الموضوعي. إن الطاقة هي معيار (مقياس) معين للحركة. وإذا حشرنا مفهومي الطاقة والروح ـ كما يفعل اوستوالد ـ تحت مفهوم الطاقة، أو الحركة (وكلاهما واحد!) فإننا نصل إلى الموضوعة التالية: « العالم حركة ». وعندئذ يتوجه لينين إلى أنصار « الطاقوية » بالسؤال التالي: وماذا يتحرك في هذه الحالة؟ إذا كانت المادة تختفي، تتحول إلى طاقة، فإن ما يتحرك، فيما يبدو، هو الفكر؟ « وإذا كان الجواب بالنفي، إذا كان الفكر قد اختفى باختفاء المادة، وإذا كانت التصورات والأحاسيس تختفي باختفاء الدماغ والجملة العصبية، فإنه سيترتب على ذلك أن كل شيء قد اختفى، وكذلك تلاشت محاكمتكم، باعتبارها نموذجاً لـ « الفكر » (أو الحماقة)! إما إذا كان الجواب بالإيجاب، إذا ما افترضنا أن الفكر (التصور، الاحساس، إلخ..) لا يختفي مع المادة، فإنكم تنتقلون خلسة إلى تبني وجهة نظر المثالية الفلسفية »[٦٣].

النضال ضد « المثالية الفيزيائية »

حول مسائل السببية والمكان والزمان

وفنّد لينين محاولات « المثالية الفيزيائية » لاستخدام المعطيات الفيزيائية الجديدة من أجل تعميم آرائهم المثالية على السببية والقانونية، على المكان والزمان. هنا تجدر الإشارة إلى أن المثاليين واللاأدريين. من شتى المدارس والاتجاهات، قد اجمعوا الرأي ـ ونادراً ما يحدث ذلك ـ حول هذه المسائل. ففي حين نجد فرقاً شاسعاً بين الفهم الكانطي والهيومي ـ كضربين من اللاأدرية ـ مسألة وجود الأشياء خارج الوعي، نراهما متفقين تماماً في القول بأن المكان والزمان والسببية « تُملى » على العالم من قبل الوعي البشري.

لقد أعلن إرنست ماخ، زعيم « المثالية الفيزيائية » في تلك الفترة، أن السببية مفهوم « عتيق »، « ميتافيزيقي »، وذلك استناداً إلى التصور الرياضي عن التبعية (الدّالية، Fonctional)، الذي كان قد دخل حديثاً إلى الفيزياء. وبالفعل، بدأ الفهم الميكانيكي للسببية في الفيزياء يفسح المجال تدريجياً لفهم أشمل، ديالكتيكي، للسببية، كرابطة يوجد فيها السبب والنتيجة في تفاعل متبادل،

(٦٢) ستوليتوف. المؤلفات، المجلد ٢، موسكو ـ لينينغراد ١٩٤١، ص ٣٢٠.

(٦٣) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٨، ص ٢٨٣.

وبالتالي، فإن المفهوم الرياضي عن التابع (الدّالة، Fonction) يمكّن، وبدقة أكبر، من تصوير التأثير الواقعي المتبادل بين الأجسام.

ولكن نقد ماخ للفهم الميكانيكي، المبسّط، للسببية لم يكن إلا حجة لنفي موضوعية السببية، ولتثبيت القول بأن السببية في عالم الظواهر « تُملى » من قبل عقل الإنسان. كذلك رأى بوانكاريه في قوانين العلم « رموزاً » و « اصطلاحات »، يضعها الانسان بهدف « تنسيق » تجربته، أي أحاسيسه.

وينتقد لينين ماخ وبوانكاريه واشياعها من الماخيين الروس، فيرفض الاستعاضة عن المسألة الفلسفية، مسألة الاعتراف بالسببية أو عدم الاعتراف بها، بمسألة هذه أو تلك من الصياغات للعلاقات السببية. فإن العلم، إذ يتعمق شيئاً فشيئاً في سبر أغوار الظواهر، سيكشف لنا، في العالم الواقعي، عن أشكال جديدة، وأكثر تعقيداً، للعلاقة السببية بين الظواهر. كما أن نسبية تصوراتنا تدل على أن السببية والضرورة والقانونية توجد في الطبيعة بشكل مستقل عن وعينا، وانها تنعكس في قوانين العلم بدقة تتزايد بتقدم المعرفة.

كذلك روّج الماخيون للذاتية في فهم المكان والزمان. فقد خلص ماخ، من نقده للتصور النيوتوني العتيق عن المكان المطلق والزمان المطلق، إلى نفي موضوعية المكان والزمان، إلى القول بأنه ليس الانسان، بوعيه، هو الذي يوجد في المكان وفي الزمان، بل، على العكس، لا يوجد المكان والزمان إلا في ذهن الانسان. ثم ان ماخ الفيزيائي، وتحت تأثير ماخ الفيلسوف، قد وصل إلى حد، اقترح معه، عام ١٨٧٢، البحث عن دارات العناصر الكيميائية، وفي عام ١٩٠٦ – عن الالكترونات، خارج المكان الواقعي بابعاده الثلاثة. وبهذا الصدد يقول لينين: « إن محاكمة ماخ هذه تعني انتقاله من معسكر العلوم الطبيعية إلى معسكر الإيمانية (Fideism). ففي عام ١٨٧٢، كما في عام ١٩٠٦، كانت العلوم الطبيعية، ولا تزال، تبحث وتكتشف ـ أو، على الأقل، تتلمس طريقها نحو اكتشاف ـ ذرة الكهرباء، الالكترون، في المكان الثلاثي الأبعاد. إن العلوم الطبيعية لا تشك في أن المادة، التي تدرسها، لا يمكن أن توجد إلا في المكان الثلاثي الأبعاد، وبالتالي، في أن دقائق هذه المادة، مهما بلغت من الصغر بحيث تتعذر رؤيتها، توجد « حتماً » في نفس المكان الثلاثي الأبعاد »[٦٤].

وقد أشار لينين إلى الاسلوب، الذي يلجأ إليه أنصار النسبية في حلهم للجانب الفلسفي لمشكلة المكان والزمان: إنهم يستخدمون تغير تصوراتنا ونسبيتها، وكذلك أخطاء المادية الميتافيزيقية، التي زعمت أن معارفنا ذات طابع مطلق، سلاحاً للهجوم على المادية عامة. ففي تلك الفترة بالذات،

(٦٤) المصدر السابق، ص ١٨٧ - ١٨٨.

فترة ظهور النظرية النسبية واستيعاب العلماء لها، تعرضت التصورات القديمة عن المكان والزمان إلى انهيار جذري، مما سهل على دعاة النزعة النسبية (Relativism) القيام بمهمتهم هذه.

وبيّن لينين عقم مثل هذه المحاولات، قائلاً: «إن تغير التصورات البشرية عن المكان والزمان لا يدحض واقعيتها الموضوعية إلا بمقدار ما يدحض تغير المعارف العلمية عن تركيب المادة وأشكال حركتها واقعية العالم الخارجي الموضوعية»(٦٥).

لا تناهي المادة

من الأمثلة الرائعة على التعميم الفلسفي لانجازات العلوم الطبيعية تأتي فكرة لينين، التي صاغها بعد فترة قصيرة من اكتشاف الالكترون: **عدم قابلية المادة للنضوب**. كان اكتشاف الالكترون قد أودى بالتصور الميتافيزيقي عن الذرات كدقائق «أخيرة»، لا تقبل التجزئة. غير أن بعض العلماء، الأقرب إلى اسلوب التفكير الميتافيزيقي، سارعوا لإعلان الالكترون ـ وليس الذرة ـ اللبنة «الأخيرة»، التي طالما انتظروها. وفي مجابهة هذه التوجهات صاغ لينين فكرة **لانهائية المادة عمقاً**: «الطبيعة لانهائية، ولانهائية أيضاً دقائقها الصغيرة (بما فيها الالكترون)»، «فالالكترون **لا ينضب**، تماماً كالمادة؛ والطبيعة لانهائية»(٦٦).

وقد أثبت التطور اللاحق للعلم صحة الفكرة اللينينية هذه. حقاً أننا، في الوقت الحاضر، لا نزال لا نعرف يقيناً هل الالكترون، وغيره من الجسيمات الصغيرة، مؤلفة من دقائق أصغر، برغم ما تقدمه فرضية «الكوارك» من أساس لإجابة ايجابية على هذه المسألة. لكنه بغض النظر عن ذلك جاء اكتشاف عشرات الجسيمات «الأولية»، وخصائصها المتعددة، وتحولاتها من جسيمة إلى أخرى، برهاناً مباشراً على صحة الفكرة اللينينية عن عدم نضوب المادة عمقاً.

وهكذا أجاب لينين، في «المادية ومذهب نقد التجربة»، على أهم المسائل الفلسفية، التي طرحها تطور الفيزياء أوائل القرن العشرين، وبذلك برهن على أن المادية الديالكتيكية توفر الامكانية الكاملة لتجاوز المصاعب الفلسفية، التي اعترضت مسيرة تطور العلوم الطبيعية المعاصرة.

٣ ـ الدفاع عن المادية التاريخية وتطويرها

إن التطور العاصف للعمليات الاجتماعية في عصر الامبريالية، وتفاقم حدة التصادمات الطبقية،

(٦٥) المصدر السابق، ص ١٨١ - ١٨٢.

(٦٦) المصدر السابق، ص ٣٣٠ - ٢٧٧.

والثورة الروسية الأولى، والأحداث الثورية في البلدان الأخرى، والحرب العالمية الأولى ١٩١٤ - ١٩١٨، طرحت كلها أمام الماركسيين مهمة المعالجة الخلاقة للمشكلات الاجتماعية الجديدة، الصعبة والمعقدة. كانت القانونيات الأساسية للرأسمالية قد تابعت فعلها في عصر الامبريالية، لكنها اكتسبت طابعاً خاصاً. فإن عدم التكافؤ في التطور الاقتصادي والسياسي لمختلف البلدان يؤدي، في ظروف الرأسمالية الاحتكارية، إلى نزاعات اجتماعية وسياسية حادة. ثم ان التغيرات في العلاقات بين الطبقات، والأشكال الجديدة للصراع الطبقي، وتعزز حركة التحرر الوطني في البلدان المستعمرة والتابعة، طرحت، وبصورة جدية، مسائل طابع الثورة، وقواها المحركة، والدولة. كذلك تفاقمت حدة الصراع الطبقي، وتعاظمت أهميته.

وللقيام بتحديد صحيح لمهام الطبقة العاملة، وحزبها الثوري، في النضال من أجل الاشتراكية كان على الماركسيين اعطاء تفسير علمي للتطور الاجتماعي في العصر الجديد. وقد تصدى لينين، ورفاقه لهذه المهمة، وانجزوها بنجاح.

كان ايديولوجيو الامبريالية، والتحريفيون معهم، قد شددوا من هجماتهم على المادية التاريخية. وتعاظم، بوجه خاص، خطر التحريفية الفلسفية. وفي ذلك يقول لينين: «تزوير، أكثر فأكثر خبثاً للماركسية، وعرض، أكثر فأكثر مكراً، لمذاهب معادية للمادية تحت اسم الماركسية - ذلك هو ما يميز التحريفية المعاصرة، سواء في الاقتصاد السياسي، أو في مسائل التكتيك، أو في الفلسفة عموماً: في الغنوصيولوجيا كما في السوسيولوجيا»[٦٧]. وبالاتفاق مع علماء الاجتماع البرجوازيين قام الناروديون الليبراليون و «الماركسيون الشرعيون» و «الاقتصاديون» والمناشفة وانتهازيو الأممية الثانية بمحاولة لتشويه الفهم المادي للتاريخ تشويهاً جذرياً، واستبداله بمختلف النظريات المثالية: فقد طابقوا بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي، وانكروا القانونيات الاجتماعية الموضوعية، ونفوا التناقضات الطبقية والصراع الطبقي، إلخ.

وحدة المادية الديالكتيكية والتاريخية.

موضوعية القانونيات الاجتماعية

من خلال النضال ضد النارودية الليبرالية وسائر ضروب التحريفية قام لينين بمعالجة خلاقة لمسألة العلاقة المحكمة بين المادية الديالكتيكية والتاريخية. يقول لينين: «تسلم المادية عامة بالوجود الواقعي موضوعياً (المادة)، المستقل عن وعي البشرية، واحساسها، وتجربتها، إلخ. وتسلم المادية التاريخية بأن الوجود الاجتماعي مستقل عن الوعي الاجتماعي للبشرية. وإن الوعي، هنا وهناك

(٦٧) المصدر السابق، ص ٣٥١.

ليس، في أحسن الحالات، سوى انعكاس للوجود، هو، بصورة تقريبية، صحيح (مطابق adequate، مثالي في دقته). وفي فلسفة ماركس هذه، التي صبت من قطعة فولاذ واحدة، لا يمكن حذف أي مقدمة أساسية، أي جزء جوهري، دون الابتعاد عن الحقيقة الموضوعية، دون الوقوع في احضان الزور البرجوازي الرجعي»(٦٨). وقد بقي لينين أميناً لهذه الموضوعة الماركسية، التي تؤكد أن المادية التاريخية هي تعميم لمبادىء المادية الديالكتيكية على ميدان الظواهر الاجتماعية. إن مهمة المادية التاريخية هي معرفة القوانين الأساسية للتغيرات الاجتماعية، واستجلاء المنطق الموضوعي لهذه التغيرات، وذلك بهدف استخدام هذه القوانين من أجل التحويل الثوري للمجتمع الرأسمالي إلى مجتمع اشتراكي.

وفيما يخص العلاقة بين الوجود الاجتماعي وبين الوعي الاجتماعي يتوقف لينين عند الجانب الآخر لهذه العلاقة ـ التأثير العكسي الذي يمارسه الوعي الاجتماعي على الوجود الاجتماعي. فليس الوعي الاجتماعي مجرد انعكاس للواقع الاجتماعي، فهو يسهم أيضاً مساهمة فعالة في تطوير المجتمع. وقد بينت المؤلفات اللينينية الدور، المتزايد باستمرار، الذي تلعبه الأفكار في حياة المجتمع، ولا سيما في الحقبة التاريخية الجديدة.

كان الناروديون الليبراليون والتحريفيون ينطلقون من مواقع مثالية في تفسيرهم للتطور الاجتماعي. لقد انكروا، في الحقيقة، القانونيات الاجتماعية الموضوعية، واعتبروا أن القوة المحركة للعمليات التاريخية هي الدوافع الفكرية، هي عقل الأفراد «ذوي التفكير النقدي»، إلخ. وطابق بوغدانوف بين الوجود الاجتماعي وبين الوعي الاجتماعي ليخلص إلى القول بأن القانونيات الاجتماعية نتاج لابداع وعي الذوات، لـ «تجربتهم المنظمة اجتماعياً».

وقد قام لينين بتنفيذ هذه الآراء، فبيّن موضوعية قوانين التطور الاجتماعي. وهنا يؤكد لينين أن المفتاح لتفسير كافة جوانب حياة المجتمع يتمثل، في نهاية المطاف، في العلاقات الاجتماعية المادية، وفي القانونيات الموضوعية (التي تتشكل دون المرور بوعي الناس) لتطور هذه العلاقات.

وأعطى لينين تحديداً أدق لمفهوم التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية، التي تتميز بعلاقة تاريخية معينة بين القوى المنتجة وبين علاقات الانتاج، بين القاعدة وبين البنيان الفوقي: «لقد أنارت الماركسية الطريق إلى دراسة جامعة وشاملة لعملية ظهور التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية، وتطورها وانحطاطها، وذلك من خلال بحث مجمل النزعات المتناقضة، وارجاعها إلى شروط، محددة تماماً، لحياة وانتاج مختلف طبقات المجتمع، ومن خلال التخلص من الذاتية والعشوائية في انتقاء

(٦٨) المصدر السابق، ص ٣٤٦ .

بعض الأفكار « المهيمنة »، أو في تفسيرها، من خلال الكشف عن جذور كافة الأفكار وكافة النزعات، بلا استثناء، في وضع القوى المنتجة المادية »[٦٩].

ويبن لينين تهافت محاولات السوسيولوجيا البرجوازية لتفسير العمليات الاجتماعية انطلاقاً من قوانين الطبيعة، الجامدة والحية، وحدها. ويشير، بهذه المناسبة، إلى أن الظواهر الاجتماعية تختلف نوعياً عن عمليات الطبيعة، ولا يمكن معرفتها إلا من خلال دراسة القانونيات الاجتماعية. وإن المطابقة بين هذه القانونيات وبين الظواهر الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية، لا تمت بأية صلة إلى العلم الاجتماعي الحقيقي. وسخر لينين من مثل هذه المحاولات، التي يقوم بها علماء الاجتماع البرجوازيون والتحريفيون، بقوله: « تلك محاولة عقيمة من أولها إلى آخرها، ذلك أن استخدام مفاهيم « الاصطفاء »، و « تمثل assimilation » الطاقة أو عدم تمثلها، والميزان الطاقي، وغيرها، في ميدان العلوم الاجتماعية لا يتعدى كونه جملة جوفاء. ففي حقيقة الأمر لا يمكن، بمساعدة هذه المفاهيم، تقديم أي بحث للظواهر الاجتماعية، ولا أي ايضاح لمنهج (Method) العلوم الاجتماعية. ليس ثمة ما هو أسهل من وضع لصاقة « طاقية »، أو « بيولوجية ـ سوسيولوجية » على ظواهر، مثل الأزمات والثورات وصراع الطبقات، إلخ. ولكنه ليس هناك ما هو أعقم، وأكثر سوكولائية، وأشد قتلاً، من هذا العمل »[٧٠].

دور الجماهير والفرد في التاريخ

في عصر الامبريالية تنجذب جماهير الشعب بصورة متزايدة نحو المشاركة في الحياة الاجتماعية. وقد بذل ايديولوجيو وسياسيو البرجوازية، واشياعهم من التحريفيين، قصارى جهدهم لانكار الدور الحاسم للكادحين في العمليات التاريخيـة، معطين هـذا الدور للأقليـة المستغِلـة، أو لبعـض الأفراد، المعبرين عن مصالح الطبقات السائدة. وفي روسيا كان بين دعاة النظريات اللاعلمية حول هذه المسألة ـ إلى جانب ايديولوجيي الاقطاع والبرجوازية ـ النـاروديـون الليبراليـون والمنـاشفـة والاشتراكيون الثوريون وغيرهم.

وكانت الماركسية المذهب الوحيد، الذي أعطى التفسير العلمي لدور الجماهير الشعبية في تطور المجتمع. فقد أشار لينين إلى أن النظريات التاريخية السابقة « اقتصرت، في أفضل الحالات، على بحث البواعث الفكرية لنشاط الناس التاريخي »، و « لم تستوعب أفعال جماهير الشعب »[٧١]، بينما بينت المادية التاريخية أسباب وقانونيات نشاط الجماهير الشعبية العريضة، والطبقات المختلفة.

(٦٩) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٦، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٧٠) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٨، ص ٣٤٨.

(٧١) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٦، ص ٥٧.

وقد أولى لينين عناية خاصة لتحليل الدور التاريخي للطبقة العاملة، بوصفها القوة الاجتماعية الرئيسية في التحويل الثوري للمجتمع الرأسمالي إلى اشتراكي. وفي هذا الإطار بيّن أن عصر الامبريالية، حين وصل تطور الصناعة وتمركزها مستوى عالياً للغاية، وحين يتسارع تكون المقدمات المادية للانتقال إلى الاشتراكية، قد أدى إلى تعاظم دور البروليتاريا التاريخي. فالطبقة العاملة «يجب أن تكون قائداً وزعيماً لنضال الشعب كله من أجل انقلاب ديمقراطي كامل، لنضال كل الكادحين والمستغلين ضد مضطهديهم ومستغليهم. ولا تكون البروليتاريا ثورية إلا بمقدار ما تعي، وتمارس على صعيد الحياة، دورها القيادي هذا»[٧٢].

وتناول لينين، بتفصيل أكبر، تطور الحركة العمالية في روسيا. فقد طرح انتقال مركز الحركة الثورية العالمية إلى روسيا مهام جدية للغاية. وقد سبق للينين، منذ مؤلفه الباكر «من هم «أصدقاء الشعب» وكيف يحاربون الاشتراكيين الديمقراطيين»، أن تنبأ بتعاظم تأثير الطبقة العاملة الروسية على الحركة الثورية العالمية. ففي مستهل القرن الحالي كتب لينين يقول: «لقد طرح التاريخ أمامنا الآن مهمة عاجلة، هي **أكثر ثورية** من كافة المهام **العاجلة** للبروليتاريا في أي بلد آخر. وإن انجاز هذه المهمة، مهمة دك اعتى حصون الرجعية، لا الأوروبية فحسب بل (يمكننا القول الآن) والآسيوية أيضاً، سيجعل من البروليتاريا الروسية طليعة البروليتاريا الثورية العالمية»[٧٣]. وقد جاءت الأحداث الثورية اللاحقة، ولا سيما ثورات ١٩٠٥ و١٩١٧، لتقدم البرهان القاطع على صحة هذه النبوءة اللينينية العلمية.

لقد كان التحليل اللينيني الشامل للطبيعة الطبقية للبروليتاريا، ولقانونيات تطورها، وتبيّان مكانتها ودورها في عصر الامبريالية، نموذجاً للمعالجة الخلاقة للنظرية الماركسية عن دور الجماهير الشعبية في التاريخ.

وأكد لينين على أهمية ايضاح دور الجماهير الواسعة من البرجوازية الصغيرة، ولا سيما جماهير الفلاحين الكادحين. وعالج مفصلاً مسألة الطبيعة الاجتماعية المزدوجة للفلاحين، وسبل وقانونيات تطور البرجوازية الصغيرة في عصر الامبريالية، ونضال البروليتاريا من أجل تحويل الجماهير الفلاحية الكادحة إلى حليف أمين لها. وأكد لينين أن البروليتاريا، وحزبها الثوري، يبذلان كل ما في وسعها لدعم وتطوير الجانب الثوري من البرجوازية الصغيرة، وللتخلص من التأثيرات السلبية لنزعات الملكية الخاصة وللعفوية البرجوازية الصغيرة. فالبرجوازية الصغيرة تشغل وضعاً وسطاً بين البروليتاريا والبرجوازية، ولا تستطيع، بمفردها، تحرير نفسها من الاستغلال، وليس بوسعها

---

(٧٢) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٠، ص ٣٠٨.

(٧٣) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٦، ص ٢٨.

الوصول إلى هذا الهدف إلا تحت قيادة البروليتاريا. بهذا الصدد كتب لينين عام ١٩٠٧ يقول: « إن الاشتراكي ـ الديمقراطي لا ينسى أبداً الطبيعة الاقتصادية ـ السياسية المزدوجة لجماهير البرجوازية الصغيرة المدينية والريفية، ولا ينسى أبداً ضرورة التنظيم الطبقي المستقل للبروليتاريا المناضلة من أجل الاشتراكية. ولكنه لا ينسى أيضاً أن لهذه الجماهير « مستقبلاً إلى جانب الماضي، وحصافة إلى جانب الأوهام »، تدفعها إلى الأمام، إلى الدكتاتورية الديمقراطية الثورية؛ انه لا ينسى أن التنوير لا يأتي من الكتاب وحده، حتى وليس من الكتاب، بقدر ما يأتي من مسيرة الثورة ذاتها، التي تفتح الأعين وتقدم مدرسة سياسية »(٧٤). ووجه لينين نقداً مفصلاً وشاملاً لوجهة نظر بليخانوف والمناشفة، الذين نظروا إلى الفلاحين نظرة ميتافيزيقية. فلم يروا فيهم سوى قوة رجعية وانكروا، بالتالي، تحالف الطبقة العاملة والفلاحين. ولكن لينين انتقد، في الوقت ذاته، أولئك المنحرفين عن الفهم الديالكتيكي للطبيعة الاجتماعية للبرجوازية الصغيرة، الذين بالغوا في تعظيم ثوريتها، وقالوا بامكانيتها ـ بمفردها، وبصورة مستقلة عن الطبقة العاملة ـ على القيام بالتحويل الثوري للمجتمع الاستغلالي.

كان النارودنيون الليبراليون، وغيرهم من أنصار السوسيولوجيا الذاتية، يفهمون العلاقة المتبادلة بين الضرورة التاريخية وبين النشاط الواعي للناس فهماً مشوهاً. فقد تجاهلوا الضرورة التاريخية، وبالغوا في دور إرادة وأفعال بعض الأفراد. وفي مجابهة ميتافيزيقيا النارودنيين الليبراليين طرح لينين الموضوعة الديالكتيكية الماركسية التالية: « إن القول بالضرورة التاريخية لا ينتقص شيئاً من دور الفرد في التاريخ، فالتاريخ كله يتجمع، بالضبط، من أفعال الأفراد، الذين هم، بالتأكيد، رجالات فعالة. والمسألة الحقيقية، التي تطرح عند تقويم النشاط الاجتماعي للأفراد، إنما هي مسألة الظروف التي تضمن النجاح لهذا النشاط، مسألة الضمانة التي تكفل بأن هذا النشاط لن يبقى فعلاً فردياً، غارقاً في بحر من الأفعال المعاكسة »(٧٥). إن الماركسية تنطلق من القول بأنه لا الشخصيات البارزة وحدها، بل وبسطاء الناس أيضاً، يلعبون في الأحداث التاريخية هذا الدور أو ذاك. ولكن الدور الحاسم هو دور الجماهير الشعبية. وقد نوه لينين بأن جميع الكادحين، وكلا منهم بمفرده، بمساهمتهم في النضال الثوري إنما يسهمون بنصيب معين في حل مهمة اسقاط النظام الاستغلالي، وانتصار الاشتراكية. « وتتميز الماركسية عن سائر النظريات الاشتراكية بجمعها البارع بين الوعي العلمي الكامل في تحليل الوضع الموضوعي للأشياء والمسيرة الموضوعية للتطور وبين الاعتراف، الحازم بقيمة الطاقة الثورية، بقيمة الابداع الثوري، بقيمة المبادرة الثورية للجماهير، وكذلك ـ

---

(٧٤) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٠، ص ١٣ ـ ١٤.

(٧٥) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١، ص ١٥٩.

بالتأكيد ـ لبعض الأفراد والجماعات والتنظيمات والأحزاب، القادرة على تلمس وتحقيق الارتباط بهذه أو تلك من الطبقات »[٧٦].

وأدان لينين محاولات تعظيم دور بعض الأفراد، وكافة ألوان عبادة الأشخاص. وبهذا الصدد أشار لينين إلى أن نجاح قائد الحزب البروليتاري في مهماته يستدعي أن يمارس الحزب، وبصورة مستمرة، التأثير اللازم على قادته، وإن يوجه كل نشاطاتهم، حتى وأن يطلع على خصائصهم الفردية، على جوانبهم القوية والضعيفة. إن لينين، الذي أكد، أكثر من مرة، على أن الطبقة العاملة وحزبها يحتاجان إلى قادة مهيبين من أجل التنظيم المتقن للنضال الطبقي، ومن أجل الصياغة النظرية لبرنامج هذا النضال وتكتيكه، ومن أجل تعميم تجربة الحركة الثورية، يشير، في الوقت ذاته، إلى أن النضال الجماعي للعمال الطليعيين الواعين، ولحزبهم الثوري، ستكون له دائماً الهيبة الأكبر اثناء حل مهام الثورة البروليتارية والبناء الاشتراكي.

خصوصيات الامبريالية

أعار لينين والماركسيون الآخرون اهتماماً خاصاً لدراسة المرحلة الجديدة، العليا، في تطور الرأسمالية، لأسباب ظهور وتطور الامبريالية، وقانونيات هذه العملية. فبدون المعالجة العلمية العميقة لهذه المسائل كان من المتعذر تحديد مهام الطبقة العاملة وحزبها في الظروف التاريخية الجديدة.

وفي مؤلف «الامبريالية ـ أعلى مراحل الرأسمالية» والأعمال الأخرى يبيّن لينين أن المجتمع الرأسمالي لا يبقى ثابتاً، وإنما يتطور، مروراً بمرحلتين أساسيتين: ١) الرأسمالية ما قبل الاحتكارية، و ٢) الامبريالية. ويتم الانتقال إلى الامبريالية نتيجة لفعل قوانين اجتماعية موضوعية، ملازمة للرأسمالية. فالمنافسة الحرة في عصر الرأسمالية تولد نقيضها ـ الاحتكار، الذي يغدو إحدى السمات المميزة للمرحلة الجديدة من الرأسمالية.

وكشف لينين عن ديالكتيك تطور الامبريالية. فإن إحدى القانونيات الأساسية للامبريالية هي تفاقم حدة التناقض بين الطابع الاجتماعي للانتاج وبين الشكل الخاص للملكية. «فالرأسمالية تؤدي، في مرحلتها الامبريالية، إلى جعل الانتاج ذا طابع جماعي شامل للغاية؛ إنها تدفع، إذا صح التعبير، بالرأسماليين، ورغماً عن إرادتهم ووعيهم، إلى نظام اجتماعي جديد، يشكل طوراً انتقالياً من المنافسة، المطلقة الحرية، إلى التعميم الاجتماعي التام »[٧٧]. غير أن هذا التناقض، كغيره

(٧٦) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٦، ص ٢٣.

(٧٧) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٧، ص ٣٢٠ ـ ٣٢١.

من تناقضات الرأسمالية، لا يمكن أن يحل في ظروف الامبريالية. فإن التحويل الثوري للمجتمع الرأسمالي إلى اشتراكي هو السبيل الوحيد لحلّ هذه التناقضات.

وانتقد لينين النظريات اللاعلمية التي طرحها علماء الاجتماع البرجوازيون والتحريفيون حول خصائص الامبريالية وقانونياتها. فقد أعطى كاوتسكي، مثلاً، تعريفاً ميتافيزيقياً للامبريالية، لا يتطرق إلى العلاقة الديالكتيكية المتبادلة بين كافة سماتها الأساسية. فإن جوهر الامبريالية يؤول، في نظره، إلى رغبة الأمم الصناعية في ضم البلدان والمناطق الزراعية إليها.

لقد أنتجت الامبريالية ظواهر اجتماعية بالغة الخطورة كالحروب الامبريالية التوسعية. وطرح انتهازيو الأممية الثانية عدداً من الموضوعات «النظرية»، التي تبرر الحروب الامبريالية، وقاموا بحشد كافة الحجج والتبريرات بهدف تصوير الحروب، التي تخوضها حكوماتهم، على أنها حروب عادلة. وذهبوا إلى القول بأن الانتصار في الحرب يؤدي إلى التسريع بوتائر تطور الرأسمالية، مما يقرّب، بدوره، من الاشتراكية. ومن هنا انطلق الاشتراكيون الشوفينيون للقول بأن الطبقة العاملة ذات مصلحة في انتصار «حكومتها». وقد فند لينين مزاعم الاشتراكية الشوفينية، مبيناً خطل هذه النظرة إلى أسباب الحروب وطابعها. فلتحديد طابع الحرب لا بد من النظرة إلى سياسة الحكومات قبل الحرب. لأن أية حرب هي امتداد لهذه السياسة، لكن بوسائل أخرى. «وإذا كانت السياسة امبريالية، أي تدافع عن مصالح الرأسمال المالي، وتنهب وتسترق المستعمرات والبلدان الأخرى، فستكون الحرب، النابعة من هذه السياسة، امبريالية، هي الأخرى. وإذا كانت السياسة وطنية تحررية، أي تعبر عن تحرك الجماهير ضد الاضطهاد القومي، تكون الحرب، النابعة من هذه السياسة، حرباً وطنية تحررية»[٧٨].

كانت الحرب العالمية الأولى حرباً غير عادلة من جانب الطرفين كليهما. ولذا اعتبر لينين أن الشعار الصحيح الوحيد هو النضال ضد الحكومات الامبريالية، النضال من أجل تحويل الحرب الامبريالية إلى حرب أهلية. وبين لينين الفرق المبدئي، النوعي، بين الحروب الامبريالية، غير العادلة، وبين الحروب التقدمية، العادلة. إلى هذه الأخيرة ينتمي النضال المسلح، الذي تخوضه البروليتاريا والجماهير الكادحة ضد المستغلين، وكذلك حروب التحرر الوطني.

نظرية الثورة الاشتراكية

لقد برهن لينين على أن تطور وتفاقم تناقضات الامبريالية، سواء منها الداخلية (الأزمات الاقتصادية، والبطالة، وتعزز النضال الطبقي والوطني - التحرري، وغيرها) أو الخارجية (تزايد

(٧٨) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٣٠، ص ٨٢ - ٨٣.

حدة المنافسة بين التجمعات الاحتكارية العالمية، والحروب، إلخ.)، يؤدي حتماً إلى الثورات الديمقراطية البرجوازية، والاشتراكية. كذلك وضع لينين نظرية متكاملة ومتنافسة عن الأنماط المختلفة للثورات في عصر الامبريالية. وبخلاف المناشفة وانتهازيي الأممية الثانية، الذين عمموا، بصورة آلية، السمات المميزة للثورات البرجوازية، التي حدثت في القرون الماضية في بلدان الغرب، وسحبوها على الظروف الجديدة، بيّن لينين، على أساس التحليل التاريخي الملموس، إن للثورات البرجوازية في عصر الامبريالية ملامحها وقانونياتها الخاصة. ففي ضوء تجربة ثورة ١٩٠٥ - ١٩٠٧ وثورة شباط ١٩١٧ يمكن القول إن الثورة الديمقراطية البرجوازية تختلف اختلافاً ملموساً عن الثورات البرجوازية السابقة: بقواها المحركة، أولاً، وبأشكال النضال وأهدافه، ثانياً. إن الطبقة العاملة والفلاحين هي القوى المحركة للثورات الديمقراطية البرجوازية. أما أعداء الثورة فليسوا هم الاقطاعيون وحدهم، بل ومعهم البرجوازية الكبيرة أيضاً. وفي تحليله لديالكتيك الثورة الديمقراطية البرجوازية الأولى في روسيا كتب لينين يقول: «إن خصوصية الثورة الروسية تكمن بالضبط في أنها كانت **ديمقراطية برجوازية**، من حيث المضمون، **وبروليتارية**، من حيث أشكال النضال»[٧٩].

وفي الظروف التاريخية الجديدة طرحت، بصورة ملحة، مسألة الانتقال من الثورة الديمقراطية البرجوازية إلى الثورة الاشتراكية. وقد عزل المناشفة، بشكل ميتافيزيقي، الثورة الاشتراكية عن الثورة الديمقراطية البرجوازية، ولم يروا ديالكتيك انتقال احداها إلى الأخرى. وقام لينين بتوجيه نقد، مفصّل وشامل، لآراء المناشفة الدوغماتية، وطرح، في مجابهتها، نظرية تطور الثورة الديمقراطية البرجوازية إلى ثورة اشتراكية: «**ينبغي على البروليتاريا أن تمضي بالانقلاب الديمقراطي حتى نهايته، وتجمع حولها جماهير الفلاحين، لكي تقهر، بالقوة، مقاومة الحكم الاستبدادي، وتشلّ تقلب البرجوازية. ينبغي على البروليتاريا أن تنجز الانقلاب الاشتراكي، وتجمع حولها جماهير العناصر نصف البروليتاريا، لكي تحطم، بالقوة، مقاومة البرجوازية، وتذلل تقلب الفلاحين والبرجوازية الصغيرة**»[٨٠].

ومن تحليل خصوصيات الامبريالية وقانونياتها خلص لينين إلى استنتاج جديد حول سبل تحقيق الثورة الاشتراكية. فمن المعروف أن ماركس وانجلس اعتبرا أن الثورة الاشتراكية لا يمكن أن تنتصر إلا إذا حدثت في وقت واحد، في جميع البلدان الرأسمالية الأساسية، أو في معظمها، ولا يمكن أن تنتصر في بلد بمفرده. هذه الموضوعة جاءت نتيجة لتحليل مؤسسي الماركسية لقانونيات

(٧٩) المصدر السابق، ص ٣١١.

(٨٠) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١١، ص ٩٠.

تطور الرأسمالية ما قبل الاحتكارية. ولكن عصر الامبريالية اسفر عن ظهور ظرف تاريخي جديد، تغيرت فيه موازين القوى الطبقية. فقد بدأ جبروت الامبريالية ينهار تحت وطأة تفاقم التناقضات، وتصاعد الحركة العمالية وثورات التحرر الوطني. كما ازدادت بصورة ملموسة التناقضات بين البلدان الامبريالية، مما يجعل بالإمكان إحداث خرق في تجمع القوى الامبريالية.

وفي صياغته للنظرية الجديدة عن الثورة الاشتراكية انطلق لينين، في المقام الأول، من فعل قانون عدم التكافؤ في التطور الاقتصادي والسياسي في عصر الامبريالية. «فعدم التكافؤ في التطور الاقتصادي والسياسي يمثل قانوناً مطلقاً للرأسمالية. ومن هنا تأتي امكانية انتصار الاشتراكية، أول الأمر، في عدد قليل من البلدان الرأسمالية، حتى وفي بلد واحد بمفرده»[٨١]. لكن انتصار الثورة الاشتراكية في بلد واحد سوف يستدعي محاولات من جانب برجوازية الدول الامبريالية لتحطيم البروليتاريا المظفرة، مما يؤدي إلى ظهور امكانية قيام نمط جديد من الحروب. وخلال هذه الحروب سيتوجب على البروليتاريا ـ بالتحالف مع الجماهير الفلاحية الكادحة، وبالاعتماد على دعم بروليتاريا البلدان الأخرى ـ امتشاق السلاح للدفاع عن وطنها الاشتراكي.

ومن تعميم تجربة الثورات في روسيا والبلدان الأخرى انطلق لينين لمعالجة مسألة سبل تطور الثورة الاشتراكية وأشكالها. فتبعاً للظروف التاريخية الملموسة، ولموازين القوى الطبقية، يمكن للثورة الاشتراكية أن تتم بطريق غير سلمي، أي على شكل نضال مسلح، تخوضه البروليتاريا، والجماهير الكادحة السائرة وراءها، ضد الفئات المستغلة. كما يمكن أن تتم سلمياً، بدون انتفاضة مسلحة، وبدون حرب أهلية. كذلك يمكن أيضاً أن تجمع، على نحو ديالكتيكي، بين الشكلين المذكورين. ومن تحليل تطور الأحداث الثورية في روسيا بعد ثورة شباط ١٩١٧ توصل لينين إلى القول، بأنه كانت هناك، في البداية، امكانية لتحول الثورة الديمقراطية البرجوازية إلى اشتراكية عن طريق الانتقال، السلمي نسبياً، لكل السلطة إلى السوفياتات. ومن أجل ضمان تطور الثورة في هذا الاتجاه ارتأى البلاشفة امكانية عقد اتفاق مؤقت مع المناشفة والاشتراكيين الثوريين. «باسم هذا التطور السلمي للثورة، هذه الامكانية، النادرة جداً في التاريخ والقيّمة جداً، باسمها، فقط، يمكن للبلاشفة، انصار الثورة العالمية، أنصار الطرق الثورية، وينبغي عليهم، في رأيي، القبول بمثل هذا الحل الوسط»[٨٢].

جاءت نظرية لينين الجديدة عن الثورة الاشتراكية نموذجاً ساطعاً على التطوير الخلاق للماركسية، ومثالاً كلاسيكياً على التنبؤ العلمي. فإن كافة موضوعات النظرية اللينينية عن الثورة

(٨١) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٦، ص ٣٥٤.

(٨٢) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٣٤، ص ١٣٥.

الاشتراكية، التي وضعت في سنوات الحرب العالمية الأولى، قد تأكدت صحتها من خلال المسيرة اللاحقة للأحداث. فقد انتصرت الثورة الاشتراكية، أول الأمر، في بلد واحد ـ في روسيا. وتحتم على البروليتاريا الثورية في روسيا أن تصمد في حرب، طويلة وشاقة، ضد الرجعية الداخلية والدول الامبريالية. وغدت الدولة الاشتراكية المظفرة حصناً للحركة العمالية العالمية، التي يشكل ظهور المعسكر الاشتراكي الجبار أكبر دليل على نجاحاتها.

تطوير نظرية الدولة

تبنى لينين النظرية الماركسية عن الدولة وطورها إلى الأمام. وقد ارتدت مسألة الدولة، في عصر الامبريالية، أهمية بالغة، وغدت مثار صراع إيديولوجي عنيف.

وكانت النظريات الانتهازية عن الدولة تشكل خطراً كبيراً على نضال الحركة العمالية. «فإن النضال من أجل تحرير الجماهير الكادحة من تأثير البرجوازية، والبرجوازية الامبريالية بوجه خاص، متعذر بدون الكفاح ضد الرواسب الانتهازية حول «الدولة»»(٨٣). وقد وجّه لينين نقداً مدمراً للنظريات المعادية للماركسية حول الدولة، ولا سيما نظريات تحريفيي الأممية الثانية. ومن هذه النظريات كان زعم كاوتسكي بأن موضوعة تحطيم الآلة الحكومية البرجوازية هي موضوعة فوضوية، وكذلك رفضه لدكتاتورية البروليتاريا، التي طرح، في مجابهتها، نظرية «الديمقراطية المحضة».

قام لينين بتطوير قول الماركسية بأن الدولة جاءت حصيلة لظهور الطبقات والصراع بينها، وأنها نتاج للتناقضات الطبقية، وتعبير عن استحالة التوفيق بينها. إن إيديولوجيي البرجوازية يزعمون بأن الدولة (ولا سيما دولة عصر الامبريالية) هي جهاز للتوفيق بين الطبقات. أما في الحقيقة، فإن الدولة، بما في ذلك الدولة الاستغلالية في عصر الامبريالية، لا يمكن، بأي حال، أن تكون جهازاً من هذا النوع، لأنها كانت دائماً، ولا تزال، مرتبطة بطبقة مسيطرة اقتصادية، وهي تشكل أداة طيّعة بين يدي هذه الطبقة. إن دولة المجتمعات الاستغلالية تعمل على تدعيم السيادة الاقتصادية لطبقة معينة، إنها «جهاز للسيطرة الطبقية، جهاز لاضطهاد طبقة لأخرى، إنها إقامة «النظام»، الذي يسبغ على هذا الاضطهاد صبغة الشرعية، ويوطده، ويعمل على تلطيف الصدام بين الطبقات»(٨٤).

وبخصوص أشكال الدولة البروليتارية، التي ستظهر بعد الثورة الاشتراكية، أوصى لينين بحل

(٨٣) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٣٣، ص ٤.
(٨٤) المصدر السابق، ص ٧.

هذه المسألة انطلاقاً من الظرف التاريخي الملموس، وفي ضوء تجربة النضال الثوري للطبقة العاملة. كان بعض الماركسيين يعتقدون أن الجمهورية الديمقراطية هي أفضل أشكال دكتاتورية البروليتاريا. أما لينين فكان يرى، استناداً إلى أعمال ماركس وانجلس المكرسة لتحليل تجربة كومونة باريس، إن البروليتاريا تحتاج إلى دولة من نمط كومونة باريس. وقد طوّر لينين النظرية الماركسية عن دكتاتورية البروليتاريا، ليؤكد، في ضوء تجربة النضال الثوري في روسيا (ثورة ١٩٠٥ - ١٩٠٧، وثورة شباط ١٩١٧)، إن مجالس (سوفياتات) العمال والفلاحين والجنود هي أفضل أشكال التنظيم الحكومي بعد انتصار البروليتاريا. ولذا دعا لينين، في «موضوعات نيسان»، إلى العمل «لا من أجل الجمهورية البرلمانية، وإنما من أجل جمهورية سوفياتات مندوبي العمال والأجراء الزراعيين والفلاحين، في كافة أنحاء البلاد ومن القاعدة إلى القمة»[٨٥].

وبما أن السلطة الفعلية، في المرحلة الأولى ما بعد ثورة شباط، كانت بيد السوفياتات، ارتأى لينين امكانية إقامة دكتاتورية البروليتاريا في روسيا عن طريق تغيير موازين القوى داخل السوفياتات لصالح البلاشفة، ودون اللجوء إلى الانتفاضة المسلحة. ولكن الظروف، التي نشأت في روسيا بعد تموز ١٩١٧، حالت دون تحقيق هذا.

كان لينين يرى في دكتاتورية البروليتاريا دولة من نوع خاص، تختلف جذرياً عن كافة أنماط الدولة السالفة. إن خصوصية دكتاتورية البروليتاريا تكمن في أنها أداة لسيادة الأغلبية على الأقلية. وقد دافع لينين، خلال كفاحه ضد التحريفيين، عن الضرورة التاريخية لدكتاتورية البروليتاريا من أجل بناء المجتمع الاشتراكي، وعن ضرورة تدعيم وتطوير دكتاتورية البروليتاريا طوال حقبة البناء الاشتراكي. وكان يسمي الدولة البروليتارية «نصف دولة»، لكونها تحررت من الوظيفة الأساسية لأشكال الدولة السالفة، القائمة على سيطرة الملكية الخاصة - من وظيفة اضطهاد الكادحين واستغلالهم. كانت الطبقات السائدة تعمل دوماً لتخليد سيادتها، أما الطبقة العاملة فلا تضع نصب عينيها مثل هذه المهمة. إنها تحتاج إلى دولة من طراز جديد، وذلك لتحطيم مقاومة المستغِلين، وبناء المجتمع الاشتراكي والشيوعي، والدفاع عن الوطن ضد الاعتداءات الخارجية. وبعد انجاز هذه المهمات التاريخية تزول الدولة الاشتراكية. غير أن لينين فنّد، في الوقت ذاته، الآراء الانتهازية، القائلة بأن دكتاتورية البروليتاريا تبدأ بالزوال منذ لحظة قيامها، وانتقد كذلك الفوضويين المعادين لكل تنظيم حكومي.

وتنبأ لينين «بأن الانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية لا يمكن، بالطبع، إلا أن يقدم تنوعاً

---

(٨٥) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٣١، ص ١١٥.

هائلاً من الأشكال السياسية، لكن الجوهر يبقى واحداً، هو دكتاتورية البروليتاريا»[٨٦].

المسألة القومية

تكتسب المسألة القومية أهمية نظرية وسياسية كبيرة في عصر الامبريالية. وقد قام لينين في «ملاحظات انتقادية حول المسألة القومية»، و«حول حق الأمم في تقرير مصيرها»، و«حول كتيب يونيوس»، وغيرها بمعالجة علمية عميقة لنظرية العلاقات القومية. وبهذه المناسبة انتقد موقف روزا لوكسمبورغ، التي عارضت إدخال البند الخاص بحق الأمم في تقرير مصيرها في برنامج الاشتراكيين الديمقراطيين، ووقفت ضد تأييد الحروب الوطنية التحررية، زاعمة أن أية حرب، في عصر الامبريالية، ستتحول إلى حرب امبريالية.

وقف لينين ورفاقه موقفاً تاريخياً ملموساً في حل المسألة القومية. وقد أشار لينين، في معرض كشفه عن ديالكتيك تطور العلاقات القومية في ظروف الرأسمالية، إلى اتجاهين متناقضين في تطور هذه العلاقات: «تعرف الرأسمالية، في سياق تطورها، اتجاهين تاريخيين في المسألة القومية. الأول ـ يقظة الحياة القومية والحركات القومية، والنضال ضد كل اضطهاد قومي، وتشكل الدول القومية. والثاني ـ نمو وتكاثر كافة أنواع الصلات بين الأمم، وتحطم الحواجز القومية، وخلق وحدة عالمية للرأسمال، للحياة الاقتصادية عامة، للسياسة والعلم، إلخ...

يشكل كلا الاتجاهين قانوناً عالمياً للرأسمالية. يسيطر الاتجاه الأول في مطلع تطورها، بينما يميز الاتجاه الثاني الرأسمالية الناضجة، التي تسير نحو تحولها إلى مجتمع اشتراكي»[٨٧]. وفي البلدان، الواقعة في مستويات مختلفة من التطور الاجتماعي، تطرح المسألة القومية بأشكال مختلفة. ففي حين حلّت هذه المسألة في معظم البلدان الأوروبية في فترة تشكل الدول القومية، نراها في بعض البلدان لا تزال مدرجة في جدول الأعمال الملحة. وفي عداد هذه الأخيرة تدخل روسيا، حيث كانت القوميات غير الروسية تشكل جزءا كبيراً من سكان البلاد. وكان من الطبيعي أن يؤيد الماركسيون الحركات الديمقراطية، الهادفة إلى التحرر القومي، ذلك أن هذه الحركات موجهة ضد بقايا الحكم الاستبدادي والتخلف الاقطاعي. وقد أشار لينين إلى أن ثورة ١٩٠٥ قد أيقظت «سلسلة كاملة من الحركات القومية الديمقراطية ـ البرجوازية، من الطموحات إلى تشكيل دول قومية مستقلة. ونظراً إلى أن روسيا تعيش، مع البلدان المجاورة، هذا العصر، فإننا نحتاج، لهذا السبب وحده

(٨٦) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٣٣، ص ٣٥.

(٨٧) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٤، ص ١٢٤.

بالضبط، إلى إدراج البند الخاص بحق الأمم في تقرير مصيرها في برنامجنا »[٨٨].

ولكن هذه الظروف المذكورة لم تكن، وحدها، وراء ضرورة تأييد الأحزاب البروليتارية لحركات التحرر الوطني. ففي عصر الامبريالية، عصر اندفاع الدول الامبريالية الكبرى نحو إعادة تقسيم مناطق النفوذ، ينبغي توقع نهوض جديد لحركات التحرر الوطني في المستعمرات ضد الامبريالية. « فالحروب الوطنية من جانب المستعمرات وانصاف المستعمرات ليست متوقعة فحسب، بل وحتمية أيضاً في عصر الامبريالية... هذه الحروب، الموجهة ضد الامبريالية، ستكون، **لا محالة**، تتمة للسياسة التحررية الوطنية للمستعمرات »[٨٩]. كما أشار لينين إلى أنه « حتى بالنسبة لأوروبا، سيكون من الخطأ اعتبار الحروب الوطنية في عصر الامبريالية أمراً مستحيلاً »[٩٠]. فالرأسمال المالي لا يسعى إلى استرقاق البلدان الزراعية، فحسب، بل والصناعية، أيضاً. غير أن تأييد لينين للحركات القومية لم يكن تأييداً مطلقاً. فإن حركة قومية، تعيق التضامن العالمي للبروليتاريا في النضال من أجل الاشتراكية، وتولد النزعات البرجوازية الشوفينية في صفوفها، هي حركة رجعية، لا يمكن أن تحظى بتأييد الأحزاب البروليتارية.

وأثبت لينين صحة الموضوعة، القائلة بتعذر القضاء على الاضطهاد القومي في ظروف الرأسمالية. « فلكي يتحقق ذلك **لا بد** من القضاء على الطبقات، أي إقامة الاشتراكية. ولكن الاشتراكية، إذ تستند إلى الاقتصاد، لا تؤول إليه مطلقاً. وللتخلص من الاضطهاد القومي لا بد من أساس، لا بد من الانتاج الاشتراكي؛ وعلى هذا الأساس لا بد، **أيضاً**، من تنظيم ديمقراطي للدولة، من جيش ديمقراطي، إلخ. »[٩١]. وقد مارست النظرية اللينينية عن المسألة القومية تأثيراً كبيراً على نهوض الحركة الوطنية لا في روسيا فحسب، بل وفي البلدان الأخرى أيضاً.

وهكذا قدم لينين معالجة شاملة لقضايا المادية الديالكتيكية والتاريخية، وطبّق المنهج الماركسي في ظروف العصر الجديد. وقد تأكدت صحة الفلسفة الماركسية وحيويتها في تجربة البروليتاريا الثورية العالمية، ولا سيما في انتصار ثورة اكتوبر الاشتراكية العظمى.

ب ـ تطوير الفلسفة الماركسية بعد ثورة اكتوبر

أدى انتصار ثورة اكتوبر الاشتراكية العظمى إلى أزمة عامة عصفت بالنظام الرأسمالي العالمي.

---

(٨٨) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٥، ص ٢٦٩.

(٨٩) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٣٠، ص ٦ - ٧.

(٩٠) المصدر السابق، ص ٨.

(٩١) المصدر السابق، ص ٢٢.

وإلى تفاقم حدة كافة التناقضات التي تحكمه، كما أحدثت هذه الثورة انعطافاً جذرياً في الحركة العمالية العالمية. وقد أشار لينين، في معرض تقييمه للعصر الجديد القادم، إلى «أن الإطاحة بالرأسمالية وبمخلفاتها، وإشاعة أسس التنظيم الشيوعي، تشكل مضمون العصر الجديد، الذي بدأ في التاريخ العالمي»[٩٢]

وقد برزت أمام العلم الماركسي، والفلسفة الماركسية بوجه خاص، مسائل جديدة، تتعلق بالتحويل الثوري للمجتمع الرأسمالي إلى مجتمع اشتراكي، وببناء الاقتصاد الاشتراكي، وإقامة الدولة الاشتراكية، وبالثورة الثقافية، وتشكيل وترسيخ قناعات وقيم أخلاقية جديدة، وغيرها. كذلك كان من الضروري تعميم التجربة الجديدة للحركة العمالية العالمية، والكشف عن قانونيات الحركة الثورية في البلدان المستعمرة والتابعة في فترة الأزمة العامة للرأسمالية، ونقد الايديولوجية الاصلاحية للأممية الثانية، وتفنيد سفسطة وتلفيقية منظميها. هذه المهام التاريخية وجدت الحل المبدع الخلاّق على يدي لينين والحزب الشيوعي السوفياتي والأحزاب الماركسية اللينينية في البلدان الأخرى.

بعد انتصار الثورة ترتب على لينين العمل في ظروف المرحلة الانتقالية من الرأسمالية إلى الاشتراكية، حين كانت البروليتاريا، في روسيا السوفياتية، تخوض الصراع على مختلف الجبهات، السياسية والاقتصادية والإيديولوجية، ضد البرجوازية، التي منيت بالهزيمة، لكن دون أن يُقضى عليها كطبقة بعد.

وقد تميزت السنوات الأولى للثورة بصراع مكشوف، خاضته البرجوازية المخلوعة وإيديولوجيوها ضد بناء الثقافة الاشتراكية: في ميادين العلم، والتربية والتعليم، والأدب، والفن، وغيرها. كما هاجر قسم من المثقفين البرجوازيين إلى الخارج، حيث نظموا حملة دعائية مسعورة ضد الدولة السوفياتية، والإيديولوجية الماركسية اللينينية.

كذلك تفاقمت حدة الصراع في الفلسفة. وبرزت ضرورة إعداد كوادر إيديولوجية بروليتارية، تستطيع مجابهة الفلسفة البرجوازية بالعلم الماركسي. هذا في حين كانت المعاهد العلمية العليا لا تزال تحفل بالفلاسفة البرجوازيين الرجعيين، أمثال لوسكي ورادلوف وشبيت، وغيرهم من مروجي الآراء الدينية ـ الغيبية ومختلف ضروب المثالية. كما كانت بعض المجلات تنشر مقالات الهيغلي الجديد إيلين، والفيلسوف شيستوف الموالي لنيتشه، والمثالي تشيلبانوف، وغيرهم. وقامت بعض دور النشر الخاصة باصدار كتب ومنشورات لمفكرين رجعيين. وفي الصحافة

(٩٢) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٤١، ص ٤٢٥.

والمطبوعات والمعاهد العلمية العليا دارت رحى حرب إيديولوجية، لاهوادة فيها.

وفي داخل الحزب البلشفي قام البعض بمحاولات لتشويه الأسس النظرية للماركسية اللينينية، ونسفها. وطرح بغدانوف، وأعضاء مجموعة «الثقافة البروليتارية» الواقعون تحت تأثيره، آراء معادية للماركسية في ميدان الفلسفة والثقافة. وقد وجه الحزب البلشفي، بزعامة لينين، ضربة قاصمة لهذه وغيرها من الآراء المعادية للماركسية، وأعطى الحل العلمي للمسائل الهامة، التي طرحتها المرحلة الانتقالية من الرأسمالية إلى الاشتراكية.

١ ـ قضايا المادية التاريخية

قانونيات المرحلة الانتقالية

المرحلة الانتقالية، كما أشار لينين، هي «مرحلة الصراع بين الرأسمالية، التي تحتضر، وبين الشيوعية، التي تخرج إلى النور، أو، بعبارة أخرى، بين الرأسمالية، التي هُزمت دون أن يُقضى عليها بعد، وبين الشيوعية، التي خرجت إلى النور، لكنها لا تزال ضعيفة للغاية»[٩٣]. وهذا الصراع يشكل المضمون الرئيسي للمرحلة الانتقالية، وقانونيتها الأساسية. وفي هذه المرحلة تناضل الطبقة العاملة، وجماهير الكادحين المنضوين تحت لوائها، من أجل تصفية العلاقات الرأسمالية، وبناء قاعدة جديدة، اشتراكية، وبنيان فوقي اشتراكي. هذه القانونية ذات طابع شامل، وإن كانت تجلياتها الملموسة تختلف من بلد إلى آخر. وقد قدمت تجربة البناء الشيوعي في بلدان الديمقراطية الشعبية، الأوروبية والآسيوية، البرهان القاطع على صحة هذه الموضوعة اللينينية.

في مقالة «بصدد ثورتنا»، ومؤلفات أخرى، يبيّن لينين التمايز النوعي بين الثورة الاشتراكية وبين الثورة البرجوازية. هذا التمايز يكمن في أن الثورة الاشتراكية تبدأ دون وجود أشكال جاهزة من علاقات الانتاج الاشتراكية، فهذه العلاقات لا يمكن أن تنمو وتنضج في ظل الرأسمالية. إن القاعدة الجديدة، الاشتراكية، تبنى في المرحلة الانتقالية، ومن خلال الصراع الطبقي مع البرجوازية داخل البلاد وخارجها. وهذه القاعدة، السائرة في طريق التشكل، تتدعم وتتعزز باستمرار في مجرى الصراع العنيف مع العلاقات الانتاجية الرأسمالية والبرجوازية الصغيرة. وهكذا يظهر اسلوب انتاج جديد، اسلوب الانتاج الاشتراكي. وتتميز القاعدة الاشتراكية عن قاعدة المجتمعات التناحرية بأنها لا تنشأ عفوياً، وإنما يشيدها الشعب، بقيادة الحزب الشيوعي. إن عملية بناء القاعدة الاشتراكية ليست عملاً آنياً، يتم دفعة واحدة، وإنما تشغل حقبة انتقالية من الرأسمالية إلى

(٩٣) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٣٩، ص ٢٧١.

الاشتراكية، تمتد لفترة طويلة نسبياً. وهنا تشكل الدولة البروليتارية الأداة الرئيسية في بناء القاعدة الجديدة.

في تحليله لقانونيات المرحلة الانتقالية تطرق لينين إلى مسألة تناقضات هذه المرحلة، وتجلياتها الملموسة في الميادين الاقتصادية، والسياسية، والايديولوجية. إن موضوعة لينين، القائلة بأن «التناحر (Antagonism) والتناقض امران مختلفان تماماً، الأول يزول في المجتمع الاشتراكي، أما الثاني فيبقى»[٩٤]. وإن هذه الموضوعة تكتسب أهمية بالغة من أجل فهم تناقضات المجتمع الاشتراكي. فهي تقدم المفتاح لفهم ديالكتيك العملية الاجتماعية في العصر الحاضر، وتتطلب تناولاً عيانياً للمفاهيم الديالكتيكية، مثل التعارض، والتناقض، ولكيفية حلها في ظل الاشتراكية.

وأشار لينين إلى وجود نمطين، متباينين تماماً، من التناقضات. فإلى جانب التناقض التناحري الأساسي في المرحلة الانتقالية ـ بين الرأسمالية المحتضرة وبين الاشتراكية الصاعدة ـ هناك تناقضات غير تناحرية، كالتناقض بين الصناعة الاشتراكية وبين الاقتصاد الفلاحي (الريفي)، وبالتالي، التناقض بين الطبقة العاملة وبين الفلاحين. كما تطرق لينين إلى أشكال أخرى من التناقض، كالتعارض بين المدينة والريف، بين العمل الجسماني والذهني، بين الإيديولوجية الاشتراكية وبين الوعي البرجوازي الصغير المتخلف لدى قسم كبير من الأهالي، وغيرها.

ثم إن لينين، إذ يبيّن ديالكتيك العملية الاجتماعية التاريخية في المرحلة الانتقالية، ويبحث في الأشكال الجديدة من التناقضات، يشير، في الوقت ذاته، إلى سبل حل هذه التناقضات. وفي هذا المجال تكتسب أهمية منهجية كبيرة موضوعته القائلة بأن على الحزب والمجتمع، في ظروف بناء الاشتراكية، أن يعرفا كيفية استخدام التناقضات القائمة وتذليلها، وتوحيد الجوانب المتعارضة في الاتجاه المطلوب: «ومع ذلك تعلمنا بعض الماركسية، تعلمنا كيف ومتى يمكن، بل ويجب، جمع المتعارضات، والأهم، هنا، أننا ـ خلال السنوات الثلاث والنصف من ثورتنا ـ قمنا عملياً بجمع المتعارضات أكثر من مرة»[٩٥]. وعلى سبيل المثال، يلفت لينين الانتباه إلى ضرورة التوفيق بين المصالح الاجتماعية وبين المصالح الشخصية للكادحين أثناء حل التناقضات غير التناحرية. إن المسيرة الموضوعية لتطور الثورة تتطلب، كما يقول لينين، التوفيق بين المصلحة الشخصية والمحاسبة الاقتصادية وبين الحماس الذي أوقدته الثورة. وهكذا يشكل التوفيق بين المصالح الشخصية والاجتماعية قانونية عامة للاشتراكية.

---

(٩٤) المجموعة اللينينية. المجلد ١١، ١٩٢٩، ص ٣٥٧.

(٩٥) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٤٢، ص ٢١١.

ديالكتيك العام والخاص في مسيرة الانتقال إلى الاشتراكية

طوّر لينين، على أساس تعميم تجربة البناء الاشتراكي في روسيا السوفياتية، النظرية الماركسية حول المرحلة الانتقالية. فقد نوّه في مؤلفاته، ولا سيا في « مرض « اليسارية » الطفولي في الشيوعية » (١٩٢٠)، بالطابع الشامل للقانونيات الجديدة، التي تحكم التطور الاجتماعي في مرحلة الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية. فإن قانونيات تطور المجتمع الاشتراكي في روسيا تسمح بالتنبؤ بمستقبل البلدان الأخرى: « في جعبتنا اليوم تجربة عالمية لا يستهان بها، تثبت، وبكل يقين، أن لبعض السمات الأساسية لثورتنا قيمة ليست محلية، ولا قومية، أو روسية، فقط، بل وعالمية، أيضاً »[٩٦].

ولكن خصوصيات التطور التاريخي لكل بلد تنعكس في خصوصيات مسيرتها نحو الاشتراكية: « سوف تجري الثورة في ايطاليا على نحو آخر، مغاير لما حدث في روسيا؛ إنها ستبدأ بطريقة أخرى »[٩٧]. غير أن الخصوصيات التاريخية والقومية ليست إلا اشكالاً ملموسة لتجلي القانون **العام** للثورة الاشتراكية، وهي لا تلغي الأمر الجوهري، لا تلغي ضرورة الثورة الاشتراكية. إن تجاهل هذه الخصوصيات يمكن أن يؤدي إلى تناقضات ومصاعب داخلية جمة. وفي تقريره إلى المؤتمر الثاني للتنظيمات الشيوعية لشعوب الشرق خاطب لينين المندوبين قائلاً: « استناداً إلى النظرية والممارسة الشيوعية العامة يترتب عليكم، في ظروف بلدانكم الخاصة التي لا وجود لمثلها في البلدان الأوروبية، أن تمتلكوا القدرة على تطبيق هذه النظرية وهذه الممارسة في ظروف، يشكل فيها الفلاحون أغلبية السكان، في ظروف، يتوجب فيها حل مهمة النضال لا ضد الرأسمال، بل ضد مخلفات القرون الوسطى »[٩٨]. وأكد لينين مراراً على أن تناسي القانونيات العامة لتطور البلدان، السائرة في طريق الانتقال إلى الاشتراكية، والمبالغة في تقدير الخصوصيات القومية لبعض البلدان، إنما يعني التخلي عن الأممية البروليتارية.

تشكل دكتاتورية البروليتاريا قانونية تاريخية عامة، تتجلى بأشكال متنوعة من بلد إلى آخر، ومن زمن إلى آخر. « فكل الأمم سوف تصل إلى الاشتراكية؛ هذا أمر محتم، لكنها لن تسلك كلها الطريق نفسه، إذ أن كلا منها ستعكس خصوصيتها في هذا أو ذاك من أشكال الديمقراطية، في هذا أو ذاك من صيغ دكتاتورية البروليتاريا، في هذه أو تلك من وتائر التحولات الاشتراكية في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية »[٩٩].

---

(٩٦) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٤١، ص ٣.

(٩٧) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٤٤، ص ١٩.

(٩٨) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٣٩، ص ٣٢٩.

(٩٩) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٣٠، ص ٣١٢.

وقدم لينين البرهان النظري على امكانية التطور الاشتراكي لبلدان، كانت متأخرة اقتصادياً، ولم تمر بمرحلة التطور الرأسمالي. فإن هذه البلدان تستطيع ، بمساعدة بروليتاريا البلدان المتقدمة، أن تنتقل إلى الاشتراكية، دون المرور بالرأسمالية. إن أهمية هذه الموضوعة اللينينية تتجاوز نطاق النظرية، لتكتسب قيمة عملية عظيمة للغاية بالنسبة لعدد كبير من بلـدان آسيـا وافـريقيـا، التي سلكت طريق التطور اللارأسمالي. وقد أثبت التطور التاريخي اللاحق صحة موضوعة لينين هذه. فمنذ أيام لينين تمكن الشعب المنغولي، بمساعدة الشعب السوفياتي، من الحصول على الاستقلال، وشرع بالإطاحة بالاقطاعية في بلاده، وبتهيئة الشروط اللازمة لبناء الاشتراكية.

كذلك تكتسب أهمية مبدئية موضوعة لينين حول العلاقات بين الدولة الاشتراكية وبين العالم الرأسمالي. ففي ضوء ديالكتيك التطور الاجتماعي المعاصر طرح لينين الموضوعة القائلة بإمكانية التعايش السلمي بين الدولة الاشتراكية وبين البلدان الرأسمالية، والمباراة الاقتصادية بينهما، ليؤكد، في الوقت ذاته، على حتمية انتصار الشيوعية. وبيّن لينين إن إمكانية مثل هذا التعايش تنبع من عدم التكافؤ في التطور. وقد جاء قول لينين بالتعايش السلمي بين الدول ذات الأنظمة الاجتماعية المتباينة تعبيراً عن قانونية موضوعية، اقتصادية وسياسية. فالثورة العالمية تشغل عصراً تاريخياً كاملاً، تنفلت فيه بعض حلقات المنظومة الرأسمالية، وتنتقل فيه بعض البلدان، المستعمرة ونصف المستعمَرة سابقاً، إلى البناء الاشتراكي. كذلك يستند التعايش السلمي إلى أساس موضوعي- اقتصادي. وفي ذلك يقول لينين: « هناك قوة أعلى من الرغبة، والإرادة والحزم، عند أية حكومة، أو طبقة معادية، هي العلاقات الاقتصادية العالمية، التي تجبرها على الاتصال بنا »(١٠٠).

الطبقات والدولة ودكتاتورية البروليتاريا

أولى لينين اهتماماً خاصاً لمسألة دكتاتورية البروليتاريا، باعتبارها المضمون الرئيسي للثورة الاشتراكية، كما عني بقضايا البنية الطبقية للمجتمع الاشتراكي الصاعد، والصراع الطبقي في المرحلة الانتقالية، والدولة والحزب.

ففي « المبادرة الكبرى » أعطى لينين تعريفاً مفصلاً للطبقات: « الطبقات هي مجموعة كبيرة من الناس، تتمايز فيما بينها بالمكان الذي تشغله في نظام معيّن تاريخياً للانتاج الاجتماعي، بعلاقتها (المحدّدة والمكرّسة بالقوانين، في معظمها) بوسـائـل الانتـاج، بـالـدور الذي تلعبـه في التنظيم الاجتماعي للعمل، وبالتالي، بكيفية الحصول، وبمقدار الحصة التي تحصلها من الثروة الاجتماعية. الطبقات هي مجموعات من الناس، تستطيع احداها أن تستثمر عمل الأخرى، بفضل تفاوت

(١٠٠) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٤٤، ص ٣٠٤ - ٣٠٥.

امكنتها في نمط معين من الانتاج الاجتماعي»[١٠١]. من هذا التعريف ينتج أن الطريق إلى إلغاء الطبقية يمر، قبل كل شيء عبر إلغاء العلاقات الانتاجية التناحرية. ولهذا بالضبط يشكل النضال من أجل انتصار الاشتراكية نضالاً من أجل إلغاء الطبقات، والقضاء على الأسباب التي تولد التفاوت الطبقي.

وقد عالج لينين والحزب الشيوعي، نظرياً وعملياً، الوسائل والسبل الملموسة لحل مشكلة إلغاء الطبقات. وكانوا يرون أن صعوبة هذه المهمة ليست في القضاء على بقايا البرجوازية والاقطاع، بقدر ما هي في تحويل الاقتصاد الفلاحي إلى اقتصاد اجتماعي كبير. ففي حين يمكن، ويجب، القضاء على الطبقات المستغِلة، تبرز ضرورة جذب الفلاحين للاسهام في البناء الاشتراكي، وذلك بدفع الاقتصاد الفلاحي على طريق الاقتصاد الاجتماعي التعاوني. أمّا القضاء التام على الطبقات فيتطلب إزالة الفوارق بين المدينة والريف، بين العمل الذهني والجسدي، والتخلص من رواسب الرأسمالية في وعي الناس.

بهذه المسألة، مسألة العلاقة بين الطبقات في المرحلة الانتقالية، ترتبط ارتباطاً وثيقاً مشكلة العلاقة المتبادلة بين الاقتصاد والسياسة في عهد دكتاتورية البروليتاريا. وقد أشار لينين إلى أن البنية الفوقية السياسية في المرحلة الانتقالية (الدولة السوفياتية) تمثل الأداة الرئيسية في عملية بناء القاعدة الاشتراكية. فإن الدولة البروليتارية، إذ تركز بأيديها أدوات الانتاج الأساسية، إنما تقود، بصورة مباشرة، النضال من أجل تحرير العلاقات الانتاجية وغيرها من العلاقات الاجتماعية القائمة. هذه العلاقة، الجديدة تماماً، بين الاقتصاد والسياسة في المرحلة الانتقالية يحدّدها لينين على أنها أولوية السياسة أمام الاقتصاد. غير أن موضوعة أولوية السياسة أمام الاقتصاد لا تلغي مبدأ المادية التاريخية في الدور الحاسم للقاعدة الاقتصادية. لقد أكد لينين أن أية بنية فوقية سياسية «تخدم، في نهاية المطاف، الانتاج، وتتحدد، في نهاية المطاف، بالعلاقات الانتاجية للمجتمع المعني»[١٠٢]. وأشار إلى أن السياسة ليست إلا تعبيراً مكثفاً عن الاقتصاد.

إن ضمانة العمل السياسي السليم تقوم في مراعاة الظروف الموضوعية، وفي مقدمتها ـ التطور الاقتصادي للبلاد. بهذه المناسبة انتقد لينين الفصل الميتافيزيقي الضار بين السياسة والاقتصاد، الذي انتهجه التروتسكيون وجماعة بوخارين، حيث اقترحوا على الحزب أن يقوم بحل المسائل الاقتصادية دون الأخذ بعين الاعتبار ميزان القوى بين الطبقات، داخل البلاد وعلى النطاق

---

(١٠١) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٣٩، ص ١٥.

(١٠٢) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٤٢، ص ٢٧٦.

العالمي، وانكروا الدور الفعّال لدكتاتورية البروليتاريا. كذلك استعاض التروتسكيون عن العمل السياسي بالقيادة من الأعلى، بالإدارة الفوقية.

وأعطى لينين تحليلاً عميقاً للبنية الاجتماعية وللعلاقات بين الطبقات في المرحلة الانتقالية. إن لينين يرى في دكتاتورية البروليتاريا استمراراً للنضال الطبقي في أشكال تاريخية جديدة. فمن الآن وصاعداً تخوض الطبقة العاملة هذا النضال من مواقعها كطبقة مسيطرة، مستخدمة كافة أدوات البنيان الفوقي السياسي والإيديولوجي. وقد أبرز لينين أشكالاً خمسة للنضال الطبقي في المرحلة الانتقالية: ١) تحطيم مقاومة الطبقات المستغِلة؛ ٢) الحرب الأهلية؛ ٣) «تحييد» البرجوازية الصغيرة؛ ٤) استخدام الاخصائيين البرجوازيين؛ ٥) تربية الناس بروح النظام الجديد، تربية علاقة جديدة بالعمل.

وفي «الثورة البروليتارية والمرتد كاوتسكي»، و «حول الدولة»، وغيرها، تابع لينين تطويره للنظرية الماركسية عن الدولة، حيث بيّن الطبيعة، الجديدة تماماً، للدولة الاشتراكية، للديمقراطية السوفياتية، لديمقراطية الجماهير الشعبية، صانعة الاشتراكية. يقول لينين: «إن النظام السوفياتي يمثل قمة الديمقراطية بالنسبة للعمال والفلاحين، ويعني، في الوقت ذاته، القطيعة مع الديمقراطية البرجوازية، وظهور نمط جديد من الديمقراطية، نمط تاريخي - عالمي، هو الديمقراطية البروليتارية، أو دكتاتورية البروليتاريا»[١٠٣].

في الثقافة والأخلاق الاشتراكية

وفي أعمال «بصدد ثورتنا» و «مهمات اتحادات الشباب» و «في الثقافة البروليتارية» وغيرها، عالج لينين نظرية الثقافة الاشتراكية والثورة الثقافية. وهنا أشار إلى أن البروليتاريا ستبدع ثقافة جديدة هي الثقافة الاشتراكية. وقام بدحض موضوعة المناشفة، القائلة بأن على البروليتاريا ألا تستلم السلطة طالما لم تستوعب، بعد، ثقافة الماضي: «تقولون ان بناء الاشتراكية يستوجب قدراً عالياً من الثقافة. هذا كلام صحيح. ولكن ما الذي يمنعنا من أن نقوم، بادىء ذي بدء، ببناء مقدمات هذه الثقافة، مثل طرد الاقطاعيين والرأسماليين الروس، ومن ثم البدء بالتحرك نحو الاشتراكية؟ في أية كتب قرأتم إن مثل هذه التغيرات في النظام التاريخي المألوف ممنوعة، أو متعذرة؟»[١٠٤].

إن الثقافة الاشتراكية تنمو وتترعرع خلال مسيرة الثورة الثقافية الاشتراكية، التي ستقوم بها

(١٠٣) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٤٤، ص ١٤٧.
(١٠٤) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٤٥، ص ٣٨١.

البروليتاريا بعد استلامها للسلطة، وسيطرتها على وسائل الانتاج المادي والروحي. وهكذا لا بد، أولاً، من القيام بانقلاب سياسي واجتماعي، ومن ثم، وعلى أساس هذه التغيرات، يتم الشروع بالثورة الثقافية. بذلك كشف لينين عن القانونية الخاصة لظهور الثقافة الاشتراكية وتطورها، واختلافها عن قانونيات تشكل وتطور الثقافة في التشكيلات ما قبل الاشتراكية، عندما كانت الثقافة الجديدة تنمو، بصورة أساسية، في إطار التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية السابقة.

ومن حيث المحتوى تقف الثقافة الاشتراكية على طرفي نقيض من الثقافة البرجوازية، التي تسيطر فيها روح الملكية الخاصة والاستغلال والكراهية العنصرية والاسترقاق القومي. وقد أكد لينين على الطابع الشعبي الجماهيري للثقافة البروليتارية، حين قال إن دكتاتورية البروليتاريا تضع كافة منجزات الثقافة في متناول أوسع الفئات الجماهيرية الكادحة. إن الماركسية هي الأساس النظري للثقافة الاشتراكية، «فالنظرية الماركسية، وحدها، تمثل التعبير الصحيح عن مصالح البروليتاريا الثورية، ووجهة نظرها، وثقافتها»[105].

وفي معرض معالجة نظرية الثورة الاشتراكية والثورة الثقافية يدحض لينين الآراء المنشفية ـ التروتسكية، وكذلك الآراء المثالية والرجعية، التي طرحها بغدانوف وجماعة «بروليتكولت» («الثقافة البروليتارية»). كانت الآراء المنشفية ـ التروتسكية تؤول إلى انكار امكانية خلق ثقافة اشتراكية، وتقود، بالتالي، إلى التراجع والانحناء أمام الثقافة البرجوازية. أما جماعة «الثقافة البروليتارية» فقد طالبوا بفصل الثقافة عن السياسة، عن بناء الاشتراكية، عن الدولة السوفياتية، ووضع ثقافة بروليتارية «محضة»، تتنكر للتركة الثقافية الماضية. لقد كانت آراء بغدانوف الماخيّة تشكل، من حيث الجوهر، الأساس الفلسفي لمزاعم جماعة «الثقافة البروليتارية». لم يكن هؤلاء يفهمون الثقافة البروليتارية على أنها حصيلة قانونية لمجمل التطور السالف للمجتمع، وإنما كانوا يرون فيها «تجربة منظمة اجتماعياً»، وجملة من انفعالات الأفراد.

انتقد لينين هذا الضرب من الإيديولوجية البرجوازية الصغيرة، ليؤكد أنها باطلة نظرياً، وضارة عملياً. إن ما يلزمنا، كما يقول لينين، «ليس **اختلاق** ثقافة بروليتارية جديدة، بل **تطوير** أروع نماذج وتقاليد وانجازات الثقافة **الموجودة**، انطلاقاً من وجهة نظر الماركسية، ومن ظروف حياة البروليتاريا ونضالها في عصر دكتاتوريتها»[106]. كذلك بيّن لينين أن الثقافة الجديدة، الثقافة الاشتراكية، تنشأ على أساس العلاقات الاجتماعية الجديدة في ظروف دكتاتورية البروليتاريا، من خلال الاستيعاب والمعالجة النقديين للثقافة، التي أبدعها التطور السالف للبشرية.

(١٠٥) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٤١، ص ٣٣٧.

(١٠٦) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٤١، ص ٤٦٢.

« فبدون الفهم الواضح لحقيقة أنه فقط من خلال المعرفة الدقيقة للثقافة التي ابدعها مجمل تطور البشرية، فقط من خلال معالجتها وتطويرها، يمكن بناء الثقافة البروليتارية، بدون هذا الفهم يتعذر علينا القيام بالمهمة المنشودة »[١٠٧].

وقد تضمنت وثائق ومقررات الحزب الشيوعي السوفياتي معالجة لاحقة، وتحديداً أكبر لمضمون الأفكار اللينينية حول الموقف من الثقافة القومية. ففي حين وقف الحزب البلشفي، قبل الثورة البروليتارية، ضد شعارات « الثقافة القومية »، و « الاستغلال الثقافي ـ القومي »، لأن الحديث يدور هنا عن ثقافة برجوازية، تحقن الجماهير بسموم التعصب القومي، وتدعم سيطرة البرجوازية، راح الحزب، في ظروف دكتاتورية البروليتاريا، يناضل من أجل تطوير ثقافة جديدة، ثقافة اشتراكية المضمون، قومية الشكل. إن ديالكتيك تطور الثقافة الاشتراكية يقوم في أن هذه الثقافة تتطور بنجاح، في عصر بناء الاشتراكية، في صيغ وأشكال قومية؛ كما أن ازدهار الثقافات القومية، الاشتراكية بمضمونها، يوفر المقدمات اللازمة لإقامة الثقافة الشيوعية الانسانية في المستقبل.

وبالارتباط الوثيق بمهام البناء الثقافي طوّر لينين النظرية الماركسية في الأخلاق الشيوعية. وقد دحض تلفيقات الايديولوجيين البرجوازيين، التي تزعم أن الشيوعيين ينكرون الأخلاق، ليبيّن، في خطابه « مهمات اتحادات الشباب » (١٩٢٠)، المضمون الأساسي للأخلاق الشيوعية، وتناقضها مع الأخلاق البرجوازية. إن الخلقية الشيوعية، كما أكد لينين، مكرسة لخدمة مصالح نضال البروليتاريا الطبقي، لخدمة قضية النضال من أجل انتصار الشيوعية: « نحن نقول الأخلاق القويمة هي ما يخدم قضية تهديم المجتمع الاستغلالي القديم، وتوحيد جميع الكادحين حول البروليتاريا، مبدعة المجتمع الشيوعي الجديد »[١٠٨].

وأشار لينين إلى أن مخلفات الرأسمالية ستبقى لمدة طويلة، حتى بعد الإطاحة بالرأسمالية، سواء في الاقتصاد أو في وعي الناس وسلوكهم، وإلى أن التخلص من هذه الرواسب سوف يتم من خلال البناء الاشتراكي والنضال ضد قوى الرأسمالية وتقاليدها.

وقد أوضح لينين مضمون المبادىء الخلقية الشيوعية وأهداف التربية الأخلاقية في المجتمع الاشتراكي، وأشار إلى الأداة الرئيسية لتحقيقها ـ الجمع بين التعلم والعمل في سبيل بناء الشيوعية، وبرهن، من خلال ذلك، على الواجب الأخلاقي النابع من النضال الطبقي للطبقة العاملة، ووضع معايير الخلقية الجديدة، وبيّن ارتباطها بسياسة دكتاتورية البروليتاريا وبناء الاشتراكية.

(١٠٧) المصدر السابق، ص ٣٠٤.

(١٠٨) المصدر السابق، ص ٣١١.

دور العامل الذاتي في التطور الاجتماعي المعاصر

لقد برهن النصر الذي تحقق في اكتوبر ١٩١٧ أن الثورة الاشتراكية لم تكن مؤامرة أو انقلاباً فوقياً، قامت به مجموعة «الثوريين النشيطين»، بل كانت حركة ونضال الملايين، بزعامة الطبقة العاملة، وبقيادة الحزب الماركسي اللينيني. إن الحزب اللينيني قد ضرب، عام ١٩١٧، مثالاً بالغ الأهمية على المبادرة التاريخية، على التقدير الصحيح لموازين القوى الطبقية، وللخصوصيات الملموسة للمرحلة.

وبعد انتصار الثورة تعاظم إلى حد كبير دور العامل الذاتي في تطور المجتمع، ولا سيا دور النشاط الواعي لجماهير الشعب بقيادة الطبقة العاملة والحزب. وقد أشار لينين إلى أن التاريخ لم يهيء لنا أصول المجتمع الاشتراكي الجديد، لم يضع أمامنا نموذجاً لمثل هذا المجتمع، ولذا فإن الجماهير هي التي ستقوم بالبناء الخلاق للحياة الجديدة من تلك المادة، التي خلفتها الرأسمالية. إن عملية البناء الاشتراكي تتطلب اندفاع الجماهير، وطاقتها ومبادرتها الثورية. ولقد بيّنت الثورة الاشتراكية في روسيا، وبناء الاشتراكية، ذلك النهوض العارم، الذي لم يسبق له مثيل، لإبداع الجماهير في شتى مجالات الحياة الاجتماعية.

غير أن تعاظم دور العامل الذاتي لا يعني، بأي حال، استقلاليته عن الظروف الاجتماعية الموضوعية. وقد أكد لينين على الدور الحاسم للعلاقات الاقتصادية الموضوعية، ودحض التصوّرات الإرادية (Voluntaristic) عن دور العامل الذاتي. كما ترتب على لينين، ولأكثر من مرة، أن يقوم بانتقاد الآراء الذاتية لدى العناصر التروتسكية و «اليسارية» في الأحزاب الشيوعية، التي عرفت بتجاهلها للظروف الموضوعية في حلها لمسألة الصراع الطبقي.

٢ ـ قضايا المادية الديالكتيكية

ضد الميتافيزيقا والتلفيقية والسفسطة

قام لينين، من خلال تطوير نظرية الشيوعية العلمية والمادية التاريخية والبرهنة على صحة سياسة الحزب الشيوعي في المرحلة الانتقالية، بمعالجة قضايا الديالكتيك المادي، وبانتقاد ميتافيزيقا خصوم الماركسية وتلفيقيتهم وسفسطتهم. وبهذا الصدد تكتسب أهمية خاصة أعماله ـ «مرض «اليسارية» الطفولي في الشيوعية» (١٩٢٠)، «مرة أخرى عن النقابات» (١٩٢١)، «حول السياسة الاقتصادية الجديدة» (١٩٢١) ـ التي طوّر فيها أهم جوانب الديالكتيك المادي،

واستخدمه في معالجة مسائل الثورة والحركة العمالية والبناء الاشتراكي وتكتيك الشيوعيين واستراتيجيتهم.

ففي مقالة « مرة أخرى عن النقابات » يدرس لينين المسائل الجذرية للمنطق الديالكتيكي، ويحلل الروابط والعلاقات العميقة بين الأشياء وبين انعكاساتها في مضمون المنطق، يؤكد، من خلال ذلك، على القيمة العظيمة للممارسة (Praxis) في عملية المعرفة. وهنا يشير لينين إلى خصوصيات المنطق الديالكتيكي، التي تميزه عن المنطق الصوري، والتي توفر إمكانية العكس الصحيح للشيء وكيفياته. يقول لينين: لكي نعرف الشيء فعلاً يجب أن ندرس جميع جوانبه، جميع علاقاته و « حلقاته المتوسطة ». إننا لن نصل أبداً إلى هذا بصورة كلية. ولكن مطلب شمول جميع الجوانب يجنبنا الوقوع في الأخطاء والجمود. هذا أولاً. وثانياً، يقتضي المنطق الديالكتيكي أن نتناول الشيء في تطوره، في « حركته الذاتية » (كما يقول هيغل أحياناً)، في تغيّره.. وثالثاً، ينبغي أن تدخل الممارسة الانسانية كلها في « التعريف » الكامل للشيء، كمعيار للحقيقة وكمحدّد عملي لارتباط الشيء بما يلزم للانسان. ورابعاً، يعلمنا المنطق الديالكتيكي أنه « لا وجود لحقيقة مجردة، فالحقيقة مشخصة (Concrete) دوماً »[(١٠٩)].

ومن خلال الممارسة يتحقق الانسان من صحة معارفه عن الأشياء، فهو يستخدمها في نشاطه العملي، وينيط بها مهمة معينة تبعاً لمحتواها الموضوعي. ثم إن الممارسة تقي الانسان من الانزلاق إلى الذاتية والتلفيقية والسفسطة. وقد برهن لينين أن الماركسية، إذ تنطلق في معرفة الظاهرة من تفاعل كافة جوانبها، إنما تسعى للكشف عن الجوانب الحاسمة والرئيسية بينها. وفنّد لينين التلفيقية لينوه « بأن الديالكتيك يتطلب النظرة الشاملة إلى كافة العلاقات المتبادلة في تطورها الملموس، لا الجمع التلفيقي بين نتفٍ من هذه، ونتف من تلك »[(١١٠)]. إن التلفيقية تعني الجمع العشوائي لجوانب مختلفة من الشيء (الموضوع)، دون الكشف عن ارتباطها الموضوعي الباطني، دون تمييز للجانب الرئيسي بينها؛ إنها شكل من الميتافيزيقا، يؤدي، كما أشار لينين، إلى السفسطة، إلى التناول والاستخدام الذاتي لهذه أو تلك من جوانب الظاهرة، بمعزل عن الرابطة العامة، التي تجمع بينها. كذلك تشكل التلفيقية والسفسطة الأساس النظري لخط الانتهازية السياسي غير المبدئي. وفي مجابهة سفسطة الايديولوجيين البرجوازيين، الذين يعتبرون كافة الحدود بين الظواهر حدوداً نسبية، ينطلق الديالكتيك الماركسي، كما يبيّن لينين، من الاعتراف بمرونة حدود الظاهرة المتطورة،

(١٠٩) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٤٢، ص ٢٩٠.

(١١٠) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٤٢، ص ٢٨٦.

وبامكانية تحول الظاهرة، في ظروف معينة، إلى ضدها، ولكنه يسلم، في الوقت ذاته، بوجود الحقيقة الموضوعية.

إن من المتعذر فهم العلاقة والمشروطية المتبادلة لمختلف جوانب الظاهرة بدون التسليم بأساس التأثير المتبادل فيما بينها. وقد أشار لينين أنه ينبغي لا الكشف عن التأثير المتبادل لجوانب الشيء، فحسب، بل والتمييز فيه عن الأساسي، الحاسم. وإن لينين، إذ يرى في التناول التاريخي الملموس للظواهر، في «التحليل الملموس للظاهرة الملموسة»، المطلبَ الأهم للماركسية، و«روحها الحيّة»[111]، يشير إلى أن حل المسائل الاجتماعية التاريخية يستلزم الكشف عن الحلقة الأساسية في التسلسل التاريخي للأحداث. وهذه الحلقة تنطوي على العلاقات الهامة، وخصوصية الموقف، والامكانية الواقعية للانتقال إلى المرحلة التالية من التطور.

«معنى المادية المقاتلة»

حدّدت مقالة لينين «معنى المادية المقاتلة» المهام الأساسية لتطوير الفلسفة الماركسية في العصر التاريخي الجديد، وكذلك سبل النضال ضد الفلسفة البرجوازية واللاّهوت.

كانت البلاد تعيش مرحلة الانتقال إلى السياسة الاقتصادية الجديدة[112]. وفي هذه الظروف انتعشت محاولات العناصر البرجوازية داخل البلاد، والقوى المضادة للثورة في الخارج، للعودة بالرأسمالية إلى روسيا. وتفاقمت حدة الصراع الايديولوجي في البلاد. وظهر ضرب جديد من الايديولوجية البرجوازية، عُرِف بـ «السمينوفيخية»، روّج انصاره، كغيرهم من أعداء الماركسية (بردايف، لوسكي، رادلوف، بيتيرِم ساروكين)، للآراء المثالية والرجعية، وبذلوا قصارى

(١١١) لينين: المؤلفات الكاملة، المجلد ٤١، ص ١٣٦.

(١١٢) السياسة الاقتصادية الجديدة (النيب) ـ هي السياسة الاقتصادية، التي انتهجتها الحكومة السوفياتية في المرحلة الانتقالية من الرأسمالية إلى الاشتراكية. دُعيت هذه السياسة بـ «الجديدة» تمييزاً لها عن السياسة الاقتصادية، التي طبقت في روسيا السوفياتية في مرحلة التدخل الأجنبي المسلح والحرب الأهلية، والتي دخلت التاريخ تحت اسم «سياسة الشيوعية الحربية».

أجازت السياسة الاقتصادية الجديدة وجود العناصر الرأسمالية لمدة معينة، وضمن نطاق محدد، مع الاحتفاظ بالمواقع الاقتصادية الأساسية في يد الدولة البروليتارية. كانت هذه السياسة تهدف إلى تطوير القوى المنتجة، والنهوض بالزراعة، وتأمين التراكمات الضرورية لبناء الصناعة الاشتراكية. وتجري اليوم، في عهد «البيريسترويكا»، محاولة لإعادة الاعتبار للنيب بوصفها استراتيجية بعيدة الأمد، كان التخلي عنها منذ عام ١٩٢٩ تراجعاً عن النهج اللينيني، ألحق ضرراً فادحاً بمسيرة البناء الاشتراكي في الاتحاد السوفياتي (المعرب).

جهدهم لدحض الماركسية. وقد خاض الحزب الشيوعي نضالاً حاسماً ضد إيديولوجية «العودة» البرجوازية. وقام لينين، في المؤتمر الحادي عشر للحزب، بالكشف عن الطابع الرجعي لإيديولوجية «السمينوفيخية».

ظهرت مقالة لينين «معنى المادية المقاتلة» في مجلة «تحت لواء الماركسية» عام ١٩٢٢. في هذه المقالة صاغ لينين المهام الملحة التالية للفلاسفة الماركسيين: ١) توحيد جهود الفلاسفة ـ الشيوعيين مع جميع المفكرين الماديين من أجل النضال ضد المثالية، ومن أجل التطوير اللاحق للفلسفة المادية؛ ٢) توحيد جهود الفلاسفة ـ الشيوعيين مع ممثلي العلوم الطبيعية المعاصرة من أجل التعميم الفلسفي للاكتشافات الجديدة في علوم الطبيعة، ومن أجل النضال ضد المثالية؛ ٣) المعالجة والتطوير اللاحقين للديالكتيك المادي على أساس تعميم معطيات العلم والتاريخ الأحدث؛ ٤) الدعاية الالحادية.

ولفت لينين انتباه الماركسيين إلى بعض الأحداث التاريخية الهامة في العصر الجديد، مثل الحرب الامبريالية العالمية، وثورة اكتوبر العظمى، ونهوض شعوب الشرق نحو حياة جديدة، وغيرها، داعياً إياهم أن يتعلموا من ماركس كيفية استخدام المنهج الديالكتيكي في تحليل التاريخ المعاصر، وإن يقوموا بمعالجة نقدية لديالكتيك هيغل من وجهة النظر المادية. فبدون المعالجة اللاحقة للديالكتيك، وتطبيقه على وقائع الحياة المعاصرة، يتعذر على المادية أن تكون مادية مقاتلة، كذلك لا يمكن لها أن تمضي إلى الأمام دون استخلاص نتائج مادية ديالكتيكية من العلوم الطبيعية.

كذلك تشكّل الدعاية الالحادية المنسجمة، والنضال ضد الايديولوجية الغيبية، إحدى المهات الملحة للمادية المقاتلة. وقد أشار لينين، بهذه المناسبة، إلى ضرورة استخدام مؤلفات أواخر القرن الثامن عشر الالحادية، بما فيها من حماس وحيوية وبراعة، في النضال ضد الايديولوجية اللاهوتية.

كما تطرق لينين، في مقالته، إلى التقاليد المادية في روسيا بقوله: «إنه لمن دواعي السرور أن نجد الاتجاهات الرئيسية في الفكر الطليعي الروسي تقاليد مادية عريقة ومرموقة»[١١٣]. بهذه المناسبة يورد لينين اسمي تشرنيشيفسكي وبليخانوف.

كانت مقالة لينين نداء حماسياً للنضال ضد الفلسفة البرجوازية، وبرنامجاً للنشاط النظري للشيوعيين، ونقطة انطلاق للتطوير اللاحق للفلسفة الماركسية، الذي ارتبط أوثق الارتباط بايديولوجية ونشاط الحزب الشيوعي السوفياتي والحركة الشيوعية العالمية.

---

(١١٣) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٤٥، ص ٢٤.

الفصل العشرون

الفلسفة المثالية المعاصرة في بلدان أوروبا الغربية وأميركا

أ ـ التيارات التقليدية الرئيسية

شهد القرن العشرون تعزز انحطاط الفلسفة البرجوازية، الذي لاحت بوادره منذ أواسط القرن الماضي. فالموجة الرجعية، التي حملتها الامبريالية، قد طغت على كل الميادين، بما فيها الفلسفة. وكان لانتصار ثورة أكتوبر الاشتراكية العظمى، وللنجاحات التاريخية التي أحرزها البناء الاشتراكي في الاتحاد السوفياتي، والهزيمة العسكرية والسياسية الماحقة التي لحقت بالدوائر الامبريالية العدوانية في الحرب العالمية الثانية، وظهور المنظومة الاشتراكية العالمية، كان لهذا كله أكبر الأثر في تسعير عداء الإيديولوجية البرجوازية لا للماركسية فحسب، بل ولتلك الآراء الثمينة، التقدمية في حينها، التي أبدعها مفكرو البرجوازية في الماضي. ومن جهة أخرى، أدت النجاحات الكبيرة التي أحرزتها العلوم، والدور الكبير الذي بدأت تلعبه في الحياة العصرية، إلى زيادة اهتمام الفلاسفة بمعطيات العلوم الطبيعية. إن أحداً لا ينكر على الفلاسفة البرجوازيين المعاصرين كونهم غالباً ما يطرحون قضايا نظرية بالغة الأهمية، ويعمل الكثيرون منهم، بنجاح، في بعض الميادين الخاصة (المنطق، السيميوطيقا، وغيرها). ولكن استخلاص نتائج مادية من معطيات العلوم، الأمر الذي يفرضه تطور العلوم ذاتها، سرعان ما يلقى معارضة قوية من قبل الفلاسفة البرجوازيين. وهكذا شهد القرن العشرون ظهور عدد من التيارات الفلسفية، يحاول كل منها أن يضفي على نفسه صبغة العلمية، بينما يعالج أنصاره محتوى العلم المعاصر ومنهجه معالجة مثالية محضة، ويسعون إلى إسدال الستار على محتواه المادي، والتوفيق بين هذا المحتوى ومختلف النظرات المثالية والدينية.

إن الفلسفة المثالية، وبحكم المهمة المناطة بها في المجتمع الرأسمالي، معادية عموماً للقوى التقدمية،

وهي تدخل في تعارض مكشوف مع تطور العلم، واحتياجات الشعب الحقيقية. إنها فلسفة قاصرة عن إعطاء الجواب الصحيح على القضايا العلمية والسياسية والأخلاقية التي يطرحها العصر. وتتميز الفلسفة البرجوازية في القرن العشرين بتعدد المدارس والتيارات والمذاهب، التي يحاول أتباع كل منها الظهور بمظهر المستقل عن الآخر، بينما يقوم، بمحض ارادته، باستعارة أفكار المدارس الأخرى وتبنيها. وبين التيارات، التي حافظت على مواقعها ردحاً طويلاً من الزمن، يمكن ذكر التيارات الرئيسية التالية:

١) **اللاعقلانية**، وأبرزها حدسية برغسون (التي تشكل مرحلة متطورة مما يسمى بفلسفة الحياة)، والوجودية (التي جاءت لتحل محل «فلسفة الحياة»).

٢) **التجريبية** شبه العلمية، التي تتميز عن أشكال التجريبية السابقة بأنها غالباً ما تعتمد طرائق المنطق الرياضي. وتمثل الوضعية الجديدة نموذجاً حياً لهذا الاتجاه.

٣) **الفلسفة الايمانية** (Fideism)، التي تتجلى بوضوح في التعاليم الدينية المكشوفة، وخصوصاً في التوماوية الجديدة، بمحاولاتها المعروفة في بعث المذاهب السكولائية، التي كانت سائدة في القرون الوسطى.

بالإضافة إلى هذه الاتجاهات الرئيسية، هناك تيارات وسط، تحاول أن تخلط، بهذه النسبة أو تلك، بين أفكار المدارس المذكورة، ومن أكثر هذه التيارات انتشاراً كانت البراغماتية (المذهب الذرائعي)، والفينومينولوجيا (أو فلسفة الظواهر).

١ ـ حدسية برغسون

لاقى التيار اللاعقلاني في القرن العشرين انتشاراً واسعاً، شمل مختلف جوانب الحياة الروحية في المجتمع البرجوازي. ففي هذا القرن تعاظم تأثير فلسفة نيتشه، بأفكارها الارادية (Voluntarism) الصارخة، التي لم تلفت إليها الأنظار أثناء حياة صاحبها.

يعتبر الفيلسوف المثالي الفرنسي هنري برغسون (١٨٥٩ ـ ١٩٤١) من كبار ممثلي اللاعقلانية المعاصرة في الفلسفة الغربية. كان برغسون بارعاً في مزجه بين الأفكار، التي استعارها من اللاعقلانية الألمانية (شيلنغ في أواخر أيامه، وشوبنهاور)، وبين الأفكار الروحانية (spiritualism) واللاعقلانية التي أخذها من المثاليين الفرنسيين (مين دي بيران، إميل بوترو). إن فلسفة برغسون لاعقلانية، كفلسفة نيتشه، لكنها تتميز عنها بأن النزعة اللاعقلانية فيها جاءت

أقل جلاء وأخف وطأة. يرى برغسون أن المهمة الأساسية للفلسفة هي « التخلص من وجهة نظر العقل »[1]، ذلك أن الحياة، وهي جوهر العالم، لاعقلانية، تماماً كمحاولاتنا العقيمة لإدراك كنهها.

وعلى غرار « فلسفة الحياة » تطابق فلسفة برغسون بين الحياة وبين معاناتنا إياها. إن الحقيقة الأكيدة، التي تشكل المنطلق الأساسي لكل فلسفة، هي وجودنا الذاتي، الذي يتجلى في ذلك التيار الدائم من الاحساسات والعواطف والرغبات. هذا التيار من الانفعالات يشكل، عند برغسون، المادة الأساسية، والموضوع الرئيسي للمذهب الفلسفي كله.

لقد استعار برغسون المفاهيم الأساسية لفلسفته من **مذهب التحليل النفسي للحياة الروحية** الذي وضعه عالم النفس النمساوي زيغموند فرويد. فهو يرى في البحث البسيكولوجي الاستبطاني (Introspective) منهجاً للبحث الفلسفي، وطريقة لبناء منظومة « الميتافيزيقا »، حيث يضفي على حالات الوعي الفردي معنى انطولوجيًّا حقيقياً، ويعتبرها تعينات للوجود ذاته. وفي تحليله لحياة الفرد النفسية يميز برغسون بين قدرتين للوعي: الحدس (Intuition) الذي يرتبط بالناحية التأملية في الحياة، والعقل (Intellect) الذي يرتبط بالجانب العملي (الفعّال) منها. وينطلق برغسون من الحدس باتجاه أعماق الوعي الذاتي، ثم إلى الوعي المجرد غير المرتبط بذات معينة، إلى الروح، التي هي، عنده، جوهر الحياة والكون بأسره؛ وبعدها ينتقل من الذهن والفعل إلى الخارج، إلى الأجسام التي يمتلىء بها المكان، إلى المادة.

إن نفاذ الحدس إلى أعماق حياة الوعي يكشف عن ماهيتها الباطنية، عن ديمومتها (Durée)، التي هي شعور الذات بالزمن. إن الديمومة « أساس وجودنا، وجوهر الأشياء جميعاً »[2]. ويركز برغسون اهتمامه على حياة الوعي، التي تتفتح في الديمومة، ليعارض بها عالم المادة. وهو ينظر إلى المادة نظرة ميكانيكية بحتة. فهي، في رأيه، جوهر عاطل، خامل، ميت؛ هي الأشياء، التي ليس لها سوى أن تمتد في المكان؛ إنها دائرة من التكرار الدائم والرتيب، من الحتمية الميكانيكية والجبرية. ويقابل برغسون رتابة أشياء العالم، وقابليتها للتجزئة، بالعالم النفسي، الذي هو تيار مستمر من الوعي، لا يمكن - إلا بطرق اصطناعية مختلفة - تمييز حالات مستقلة منه. فليس في الديمومة « قبل » ولا « بعد »، بل هي تيار دائم، لا ينقطع. والماضي لايسير إلى العدم، ولا يوجد في عالم النفس خلق من لاشيء، مقطوع الصلة بالماضي.

---

(١) هـ. برغسون. التطور الخلاق. موسكو - سان بطرسبرغ، ١٩١٤، ص ٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥.

إن نمو الشخصية (الفرد)، التي هي ديمومتها، ليس إلا الخلق الدائم للجديد: إنه كل لحظة من حياتنا؛ إنه الفعل الخلاق، الذي لايخضع لأية قانونية، فعل يولد، وباستمرار، حالات جديدة تماماً، لم تكن متوقعة أبداً. إن الحياة النفسية هي مملكة اللاحتمية، مملكة التلقائية والعشوائية. إن التعارض بين الديمومة وعالم الحياة النفسية، من جهة، وبين عالم المادة والأجسام الصلبة، من جهة ثانية، يشكل، عند برغسون، الركيزة الأولى لنقد العقل، والموضوع الأساسي لفلسفته. أما الركيزة الثانية في نقد العقل فهي الفصل بين النظر والعمل، بين المعرفة والفعل، ومعارضة احدهما بالآخر.

يعترف برغسون ان الإنسان، بوصفه جسماً فيزيائياً أو كائناً حياً، مضطر للعيش وسط الاشياء المادية، الضرورية لحياته. وهو يرى أن أفعال الجسم الإنساني تصدر عن الدماغ، العاجز عن توليد التصورات، والذي لا يمت بصلة إلى النشاط الواعي، وأن العمليات النفسية لا تردّ إلى العمليات الجارية في الجسم. وهكذا فان الفصل بين المادة والروح يتخذ، عند برغسون، شكل التوازي النفسي ـ الفيزيولوجي المتطرف.

يتفق برغسون مع الماديين في أن الذهن والتفكير مرتبطان بالدماغ ـ مركز الفعل، لكن هذا الارتباط لا يتعدى، في نظره، كون الدماغ يدل على ما هو ضروري للفعل، تاركاً له حرية اختيار السبل العملية لذلك، وكذلك طرق السيطرة على الأشياء والتحكم بها. وفي هذا تكمن الوظيفة الوحيدة للعقل، وللعلوم التي أوجدها. إن برغسون لا ينفي، بصورة قاطعة، دور العقل وأهمية في معرفة ماهية الأجسام الصلبة الساكنة، لكنه يزعم أن العقل بعيد عن الإحاطة بالحركة، و«عاجز، بطبيعته، عن فهم سر الحياة»[٣]، «لا يستوعب بوضوح إلا الأشياء الساكنة وحدها»[٤]. ويتجلى قصور العقل في أنه يحاول استيعاب الواقع، الحي والمتغير، في أنه يوقف الحركة، يقسمها إلى لحظات سكون، ويجزىء المعقد والمتغير بارجاعه إلى البسيط الساكن.

يرتكب برغسون خطأين منطقيين في نقده للمعرفة العقلية. أولاً، حين يطابق بين التفكير، بأشكاله المختلفة، وبين التفكير الميتافيزيقي، الذي يتعامل مع مقولات ساكنة لاتتبدل، وعاجز، بالتالي، عن الإحاطة بالحركة، عن فهم ماهية التطور. إن عيب الفكر الميتافيزيقي هذا لا يدفع برغسون إلى تبني الفكر الديالكتيكي، وإنما يؤدي به إلى التخلي النهائي عن الفكر المنطقي، كأداة للوصول إلى الحقيقة. ثانياً، حين يحاول البرهنة على عجز العقل عن ادراك الحركة والحياة، فيستعيض عن الحركة والعمليات، القائمة موضوعياً، بالديمومة، أي بمعاناة الذات لتيار الوعي.

---

(٣) المصدر السابق، ص ١٤٨.

(٤) المصدر السابق، ص ١٤٠.

وبما أن الحياة ـ كما تنص الموضوعة الأساسية في فلسفة برغسون، وفي « فلسفة الحياة » عموماً ـ لاعقلانية؛ لا يعبر عنها بالمفاهيم المنطقية، فإن برغسون يرفض جميع السبل العقلية لمعرفة ماهيتها. ولكنه في الوقت ذاته يحاول البرهنة على إمكانية الوقوف على هذه الماهية، وذلك من خلال مذهبه الفلسفي. وهكذا تصبح الحياة بمتناول المعرفة، لكنه بواسطة الحدس المتعالي (Transedental). وفي ذلك يقول برغسون: « الحدس نوع من التعاطف الذهني، يتم بواسطته النفاذ إلى اعماق الاشياء، حيث يتحد مع المضمون الوحيد، الذي تنطوي عليه، والذي لا يمكن، بالتالي، التعبير عنه »[5].

وللحدس شرطان، أولهما ـ التخلي القاطع عن كل مصلحة، عن كل ما له علاقة بالمنفعة. والحدس نوعان: حدس فلسفي، يرصد الخط العام للحياة، وحدس فني، يتناول الظواهر الفردية. إن عبقرية الفنان تكمن في تخليه عن المنفعة العملية، في انطوائه على ذاته، وتوجهه إلى عالمه الباطني، يستلهم فيه مادة لفنه. وهكذا فان نظريات « الفن الخالص »، و« الفن للفن »، وجدت في برغسون أحد منظريها الأوائل. أما الشرط الثاني للحدس فهو التوتر الشديد للإرادة. إن الحدس يتناقض مع النشاط العادي لفكرنا، الذي يحاول إدراك العالم الخارجي إدراكاً ذهنياً، في حين يتطلب الادراك الحدسي « اللجوء إلى العنف، وأن تدفع الإرادة بالعقل خارجاً، خارج ذاته نفسها »[6]. الحدس يهتم أساساً بالأنا الذاتية وبما أن المجهود الإرادي يستمر بلا انقطاع « فاننا نتجاوز، بذلك، حدود ذاتنا »[7] وتتسع ديمومة الأنا لتشمل الكون كله، بما فيه الحياة، من حيث هي عملية كونية.

ثم إن الحياة، التي هي، قبل كل شيء، تيار من الوعي، من الانفعالات، تغير فجأة مضمونها، لتتحول إلى ظاهرة بيولوجية، إلى حياة عالم الاحياء، الذي تخطى مسألة تطوره بعناية خاصة عند برغسون. هنا تتراجع القضايا النفسية لتفسح المجال أمام المسائل البيولوجية. ولكن برغسون ينظر إلى القضايا البيولوجية من المنظار القديم ذاته، من دراسة الذات بالذات، من الحدس، تدفعه إلى ذلك الثقة في « أن التطور، في كل لحظة منه، يمكن أن يفسر تفسيراً نفسياً »[8]. إن تطور العالم الحي هو تطور الوعي الذاتي، وامتداده في العالم الخارجي؛ وليست الاشكال البيولوجية المتنوعة إلا غلافاً للتطور الباطني للوعي.

إن برغسون، الذي يحصر بحثه في دائرة الحالات النفسية، لا يرى في الحدس، الذي هو سعي

(٥) هـ. برغسون. المؤلفات، المجلد ٥، سان بطرسبرغ، ١٩١٤، ص ٦.
(٦) هـ. برغسون. التطور الخلاق، ص ١٧٤.
(٧) هـ. برغسون. المؤلفات، المجلد ٥، ص ٣٣.
(٨) هـ. برغسون. التطور الخلاق، ص ٤٧.

الارادة للنفاذ إلى أعماق الديمومة، إلا هذا السعي ذاته. إن الحدس ليس إلا الارادة، التي تتأمل ذاتها بذاتها. لكن هذا الحدس لم يعد، الآن، توتراً لإرادة فردية، وإنما يغدو مجهوداً كونياً سامياً، وعلة أولى للحياة، ومصدر حركتها؛ إنه «نفحة الحياة»، كما يسميه برغسون. وإذا كان برغسون، في دراسته لعالم الأجسام الصلبة والديمومة، يعارض بين المادة والوعي، فان دراسته لظواهر الحياة تبين أن هذه النظرة الثنوية (dualistic) كانت وهمية، تعود، في أساسها، إلى الروحانية (Spiritualism).

راح برغسون يعلن الآن ان المادة ليست بداية مستقلة عن الروح، بل هي مرحلة دنيا من الروحية؛ انها نتاج لوهن قوة الروح الخلاقة، وتوقفها. الروح- واقع خلاق، والمادة واقع أيضاً، لكنها واقع يتفتت، يسير في طريق الانقراض. واعتماداً على المبدأ الثاني في علم الترموديناميك يزعم برغسون أن الانحطاط الحتمي قانون، يحكم المادة بمختلف أشكالها. أما الحياة فهي نتاج لنفاذ العلة الروحية، الحياتية والنشيطة، إلى المادة الميتة والخاملة، وذلك في محاولة لوقف انحطاطها. إنها «الواقع، الذي يحضر في واقع يسير إلى الدمار»[9]. إن ينبوع الحياة هو «ما فوق الوعي»، الذي يشكل المركز، الذي «تتفتح منه جميع العوالم كما تتفتح من الباقة الكبيرة»، هو الله. «والله، على هذا التعريف، ليس حاصلاً بشكل نهائي، بل هو حياة غير منقطعة، وفعل، وحرية»[10]. وهنا تتكشف فلسفة برغسون عن نزعة دينية صارخة، حيث أن «نفحة الحياة»، و«العلة الإرادية الخلاقة»، تقود، في نهاية المطاف، إلى الله. ويفسر برغسون الانتقال من عالم الجماد إلى العالم الحي باعتماد علة حيوية خاصة. فاجزاء المادة، بعد أن تغتني بالوعي، تحيا، تتحول إلى كائنات حية، وتبدأ سيرها في طريق التطور، تدفعها «نفحة الحياة الإلهية».

لقد برهن العلم، بما لا جدل فيه، أن الحياة على كوكبنا جاءت نتيجة تطور جيولوجي طويل، وأن الوعي ظهر في مرحلة متأخرة جداً من تطور الكائنات الحية. أما برغسون فيحاول أن يقسم خط التطور، الذي يمر بالطبيعة الجامدة والحية، إلى جزأين، ويلقي جانباً بذلك الجزء، الذي سبق ظهور الحياة. فالوعي، عنده، هو علة التطور، هو القوة المحركة، ونفحة الحياة.

ان برغسون، حين يضفي على عملية التطور طابعاً غيبياً- صوفياً، ينسب إلى التطور سمات، يزعم أنه اكتشفها من خلال دراسته لحياة الوعي الذاتي. فالروح، عنده، حرّة تماماً، ولذا فان حياة الفرد النفسية ليست إلا سلسلة متصلة من العمليات الخلاقة، تتكشف دوماً عن حالات جديدة، غير متوقعة أبداً. وفي ضوء هذا يمكن فهم تطور الحياة على أنه «تطور خلّاق»، لا تحكمه أية قانونية، تقوم أثناءه نفحة الحياة بخلق أشكال جديدة تماماً.

(٩) المصدر السابق، ص ٢٢٢.

(١٠) المصدر السابق.

يقف برغسون ضد نظرية داروين في التطور، ويقترب من النزعة الحيوية (Vitalism)، حين يعلن أن نفحة الحياة تنتقل من جنين إلى آخر، وتدفع بالكائنات الحسية في طريق التطور. على هذا الطريق يتفتح تيار الحياة عن فرعين متناقضين في التطور. هنا ينبثق شكلان متضادان لتلاؤم الكائن الحي مع الوسط المحيط: الغريزة والعقل. تتجلى الغريزة في خلق الأعضاء (الملاقط، الأسنان، وغيرها)، التي تؤدي الوظائف الضرورية للكائن الحي، بينما يتجلى العقل في الخلق الواعي للأدوات غير العضوية، الضرورية للنشاط العملي. وعلى هذا النحو يختتم برغسون هذه الحلقة من مذهبه، حيث يحاول دعم تخليه عن دور العقل، كأداة للمعرفة، بآراء عن التطور تتوشح بالعلمية.

آراؤه الاجتماعية

تكتمل لاعقلانية برغسون في آرائه الاجتماعية، التي تتميز بنزعة بيولوجية صارخة، تشوبها الصوفية والروحانية. إن العلاقة الموضوعية القائمة بين الناس تعود، عنده، إلى عوامل بيولوجية محضة؛ فليس ثمة اختلاف بين المجتمع البشري وقرية النمل، ففي كليهما تقف الغريزة أساساً للحياة المشتركة وتنظيمها.

يطلق برغسون على الاجتماع البيولوجي للناس اسم المجتمع المغلق (أو المنغلق)، الذي يضم الناس ضمن حدود القبيلة أو المدينة والدولة. ولكن الإنسان، في نظره، ليس حيواناً فحسب، وإنما هو كائن روحي أيضاً، إن الطبيعة الانسانية تنطوي على بدايات روحية، وهي توجد في تماس دائم مع الطاقة والارادة الإلهية، المتغلغلة في كافة أشياء العالم؛ وليس هناك من حدود لاقتراب الانسان روحياً من القدرة الالهية. يشكل الناس، لكن في المثل فقط، مجتمعاً مفتوحاً، (أو منفتحاً)، يضم البشرية كلها. وبالنظر إلى طبيعة الانسان المزدوجة هذه هناك نوعان من العلاقات الاجتماعية، ونمطان من الأخلاق والدين. ففي المجتمع المغلق تسيطر الأخلاق المغلقة التي ترمي إلى تدعيم وصيانة كيان الجماعة. هذا النوع من الأخلاق ذو طابع إلزامي، يسخر مصلحة الفرد لمصلحة المجتمع المغلق، ويفقد سيطرته حالما نتجاوز حدود هذا المجتمع. والدين الساكن (Statique)، كالأخلاق المغلقة، يهدف إلى الحفاظ على المجتمع المغلق. وهو يحقق هدفه هذا بأن يفرض على الانسان احترام الأخلاق المغلقة، ويبعث في أعماقه إيماناً اسطوريا بالخلود، والأمل في ان تمده الآلهة بالعون اللازم. إن المجتمعات المغلقة وجدت، كلها، من أجل الحرب: الطبيعة «تريد الحرب، أو، على الاقل، أوجدت الانسان في ظروف معاشية، تجعل من الحرب امراً لا مفر منه»[11]. إن غريزة الحرب، المتأصلة في النفس، هي أساس كل حضارة.

---

(11) H. Bergson. Les deux sources de la morale et de la religion. Patis, 1932, P. 297.

يسخر برغسون احياناً من تقسيم نيتشه للناس إلى عرق السادة وعرق العبيد، ويؤكد أنه ليس من حدود مطلقة بين هاتين الفئتين. ولكن التركيب العشوائي للمجتمع، وانقسامه إلى طبقة عليا تضم فئة قليلة من الأفراد بيدهم السلطة المطلقة، وإلى طبقة خاضعة تضم غالبية الشعب، يشكل، في رأيه، شرطاً لابد منه لكل تنظيم اجتماعي.

إن أخلاق النوع الآخر، أخلاق المجتمع المفتوح، تتجاوز حدود الجماعة، لتنادي بمبادىء غريبة تماماً عن أخلاق المجتمع المغلق: قدسية الفرد، والحرية الفردية، ومساواة الناس جميعاً. وهذه المبادىء هي من وضع العباقرة والشخصيات الفذة، وليس لها طابع الإلزام، بل هي دعوة، يتبناها الانسان بملء الإرادة. الأخلاق المفتوحة تقترن بالدين المتحرك (dynamique)، الذي وضعه الأنبياء والقديسون والزعماء الروحيون. إنه دين يدعو إلى الحب الصوفي لكل الناس، وهو يتغلغل بجذوره إلى أعماق الروح الإنسانية، التي تدخل في تماس حدسي مع نفحة الحياة، مع القدرة الالهية الخلاقة. وهذا الدين يتبلور في المسيحية.

وفي المجتمع المغلق والمفتوح كليهما تشكل إرادة العظماء القوة المحركة للتطور، الذي لا يخضع لأية قانونية. فليس هناك من عقل، مهما أوتي من حكمة، بقادر على التنبؤ بالاتجاه، الذي سيتطور فيه المجتمع، فالمجتمع يسير إلى حيث يقوده العظماء: «نحن لا نؤمن بحتمية التاريخ؛ فليس هناك من عائق إلا وتستطيع الإرادة ان تحطمه، إذا رغبت في ذلك، وتحركت في الوقت المناسب. ولا توجد، بالتالي، أية قوانين تاريخية حتمية»[١٢]. هذه الكلمات، التي تشكل زبدة آراء برغسون الاجتماعية والسياسية، تشير بجلاء إلى «ينبوعي» آرائه الاجتماعية: الذعر من قوانين التاريخ الموضوعية، والأمل في أن تستطيع الجهود الارادية إيقاف مسيرة التاريخ الصاعدة.

٢ ـ البراغماتية

ظهرت البراغماتية في الولايات المتحدة الامريكية، حيث لقيت انتشاراً، لم تصادفه هنا فلسفة من قبل. وقد تبلورت الخطوط العريضة لهذه الفلسفة في السبعينات من القرن الماضي في مؤلفات عالم المنطق الأمريكي الكبير **تشارلز بيرس** (١٨٣٩ ـ ١٩١٤)، ثم تطورت على يدي **وليم جيمس** (١٨٤٢ ـ ١٩١٠). ويعتبر **جون ديوي** (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢) الزعيم الروحي للبراغماتية المعاصرة في أمريكا.

ومنذ مطلع القرن الحالي اجتاحت موجة البراغماتية القارة الاوروبية، حيث لاقت أنصاراً

(١٢) المصدر السابق، ص ٣١٧.

متحمسين، مثل الفيلسوف الانكليزي فرديناند شيلر، والإيطاليين بابيني وبرتيسوليني، وآخرين غيرهم. وقبيل الحرب العالمية الثانية وصل المد البراغماتي إلى تشيكوسلوفاكيا (تشابك، فيشر) والصين (هو شي). ومع ان البراغماتية لاقت انتشاراً ملحوظاً في عدد كبير من البلدان، إلا أنها لم تلعب ذلك الدور الكبير الذي لعبته في الولايات المتحدة، حيث تغلغلت إلى مختلف ميادين الحياة الثقافية والروحية وسيطرت على نظام التعليم لعشرات السنين.

وقد رافقت ظهور البراغماتية على المسرح ضجة كبيرة في مختلف أنحاء العالم، حيث بشر اصحابها بـ « انقلاب كوبرنيق » في الفلسفة، بـ « إعادة بنائها » بصورة جذرية. كذلك طمأنوا القراء بأنهم عثروا، أخيراً، على المفتاح المناسب لحل المعضلات الفلسفية الأساسية، وذلك بفهم، يعتمد ارتباط القضايا الفلسفية بحياة الانسان العملية أساساً لتقويمها. يزعم البرغماتيون أن الفلسفة يجب ألا تهتم بـ« قضايا الفلاسفة »، وإنما ينبغي أن تعنى بـ« القضايا الانسانية »، أو، بعبارة أدق، بأهداف الانسان، وبالوسائل الكفيلة بتحقيقها. إن على الفلسفة أن تتحول إلى أداة تخدم الانسان في حياته العملية. وقد أغرى هذا النداء كثيراً من الناس، وخصوصاً في الولايات المتحدة، التي تميزت دوماً بتدني الشغف بالفكر النظري البحت، بينما احتلت التطبيقات العملية للنظرية مكان الصدارة.

للوهلة الاولى قد تبدو البراغماتية فلسفة متفائلة، تعكس نجاحات البرجوازية الامريكية. لكنها، في الحقيقة، فلسفة، تنفح بالتشاؤم، وبالخوف من العلم، وبفقدان الثقة بقدرات العقل البشري. فإن جوهر البراغماتية يتلخص بالعبارات التالية: الانسان مكره على العيش في عالم لا عقلاني، يتعذر فهمه، وإن محاولاتنا لإدراك الحقيقة الموضوعية ستبوء حتماً بالفشل؛ ولذا يجب النظر إلى مختلف النظريات العلمية، وإلى الافكار الاجتماعية والقيم الاخلاقية، نظرة « أداتية » (Insturmental)، أي من وجهة نظر منفعتها في تحقيق أهدافنا. إن ما ينفع الانسان، ما يعود عليه بالنجاح، هو الصحيح، هو الحقيقة.

تشارلز بيرس

تبلورت براغماتية بيرس في نظريتين اثنتين، هما نظرية الشك ـ الاعتقاد، ونظرية القيمة. ينفي بيرس أن يكون وعي الانسان انعكاساً للواقع الموضوعي، ويؤكد على وظيفة الفكر الأساسية: تخليص الانسان من الشكوك، وتزويده بعقيدة راسخة. العقيدة، عنده، هي الاستعداد الواعي، أو العادة، في أن يتصرف الانسان، في ظروف معينة، على هذا النحو أو ذاك. إن بيرس يخلص بين الجوانب الغنوصيولوجية (المعرفية) والنفسية والبيولوجية في عملية المعرفة. ففي عرضه لمذهبه البرغماتي[١٣] نراه لا يعتبر الفكر المتعرّف انتقالاً من اللامعرفة إلى المعرفة، بل انتقالاً من حالة

(١٣) تنبغي الاشارة هنا إلى أن آراء بيرس المعقدة والمتناقضة (هذا بالاضافة إلى أبحاثه العلمية في مجالات =

الشك والتردد إلى الرأي الثابت، إلى العقيدة الراسخة، التي باستطاعتها تسيير أفعال الانسان. وهو يعلن أن مسألة مطابقة العقيدة للواقع الخارجي، المستقل عنها، هي مسألة عقيمة، ينبغي طرحها دونما رجعة.

يحاول بيرس التوفيق بين التسليم بالحقيقة الموضوعية، التي تعترف بها كافة العلوم، وبين نظريته الذاتية في الشك ـ الاعتقاد. فهو يعرّف الحقيقة بأنها الاعتقاد الراسخ، الذي سيصل إليه، في نهاية المطاف، جميع العلماء المختصين، فيما لو استمر بحث المشكلة طويلاً. ولكنه لم يستطع الإجابة على السؤال: لماذا سيصل جميع العلماء إلى اعتقاد واحد؟ إن الاعتقاد الحق، في نظر بيرس، هو ذلك الاعتقاد، الذي تؤدي الأفعال، المستندة إليه، إلى تحقيق الأهداف المنشودة.

إن ريبية الفهم البراغماتي لقيمة المعرفة ووظائفها تدفع ببيرس إلى نفي الوجود الموضوعي لمادة (موضوع) المعرفة. إن محتوى وقيمة أفكارنا ومفاهيمنا تقتصر، في نظر بيرس، على تلك النتائج العملية، التي نتوخاها منها. هذا المبدأ، الذي أطلق عليه اسم «مبدأ بيرس»، أصبح انجيلاً للمدرسة البراغماتية كلها، وخير تعبير عن جوهرها المثالي الذاتي. وهكذا فإن وجود الشيء يعني أن له نتائج عملية. إن موضوعات بيرس الثلاث التالية تشكل الأساس النظري للتيار البراغماتي بأسره: ١) التفكير هو الوصول إلى الارتياح النفسي الذاتي؛ ٢) الحقيقة هي ما يقودنا إلى الهدف؛ ٣) المطابقة بين الأشياء وبين مجمل النتائج الحسية، أو «العملية»، الناجمة عنها.

وليم جيمس

تلقف جيمس أفكار بيرس البراغماتية وطوّرها واستخدمها اساساً للدفاع عن الايمان الديني، مما يصبغ براغماتيته بألوان دينية صارخة. وقد انطلق من موضوعة بيرس، القائلة بأن الفكر ليس إلا وسيلة تؤدي إلى الاعتقاد، ليطرح نظرية «ارادة الاعتقاد». إن من غير المجدي، في رأي جيمس، الاعتماد على العقل والعلم في حل المسائل العقائدية الهامة، كقضية الإيمان بالله. فمثل هذه المسائل لا يمكن حلها إلا بالاعتماد على الشعور والإرادة، فقط: «إن لنا الحق الكامل في ان نغامر بالايمان بأية فرضية كانت»[١٤] شريطة أن تأتي لنا بنتائج مرضية. فللإيمان بوجود الله تكفي رغبتنا في أن يكون. إن هذا الايمان يجلب للانسان الراحة والطمأنينة، ولذا فإنه يلقى تبريراً كاملاً عند البراغماتيين. وهنا تجدر الاشارة إلى أن مناداة جيمس بحق الانسان في الايمان اللاعقلاني بالله لم يكن تراجعاً عارضاً عن النظرة العلمية إلى العالم. إن الواقع الموضوعي ليس، في نظره، سوى حشد من الحوادث، التي لارابطة بينها، ليس سوى «كون متكثر» (Pluralus)، لا حتمية فيه ولا سببية؛ هو مملكة الصدفة، والصدفة وحدها. إن الكون المحيط بنا غير قابل للمعرفة، كما ان ما

= المنطق والسيميوطيقا والرياضيات) لا تدخل كلها ضمن نطاق المذهب البراغماتي (المعرب).

(١٤) و. جيمس. ارتباط الايمان بالارادة. سان بطرسبرغ، ١٩٠٤، ص ٣٣.

اعتدنا على اعتباره معرفة عن العالم الخارجي يفتقد أي مصدر أو محتوى موضوعي.

وعلى غرار الماخيين يستخدم البراغماتيون مفهوم « التجربة » في محاولة لتغطية خلطهم وتخبطهم بين الاتجاهين المادي والمثالي في الفلسفة. ولكن جيمس يرتفع بـ « التجربة » إلى « التجريبية البحتة »، إلى « التجريبية الراديكالية » التي هي أساس العالم. وليس هذا الأساس ماديا ولا مثالياً، فلا يمكن التمييز فيه ـ إلا بطرق متكلفة تماماً ـ بين ذاتي وموضوعي. فلو أخذنا أي جزء من التجربة لوجدناه « فكرة، من جهة، وموضوعاً، من جهة أخرى »[١٥]. إن جيمس يعتبر جميع الاشياء، التي نتعامل معها في التجربة، نتاجاً لمسلماتنا الاختيارية. فبتركيز الانتباه والإرادة يمكننا أن نميز في تيار الوعي، أو في « التجربة البحتة »، أجزاء، نكثفها لتتولد عنها أشياء العالم المحيط بنا. وهذه الاشياء تبقى موجودة طالما نؤمن بوجودها. ويرى جيمس « إن موضوع الايمان هو الحقيقة الوحيدة، التي يمكن الكلام عنها فعلاً »[١٦]. وان جيمس، حين يعتبر الأشياء موضوعاً للايمان، يصوّر الواقع « مرناً » تماماً، يستجيب بسهولة لجهودنا المعرفية، أي للجهود المثالية المحضة. فيكفي ان تكون لدينا إرادة قوية حتى يتمخض الواقع عن تلك الصورة، التي نريده عليها. وهكذا تتحول تجريبية جيمس إلى مثالية ذاتية، مشوبة بالإرادة، أما « راديكاليته » فقد أدت إلى توسيع مفهوم « التجربة » ليشمل حتى الأحلام والهلوسة، حتى النشوة الروحية الدينية واستحضار الارواح ،وكل ما يمكن أن تختلج به مشاعر الإنسان! إن هذا المفهوم يفتقد، عنده، معناه المعرفي، ويصبح لاعقلانياً، كمفهوم « الحياة » في « فلسفة الحياة ».

وطالما أن التجربة لا تمت إلى الواقع الموضوعي بصلة، لذا تبقى أفكارنا ومفاهيمنا ونظرياتنا، التي تتولد من خلال التجربة، خالية من أي محتوى موضوعي. وهذه الأفكار والمفاهيم ليست نسخاً أو صوراً عن الواقع الموضوعي، وإنما هي أداة لتحقيق أهدافنا. ولذا يجب تقويم الافكار تقويماً براغماتياً صرفاً. فليست يقينيتها في مطابقتها للواقع، بل في قدراتها العملية: يقينية الأفكار ـ في منفعتها.

لقد استخدم جيمس الفهم البراغماتي للحقيقة في محاولة للدفاع عن الدين والمعتقدات الدينية. إنه ينسب إلى الأفكار الدينية قيمة عظيمة، كونها تدخل الطمأنينة والراحة إلى نفوس معتنقيها، « وهي يقينية، بالقدر الذي تخدم فيه هذا الهدف »[١٧]. وهكذا تعددت السبل، والهدف واحد

---

(١٥) « الأفكار الجديدة في الفلسفة »، عدد ٤، سان بطرسبرغ، ١٩١٣، ص ١٠٨.

(١٦) انظر م. إيبر. البراغماتية. ملحق « اجابة وليم جيمس ». سان بطرسبرغ، ١٩١١، ص ١٢٤.

(١٧) و. جيمس. البراغماتية، سان بطرسبرغ، ١٩١٠، ص ٥٠.

ـ الدفاع عن الدين في صراعه مع العلم. وفي ذلك يقول لينين: « ان البراغماتية تهزأ من ميتافيزيقية المادية والمثالية على السواء، وتتشبث بالتجربة، بالتجربة وحدها، لتعلن التطبيق العملي معياراً وحيداً... وتخلص من ذلك إلى الله، لأغراض عملية، من أجل التطبيق العملي فقط، دون أية ميتافيزيقية، دون خروج عن إطار التجربة »[١٨].

ان الفهم البراغماتي للحقيقة ينطلق من كون المعرفة الحقة تجلب للناس الخير والمنفعة. وان التطبيق العملي يبقى، في نهاية المطاف، المعيار الوحيد للحقيقة. ولكن خطل هذه النظرية يكمن في أنها، أولاً، تسحب المنفعة على محتوى الحقيقة كله، ثانياً، في أنها تقيم حاجزاً بين المعرفة والمساعي الناجحة. فان مساعي الناس تتكلل عادة بالنجاح اذا اعتمدت على معرفة صحيحة للأشياء وللظواهر التي نتعامل معها، أما البراغماتيون فيهتمون بشيء واحد ـ بمنفعة الافكار والنظريات، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء الإجابة عن السؤال: كيف أمكن لهذه الأفكار أن تجلب لنا المنفعة. وبهذا الصدد أشار لينين إلى « أن أنصار المادية يرون في « نجاح » الناس في حياتهم العملية برهاناً على مطابقة تصوراتنا لطبيعة الاشياء الموضوعية، التي ندركها بحواسنا، أما بالنسبة للأناوحديّ (Solipsist) فان « النجاح » هو كل ما يلزم لي في نشاطي العملي »[١٩].

ثم ان البراغماتية، في نظريتها عن الاختبار العلمي للحقائق، تفهم الممارسة (Praxis) فهماً ذاتياً محضاً، فلا ترى فيه إلا تحقيقاً لأهداف الفرد ورغباته. أما المادية فترى في الممارسة، كمعيار للحقيقة، مجمل فعاليات الناس الانتاجية ونشاطاتهم الثورية، التي تهدف إلى تحويل الواقع المحيط ليصبح أكثر استجابة لمتطلباتهم. وبالرغم من مزاعم التحريفية، وكثير من فلاسفة البرجوازية، هناك هوة شاسعة بين الفهم البراغماتي للاختبار العملي ليقينية الحقائق، وبين النظرة الماركسية إلى الممارسة كمعيار للحقيقة، هوة تفصل بين فهم مثالي ذاتي وآخر مادي ديالكتيكي.

لقد وسّع جيمس دائرة أفكاره البراغماتية بحيث تشمل العلاقات الاجتماعية أيضاً. إن الحياة الاجتماعية، عنده، ليست إلا تياراً من التجربة، في إطار من الفهم المثالي الذاتي. وهكذا لا يخضع الانسان، في تصرفاته، لأية ضرورة موضوعية. إنه حر في اعتماد هذا السلوك او ذاك، في تبني هذه المثل الاخلاقية أو تلك، في اعتناق هذه المعتقدات أو غيرها. إن الوصية الأخلاقية الوحيدة، التي تنبع من الآراء البراغماتية، هي: « اعمل ما يثاب عليه »، ما يعطي نقوداً.

يمضي جيمس بآرائه الفردية والإرادية عن الأخلاق ليصل بها إلى مذهب التحسن

---

(١٨) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٨، ص ٣٦٣.

(١٩) المصدر السابق، ص ١٤٢.

(Meliorism) . فهو يؤمن بامكانية الاصلاح التدريجي للعالم، وللأفراد كل على حدة. وهو يعطي الأساس النظري للأسطورة الأميركية عن تكافؤ الفرص (بامكان كل أميركي أن يصبح مليونيراً!) حين يقول بأن النجاح في الحياة رهن بسعي الفرد وإرادته: إن كل إنسان يصنع سعادته بنفسه، يستطيع بلوغها اذا أحسن استخدام الإمكانيات المتوفرة لديه.

ينفي جيمس وجود أية قوانين تحكم سير التاريخ، و« يبرهن » على عجز العلم عن التنبؤ بآفاقه. كذلك يدافع عن نظرية النخبة (Elite)، التي تقول بأن التاريخ ليس من إبداع الجماهير الشعبية، وإنما هو من صنع الرجال العظماء، الذين يقودون الجماهير كما يقود الراعي القطيع.

جون ديوي

ولكن فلسفة جيمس، التي أسرت عقول القراء في الاوساط البرجوازية الامريكية، كانت تعاني من عيوب أساسية: الذاتية المتطرفة، والفردية الصارخة، والعداء المكشوف للديمقراطية، هذا بالإضافة إلى اللاأخلاقيـة (Amoralism) في علم الاجتماع، واللاعقلانيـة واللاعلميـة، التي دفعت بصاحبها إلى تبرير حتى استحضار الارواح. وهذه الأمور أضعفت مواقع جيمس في صراعه ضد الفلسفة المادية في وقت، تميز بتزايد أهميـة العلم وتعاظمهـا بـاستمـرار. وبعـد انتصـار الثـورة الاشتراكية في روسيا، واندلاع الازمة العالمية أعوام ١٩٢٩ - ١٩٣٣، بدأ قسم من المثقفين الامريكيين يبدي تعاطفه نحو الماركسية، وانحسر المدّ البراغماتي، في الصورة التي أعطاها جيمس، وتلاشى مفسحاً المجال أمام نمط جديد من البراغماتية، هو أداتية (اجرائية، Instrumentalism) ديوي.

إن النجاح الكبير الذي أحرزته أفكار ديوي في الولايات المتحدة يعود، كما يبدو، إلى أن صاحبها قد استطاع أن يستغل فكرتين قـريبتين للغـايـة مـن قلـوب معظـم الأمـريكيين: العلم والديمقراطية. لقد كان ديوي يطمح إلى وضع فلسفة علمية لمجتمع ديمقراطي، فلسفة تعارض الايديولوجية البروليتارية الماركسية بايديولوجية مثالية، قريبة بروحها من « التقليد الامريكي ». كذلك أنيطت بفلسفته مهمة إعاقة انتشار الماركسيـة في الولايـات المتحـدة، واستطـاعـت، إلى حدما، أن تنجح في تحقيق هدفها هذا.

لقد امتدح أنصار ديوي فيه أنه وضع « منطق العلم »، أو نظرية البحث العلمي، واستخدم المنهج العلمي في كافة ميادين الحياة الاجتماعية. غير أن ديوي كان بعيداً جداً عن اعتبار العلم والمنهج العلمي أداة لمعرفة العالم الواقعي. فهو يرى فيهما مجرد أداة، تكفل للانسان النجاح في تصرفاته وسلوكه في هذا العالم، الذي يتعذر تكوين أية معرفة موضوعية عنه. إن احد المتطلبات الأساسية لـ « المنهج العلمي »، عند ديوي، هو رفض الاعتراف بالواقع الموضوعي مادة للمعرفة.

وهو يزعم أننا، في عملية المعرفة، لا نتعامل مع «واقع مضى»، أي مع واقع موجود قبل أن تنصب جهودنا المعرفية عليه. لقد كان ديوي محقاً في نقده للفلاسفة الذين قصروا المعرفة على التأمل السلبي للواقع الخارجي، وفي تأكيده على أن المعرفة تتطلب تدخلاً نشيطاً من قبل الذات في الظواهر المدروسة، كما تتطلب التجريب الواسع الذي يؤدي إلى تحويل مادة (موضوع) المعرفة في الاتجاه المناسب. ولكن ديوي يخلط بين نشاط البشر المادي الفيزيائي، الذي يحوّل الواقع الموضوعي، وبين النشاط المعرفي المثالي (Ideal)، الذي من خلاله يعكس الانسان مختلف جوانب الموضوع المدروس.

ان ديوي يبالغ في تقدير الطابع النشيط لعملية المعرفة إلى درجة راح معها موضوع المعرفة، الموجود واقعياً، يفقد واقعيته، ويتلاشى، لتبقى مكانه «عملية المعرفة» فقط، بكل ما في هذه الكلمة من إرادية. لقد قال جيمس بأن الاشياء تتولد نتيجة لإيماننا بواقعيتها، وهي، بذلك، «مادة الاعتقاد». أما ديوي فيحاول تصحيح خطيئة جيمس هذه، بزعمه أن الأشياء تتولد من خلال عملية المعرفة، وتشكل، بالتالي، مادة للبحث العلمي، أوجدتها هذه العملية. فالماء، كاتحاد كيميائي يرمز له بـ H_2O لم يكن موجوداً قبل البدء بدراسته. إنه نتاج البحث الكيميائي فقط.

وهكذا يطابق ديوي بين وجود الواقع الموضوعي وبين معرفتنا إياه، بين العالم الواقعي وبين النظرة العلمية إلى العالم. إن تغير تصوراتنا عن الأشياء، وتعمقنا في معرفتها، واكتشافنا لخواص وجوانب جديدة فيها، ليست، في نظر ديوي وأتباعه، الا «خلقاً للواقع». وهكذا تتحول موضوعة بيركلي «ان وجود الاشياء هو كونها مدركة» إلى «أن وجود الاشياء هو كونها موضوعاً للبحث العلمي». وحتى عملية البحث هذه تبدو مشوهة عند ديوي. فهو يزعم أن الحياة تضع الانسان في مختلف المواقف الصعبة، التي لا يعرف الانسان، في البداية، كيف يتصرف فيها. «إن مهمة الفكر هي في تحويل الموقف «الاشكالي» (Problematical)، و«الغير محدد»، إلى موقف محدد، قابل للحل. ولتحقيق هذه الغاية يلجأ الانسان إلى وضع مختلف المفاهيم والأفكار والقوانين، التي يستخدمها أداة للتصرف في الموقف المناسب. وعليه فان الأفكار والقوانين لا تعكس أية حقيقة موضوعية، بل هي أداة، أو وسيلة، للتسهيل والمنفعة. وليس العلم، في نظر ديوي، إلا صندوقاً مليئاً بالأدوات (Insturments أي المفاهيم والنظريات) ينتقي الانسان منها، على نحو تجريبي بحت، ماهو أكثر نفعاً في هذا الموقف أو ذاك. وهذه الطريقة التجريبية الفظة، طريقة التجربة والخطأ، يعلنها ديوي منهجاً للعلم الحديث. ولكن العلوم الطبيعية المعاصرة ليست تجريبية فقط، بل هي نظرية أيضاً، تعتمد، بالطبع، على التجربة، التي توضع على أساس الفرضيات العلمية، وتؤدي إلى تعميمات علمية واسعة. إن المجرى الحقيقي للمعرفة العلمية لا يمت بصلة إلى هذه التجريبية المبسطة التي يطرحها ديوي.

ويستخدم ديوي « المنهج العلمي » - « منطق الموقف » - في محاولة لتبرير « نمط الحياة الامريكي » والدفاع عنه. إن الطريقة الاداتية تتطلب، في رأيه، بحثاً حراً، لا تقيده العقائد الجامدة، وتجربة، تتسع وتتطور باستمرار. في وضع هذه التجربة موضع التنفيذ يرى ديوي جوهر الديمقراطية الامريكية، التي تضمن، على حد زعمه، فرصة للتجريب الواسع النطاق، وللبحث عن السبل المؤدية إلى تحسين التجربة الاجتماعية. ولكن فهم ديوي لـ« التجربة الاجتماعية » بقي بعيداً جداً عن ان يكون عملياً، تماماً كالفهم البراغماتي للتجربة عموماً.

يرى ديوي في الحياة الاجتماعية حشداً من الأحداث والمؤثرات الاجتماعية، التي يتفاعل بعضها مع بعض. وهو، اذ يضع علامة المساواة بين جوانب مختلفة تماماً في الحياة، كالفن والسياسة، التربية والتجارة، الاخلاق والصناعة، ينفي أن يكون أي من هذه الجوانب محدداً للحياة الاجتماعية ككل، كما ينفي الطابع القانوني للتطور الاجتماعي. إن محصلة العوامل والقوى، التي تفعل في اتجاهات مختلفة، لا يمكن أن تكون موضوعاً للبحث الفعلي، ولذا يتعذر قيام علم حقيقي عن المجتمع والظواهر الاجتماعية. وحتى في حل المشكلات الاجتماعية ينصحنا ديوي باللجوء إلى الطريقة « التجريبية »، طريقة التجربة والخطأ، والاستعانة بها في البحث عن الوسائل الكفيلة بتحسين المواقف الاجتماعية المعنية.

وكان من المحتم أن هذا المنهج التجريبي سيؤدي بصاحبه إلى النزعة النسبية (Releativism) في ميدان الاخلاق. فان المذهب الاداتي ينفي وجود أية مبادىء أخلاقية ذات قيمة كلية، عامة وشاملة. فالمبادىء الاخلاقية، كباقي المفاهيم، هي مجرد أدوات، لا أكثر. وعلينا أن ننظر إلى أخلاقية السلوك من منظار قيمته في حل كل من المواقف الاخلاقية الاشكالية على حدة، أي من منظار ذاتي محض.

لقد استخدمت أداتية ديوي في السياسة لتبرير حتى أكثر الاعمال جنونية، واللجوء إلى العنف كوسيلة لحل القضايا السياسية. إن المهمة الأساسية لأداتيته هي أقناع الجماهير الكادحة بالصبر على عيوب المجتمع الرأسمالي وتناقضاته. فالشر الاجتماعي، مهما استفحل، لا يتعدى كونه حلقة عارضة من التجربة، التي لم تكتمل بعد، ولكنها تتطور وتتحسن باستمرار، أو قضية، لم تحل تماماً بعد، أو « موقفاً إشكالياً »، بالامكان حله مستقبلاً، اذا تسلحنا بالصبر، وتهيأت لنا القدرة على إيجاد الوسائل المناسبة لذلك.

إن الاداتية، بنفيها لإمكانية وضع نظرية علمية عن المجتمع، تحرم الناس من النظر في المستقبل واستشفاف آفاقه، فتحول بينهم وبين تقدير الحاضر تقديراً صحيحاً. فهي تذهب إلى ان

الطريق إلى التقدم الاجتماعي لا يمر عبر الصراع الطبقي والثورة الاجتماعية، بل من خلال الحل التدريجي للقضايا الاجتماعية المنفردة، في إطار المجتمع الرأسمالي القائم. والاداتية، حين تنادي بالاكتفاء بالاصلاحات الجزئية الصغيرة كسبيل وحيد للتقدم الاجتماعي، تشكل الأساس النظري للنزعات الاصلاحية والانتهازية المعاصرة.

وقد أمكن للفلسفة البراغماتية، ولمدة تزيد على النصف قرن، أن تهيمن على الحياة الروحية للمجتمع الأميركي. لقد أسرت عقول العلماء والفلاسفة ورجال السياسة والمجتمع، كما تسربت أفكارها إلى نفوس قسم ملحوظ من الطبقة العاملة الأميركية. ولكن البراغماتية تفقد تدريجياً مواقعها كتيار فلسفي مستقل، وتنتقل أفكارها إلى التيارات الفلسفية الاخرى، لتصبح جزءاً أصيلاً منها.

وفي أواخر حياته بدأ ديوي يقترب من مواقع الوضعية الجديدة، وذلك في محاولة للجمع بين الافكار البراغماتية والوضعية. كذلك حاول موريس تطعيم البراغماتية بآراء بيرس عن الرموز، والقيام بصياغة منظمة للسيميوطيقا على أساس براغماتي ـ سلوكي. واستخدم الفيزيائي الأميركي بريدجمان عدداً من الافكار البراغماتية والوضعية الجديدة في وضع نظرية مثالية عن منهج الفيزياء الحديثة، في غلاف من الاجرائية العملياتية (Operationalism). وقام عالم المنطق ليويس بادخال مبادىء البراغماتية إلى المنطق الرمزي (Symbolic)، وتبعه في ذلك عالم المنطق الشاب كواين. ومن البراغماتيين المحافظين، الذين صادفوا شهرة واسعة، كان سيدني هوك، الذي ذاع صيته لا بفضل مذهب البراغماتي الخاص ـ «النزعة الطبيعية التجريبية» ـ بل نتيجة لمحاولاته البراغماتية في تحريف الماركسية، ولمواقفه المعادية للاتحاد السوفياتي، ولمساهمته النشيطة في ملاحقة الشخصيات التقدمية في الولايات المتحدة الأميركية.

ولا تزال الافكار البراغماتية تستخدم في الوقت الحاضر من قبل اعداء الماركسية، الذين يحاولون، على وجه الخصوص، معارضة الواحدية (Monism) الماركسية ـ اللينينية بـ «التعددية» (Pluralism) البراغماتية. وقد شهدت الفترة الأخيرة محاولات من قبل ديوي، وغيره من مؤسسي البراغماتية، للتخلص من الذاتية المكشوفة لهذه الفلسفة، وإعادة صياغة الافكار البراغماتية في قالب أكثر «واقعية». ولكن البراغماتية فلسفة مثالية ذاتية محضة. ولذا فإن مثل هذه المحاولات لن تؤدي إلى نتيجة ملموسة، اللهم باستثناء الخلط بين أفكار متباينة، الأمر، الذي يدل على تفسخ المذهب البراغماتي وانحطاطه.

٣ ـ الفينومينولوجيا

منذ مطلع القرن الحالي تسعى الفلسفة البرجوازية لإيجاد ركائز جديدة لدعم الاتجاه المثالي. وقد تمخضت هذه المحاولات عن ظهور تيار فلسفي جديد، أطلق عليه اسم الفينومينولوجيا، أو فلسفة الظواهر. ويعتبر الفيلسوف الالماني **ادموند هوسرل** (١٨٩٥ - ١٩٣٨) مؤسس هذا التيار. إن النجاح، الذي لاقته «فلسفة الظواهر»، يفسر بأنها جاءت استجابة لنزعة عامة، سادت أوساط الفلسفة المثالية الذاتية، ترمي إلى الخروج من المأزق المحتم - من الانزلاق إلى مواقع الانا وحدية (Solipsism). ولقد ألقيت على عاتق هذه الفلسفة مهمة إضفاء شيء من الواقعيـة على المباديء الاساسية للمثالية الذاتية، لكن دون المساس بجوهرها.

تتلخص افكار هوسرل الفلسفية بما يلي: ١) لاعلاقة للفلسفة بالعالم المحيط بنا، ولا بالعلـوم التي تدرسه، فان مهمتها تنحصر في دراسة ظواهر (Phenomena) الوعي فقط؛ ٢) هذه الظواهر ليست نفسية، وإنما هي ماهيات مطلقة، مستقلة عن الوعي الفردي، لها قيمتها الشاملة، لكنها ـ في الوقت ذاته ـ موجودة في هذا الوعي فقط، لا وجود لها خارجه؛ ٣) هذه الماهيات لاتدرك بالذهن والتفكير المجرد، وإنما يتم الوصول إليها بالمعاناة المباشرة، ثم توصف كما تبدو لنا حدسياً.

في المرحلة الأولى من حياته الفكرية صبّ هوسرل اهتمامه على الجوانب المنطقية لأفكاره، مما يُفَسَّر لا بارتباط فلسفة الظواهر الديالكتيكية الجديدة وقربها منها، فحسب، بل وبالدور المتعاظم الذي بدأت تلعبه المسائل المنطقية بعد ظهور فروع جديدة من العلوم الرياضية، والحاجة إلى وضع أساس منطقي لها[٢٠]. إن النزعة اللاعقلانية، التي غدت سمة مميزة للفلسفة البرجوازية في القرن العشرين وتجلّت بوضوح في «فلسفة الحياة»، قد ووجهت برد فعل قوي من قبل العلوم الرياضية، بطبيعتها المنطقية، التي لم تستطع اللاعقلانية احتواءه. من هنا كانت الحاجة الملحة إلى التوفيق بين اللاعقلانية والمنطق، وإلباس اللاعقلانية رداء منطقياً.

جاء هوسرل ليؤكد على أن الفلسفة يجب أن تصبح علماً منطقياً، بالمعنى الدقيق للكلمة، وأن نكون مبادئها يقينية مطلقة، كقوانين المنطق والرياضيات.

ووقف هوسرل ضد النسبية والريبية، اللتين أصبحتا موضة شائعة في أيامه، مؤكداً على وجود حقائق مطلقة. كذلك الحّ على وجوب التفريق بين الفعل المعرفي، كعملية نفسية تجري في وعي الانسان، وبين محتوى هذا الفعل وقيمته. وحاول البرهنة على أن قوانين المنطق يقينية، وأن

---

(٢٠) كما وتجدر الاشارة إلى أن هوسرل بدأ حياته الفكرية كرياضي، ثم تحول نحو الفلسـفة (المعرب).

يقينيتها لا تتعلق بتلك العمليات النفسية، التي تتم في وعي البشر. إن محتوى الحكم اليقيني ومعناه لا يتعلقان بما يقال عنهما. يقول هوسرل: « الحقيقة... حقيقة «بـذاتها»، إن الحقيقة واحدة أبداً، سواء أدركتها عقول الناس أم السحرة، الملائكة أو الآلهة »[٢١]. لكن هوسرل فهم، على نحو مشوه، حقيقة كون قوانين وأشكال التفكير المنطقي لا تتعلق بالخصائص النفسية الفردية للباحث. لقد سار على نهج الكانطية الجديدة حين قال بالطابع المثالي والقبلي (Apriori) لقوانين المنطق، وبأن يقينية « المنطق البحت »، كالرياضيات، تعود إلى قبْليتها، ولا تمت بصلة إلى العالم الخارجي، ولا إلى عملية التفكير الواقعية. ولم يكتف هوسرل بعزل قوانين المنطق عن الواقع الموضوعي وعملية التفكير، بل وزعم المعرفة اليقينية، عامة، لا يمكن أن تمت بصلة إلى العالم الموضوعي، وأن على الفلسفة ـ إذا ما أرادت أن تصبح علماً حقيقياً ـ ان تقلع عن محاولات استخلاص النتائج اعتماداً على معطيات العلوم التجريبية. « فالرغبة في إقامة البرهان على صحة الافكار، أو عدمها، اعتماداً على الوقائع، ليست إلا هراء فارغاً »[٢٢]. وهكذا يحاول هوسرل عزل الفلسفة عن علوم الطبيعة، التي تقف عفوياً على أرضية مادية، ليجعل منها ميداناً مستقلاً عن العلوم الأخرى، مادتها ـ « عالم الوعي المحض ».

يعترف هوسرل بأن وعينا يتوجه عادة إلى العالم الخارجي. ولكنه يقترح التخلي عن هذه الموضوعة الصحيحة، وعن كل مايربطنا بالعالم الخارجي، وأن نتجه بمعرفتنا إلى أعماق الذات، إلى الوعي ذاته. عندئذ يشكل محتوى المعرفة موضوعاً للبحث الفينومينولوجي. هذا الفهم الجديد لغاية المعرفة يسميه هوسرل بـ « الارجاع الفينومينولـوجـي » (Phenomenal Reduction) يقتضي هـذا الارجاع أن تخرج من دائرة البحث كل مايمت بصلة إلى العالم الخارجي، أن نأخذ هذا العالم « ضمن قوسين »، وكذلك رفض جميع الآراء والتصورات القائمة، والتخلي، أخيراً، عن طرح مسألة وجود كل ما هو موضوع للبحث. وبعد ان يقوم هوسرل بهذا كله يبقى موضوع المعرفة مقصوراً على « بقية فينومينولوجية »، على ميدان الوعي المحض، المتحرر ـ في رأيه ـ من كل صلة بالعالم الخارجي، والذي يحتفظ، على نحو ما، بكل ما في محتوى العالم من غنى.

لقد كان « الارجاع الفينومينولوجي » اسلوباً جديداً ذكياً في دعم الفلسفة المثالية. إن هوسرل، لا ينفي، من الناحية الشكلية، وجود العالم المادي، بل يكتفي بالتأكيد على ان هذا العالم لا يمكن أن يكون مصـدرا للمعرفة اليقينية الحقة. ويقترح صرف الانتباه عن العالم، وعن كل ما يمت له بصلة. يقول هوسرل: « حين أقوم بهذا، وأنا حر تماماً في ذلك، فانني لا أنفي « العالم »، كما لو

(٢١) إ. هوسرل. أبحاث منطقية، الجزء الأول. سان بطرسبرغ، ١٩٠٩، ص ١٠١.
(٢٢) « لوغوس »، الكتاب الأول. موسكو، ١٩١١، ص ٤٠.

كنت سفسطائياً، ولا أشك أبداً في وجوده، كما لـو كنـت ريبيّـاً، ولكنني ألجأ إلى « التعليـق » (Epoché) الفينومينولوجي، الذي يسد الطريق تماماً أمام أية إمكانية للتوجه إلى الاحكام المتعلقة بالوجود في المكان والزمان »[٢٣].

وهكذا لا يصرّح هوسرل بنفي وجود العالم الخارجي، وإنما يفعل ذلك بطريقة ملتوية، حين ينفي ان يكون هذا العالم موضوعاً للمعرفة. إن موضوع المَعرفة، عنده، هو المعرفة ذاتها. في صياغته لهذه الموضوعة المثالية يلجأ هوسرل إلى السكولائية ليستعير منها مفهوم « القصدية » (Intentionnalism) فالمعرفة ليست بدون موضوع، فهي تتـوجـه، دائماً، إلى مـوضـوع مـا؛ انها « قصد » إلى هذا الموضوع. ولكن لا وجود لموضوع المعرفة أو الفكر خارج الوعي، فهو موجود فيه كموضوع للفكر، وبقدر ما « يصلح » لان يكون كذلك. إن الارجاع الفينومينولوجي يجعل الفكر منصباً على ذاته، بحيث يكون الوعي الباطني موضوعه الوحيد. وهذا الموضوع يسميه هوسرل ماهية، أو مثالاً (Eidos) والمعرفة اليقينية هي الوصول إلى هذه الماهيات. إن قوانين المنطق والرياضيات تشكل أكثر اجزاء هذا العالم المثالي تجلياً لنا.

إن ما يسميه هوسرل ميدان الوعي المحض ليس، في الواقع، إلا مجمل المعارف التي حصلتها على مر العصور، والتي تعكس العالم الموضوعي بهذه الدرجة أو تلك من الدقة. كما أن غنى « ميدان البحث الفينومينولوجي » ولامحدوديته ليس إلا انعكاساً لغنى العالم المادي وتنوعه اللامتناهي. ولكن هوسرل يطرح جانباً الاصل المادي للمعرفة، ويعتبر وعي الناس ومعارفهم الموضوع المباشر الوحيد للبحث الفينومينولوجي.

إن مفاهيم العلوم المنطقية ومبادئها، التي جاءت نتيجة طويلة من التفكير المجرد، تتحول، على يدي هوسرل، إلى ماهيات مثالية أزلية؛ هي أساس العلم. بهذه النظرية عن « الماهيات » يقترب هوسرل من مذهب أفلاطون في « المثل ». ولكن فلسفة الظواهر تختلف عن الفلسفة الافلاطونية في أن « مثل » أفلاطون تشكل عالماً مثالياً من الوجود الحق، في حين لا تملك « ماهيات » هوسرل أي وجود واقعي. إن هوسرل يؤول أفلاطون بروح المثالية الذاتية. فالماهية، عنده، معزولة عن الوجود؛ إنها موضوع الفكر فقط، إنها المعنى المثالي (Ideal) للمعاناة المعرفية: ولذا فان أي حكم عن الماهيات لا يمكن أن يمت بصلة إلى الوقائع الفعلية. إن هوسرل لا يهتم أبداً بمسألة مطابقة هذه الماهياتُ المثالية للوجود الموضوعي؛ فموضوع المعرفة يمكن أن يكون، على حد سواء، الحصان

---

(٢٣) E. Husserel. Ideen Zu einer reinen Phanomenlolgie und phanomenologischen Philosopie. erstes Buch. Berlin, 1913, S. 56.

والعنقاء، الملاك والمربع المستدير؛ حتى الخرافات والخزعبلات تدخل في « حقل البحث الفينومينولوجي »، جنباً إلى جنب مع معطيات المنطق والرياضيات!.

هذا التخبط فيما يخص مضمون « البحث الفينومينولوجي » واستعداد صاحبه للمساواة بين المادي والمثالي، بين الوهم والواقع، باعتبارها، جميعاً، ظواهر للوعي، يشير إلى أن هوسرل قد ابتعد كثيراً عن تقاليد النزعة المنطقية لدى انصار الكانطية الجديدة، ميمماً وجهه شطر اللاعقلانية. إن الارجاع الفينومينولوجي يذكر بالتحويل القسري لوجهة الاهتمام، هذا التحويل الذي يشكل، عند برغسون، شرطاً أساسياً للحدس. إن آراء هوسرل وبرغسون نموذجان جليان لسيطرة النزعة اللاعقلانية في الفلسفة البرجوازية المعاصرة. وتهدف هذه اللاعقلانية إلى إقناع الانسان بعدم جدوى المعرفة، بكل أشكالها وطرقها، التي أثبت العلم والتجربة العملية صحتها، وتنصحه باتباع وسائل وطرق، من الصعب التكهن أين تنتهي.

ينفي هوسرل أن تكون « ماهياته » نتاجاً للتجريد. وهو يرى أن معرفة هذه الماهيات لا تتم بالعقل والمنطق، بل تأتي بواسطة العيان الحدسي المباشر. فلكي نعرف « الماهيات » ينبغي أن نتحول عن العالم الخارجي، أن ننسى كل ما نعرف عنه، وان نركز انتباهنا على وعينا الذاتي. من الواضح أننا، بذلك، لن نعثر إلا على الظواهر النفسية، وتعاقب حالات من الوعي والمعاناة. لكن هوسرل لا يكلف نفسه عناء البحث عن العوامل الكامنة خلف ظواهر الوعي، ودراسة أساسها الفيزيولوجي ومشروطيتها الاجتماعية، ويرفض رفضاً قاطعاً أن يرى أية رابطة سببية بينها.. إن موضوع الفينومينولوجيا هو « ما يعطي مباشرة »، أي تيار من الانفعالات النفسية، لا تربطها أية عرى عقلانية[٢٤]. هذا التيار لاعقلاني في جوهره، ولا يمكن وصفه إلا كما يبدو لنا في تأملنا الذاتي. وهكذا تغدو فينومينولوجيا هوسرل ضرباً من التأمل الذاتي السيكولوجي، من التحليل السيكولوجي الباطني.

إن مساعي هوسرل الفينومينولوجية لم تكن الا محاولة لاضفاء نوع من المنطقية على محتوى لامنطقي، لاعقلاني. وقد يبدو، للوهلة الأولى، أن فينومينولوجيا هوسرل ليست إلا مبالغة في المرحلة المنطقية من عملية المعرفة، لكن هوسرل، في حقيقة الامر، يستعير من هذه المرحلة شكلها فقط، ليضمّنه محتوى لاعقلانياً بحتاً.

---

(٢٤) بغض النظر عن المنطلقات الأولى، التي ترفض أية صلة للبحث الفينومينولوجي بالعالم الواقعي، جاءت أعمال هوسرل المتأخرة لتطرح، في المقام الأول، مشكلات أزمة العالم الغربي وعلومه. ويرى بعض الباحثين أن هذا التغير في وجهة البحث، ومضمونه اللاحق، يضفي على فلسفة هوسرل بعضاً من الانسانية والتقدمية (المعرب).

ولكن فينومينولوجيا هوسرل، برغم كل ضحلها وعقمها (ومن المحتمل أن يكون في هذا سر نجاحها!) مارست تأثيراً واسع النطاق على الفكر الفلسفي في معظم البلدان الرأسمالية. وفي المانيا أصبحت، جنباً إلى جنب مع مذهب ديلتي، أحد السبل الرئيسية لنشر وباء اللاعقلانية. وتحت التأثير المباشر لفلسفة الظواهر نشأ وترعرع أتجاه آخر، شكل التيار الرئيسي في النزعة اللاعقلانية في الربع الثاني من القرن الحالي هو تيار الوجودية.

٤ ـ الوجودية

تشكل الفلسفة الوجودية (Existentionalism، من الكلمة اللاتينية Existentia، التي تعني الوجود) أحد أكثر تيارات الفلسفة البرجوازية المعاصرة انتشاراً. ظهرت الوجودية في مرحلة، دخلت فيها الرأسمالية أزمتها العامة، حين جاءت لتعبر أصدق تعبير عن روح التشاؤم والسقوط، التي تسود الإيديولوجية البرجوازية المعاصرة. ومن أعلام هذه الفلسفة كان مارتن هايدجر وكارل ياسبرز ـ في المانيا؛ وجبرايل مارسيل وجان بول سارتر والبرت كامو ـ في فرنسا؛ وأبانيانو ـ في إيطاليا؛ وباريت ـ في الولايات المتحدة. لقد جاءت الفلسفة الوجودية وريثاً شرعياً لأفكار برغسون ونيتشه، واستعارت منهجها من فينومينولوجيا هوسرل، وأخذت أفكارها الاساسية من تعاليم المفكر الدانماركي كيركيجور.

ظهرت الفلسفة الوجودية في ألمانيا في أعقاب الحرب العالمية الاولى. وقد تميز الجو السياسي والروحي، الذي ترعرت فيه، بالاسى والحقد العارم بعد الهزيمة، التي لحقت بالدوائر العسكرية الالمانية، وبالدعر أمام تصاعد الثورة البروليتارية في روسيا والمد الثوري في المانيا، وبآمال مبهمة في الانتقام، وهيجان هيستيري في الاوساط الفاشية، التي بدأت تجمع قواها، وتستعد للانقضاض. اجتاحت موجة الوجودية فرنسا أبان الاحتلال النازي لها، وانتشرت، على نطاق أوسع، بعد الحرب خصوصاً. وقد عبّرت مؤلفات الوجوديين الفرنسيين، الفلسفية منها والادبية، عن تناقضات المجتمع الفرنسي أيام الحرب وبعدها، وعن النزعة الفردية البرجوازية المشوهة. إن عار الهزيمة والذل القومي، وفظائع الاحتلال النازي، من جهة، وذعر البرجوازية الفرنسية ومثقفيها أمام تصاعد الحركة الشعبية، من جهة ثانية، كانت وراء انتشار الافكار الوجودية في فرنسا، وخصوصاً في الاوساط البرجوازية المثقفة.

وبعد الحرب العالمية الثانية انشرت موضة الوجودية لتشمل العالم الرأسمالي بأسره. ويعود السبب في هذا الى ان مفكري الوجودية قد طرحوا مسائل، تلاقي صدى واسعاً في نفوس وقلوب جماهير عريضة من الناس، وخاصة أولئك الضائعين في متاهات المجتمع البرجوازي وتناقضاته. لقد

طرح الوجوديون القضايا المتعلقة بمعنى الحياة الانسانية، ومصير الانسان، ومشكلات الاختيار والمسؤولية الفردية. إن الانسان، الذي ربط نفسه بالقوى التقدمية في المجتمع، والمتسلح بالماركسية اللينينية، أو القريب منها، يستطيع، بسهولة، إعطاء إجابة واضحة على هذه الاسئلة الحياتية الهامة. لكن الموقف يتغير جذرياً عند الفئات البرجوازية، التي تحسّ اقتراب نهاية سيطرتها، وكذلك لدى الافراد، الذين لم يختاروا، بعد، طريقهم، يتخبطون ضائعين بين مختلف القوى المتناحرة. إلى هذه الفئة من الناس، المشحونة نفوسها بكافة أوهام المجتمع البرجوازي، والتي تعي، في الوقت ذاته، اقتراب نهاية هذا المجتمع، إلى هذه الفئة، بالذات، توجهت الفلسفة الوجودية في المقام الأول.

دعوة إلى الفردية

تشكل النزعة الفردية حجر الزاوية في الايديولوجية البرجوازية عموماً. وتشتد هذه النزعة في فترات انحطاط المجتمع البرجوازي، وما يرافقها من أزمة روحية، وتتحول إلى تربة خصبة، تتغذى منها الايديولوجية الرجعية في صراعها ضد روح الجماعة المميزة للايديولوجية البروليتارية.

من مواقع الفردية البرجوازية المتطرفة يحاول الوجوديون الإجابة على مسائل الحياة الانسانية. إنهم ينطلقون من الفرد، الفرد الوحيد، المنطوي على ذاته؛ ففي هذه الذات، بحياتها العابرة التي لا أمل فيها، تتركز اهتمامات الفرد ومصالحه. إن المسائل «الوجودية»، التي تشكل المضمون الوحيد لفلسفة الوجوديين، هي المسائل النابعة من حقيقة وجود الذات الانسانية، مسائل وجود الانسان، ومحدودية هذا الوجود، وانغماسه في العدم، وانتهاء الوجود، أو الموت، وكذلك معاناة الذات لـ«أشكال الوجود» هذه، والذعر القاتل أمام الموت. إن الذات الوجودية لا تهتم إلا بوجودها الخاص، بمسيرتها إلى العدم. وقد انعكست هذه النزعة الفردية حتى في معالجة الوجوديين للمسائل ذات الطابع الفلسفي المحض.

إن الوجود هو الموضوع الاساسي للفلسفة الوجودية. يقول هايدجر: «الوجود هو الشغل الشاغل للفلسفة، حاضرها وماضيها». غاية الفلسفة ـ وجود الكائن. وبما أن مفهوم «الوجود» واسع للغاية، لا يخضع للتعريف المنطقي، نرى الوجوديين يعلنونه «مفهوماً غير قابل للتحديد»[٢٥]، ومستعصياً على أي تحليل منطقي. ولذا لا يمكن للفلسفة أن تكون علماً عن الوجود، وعليها، بالتالي، أن تبحث عن سبل أخرى، لاعلمية ولاعقلانية، لسبر أغوار هذا الوجود. وبالرغم من أن وجود الاشياء متعذر أبداً على المعرفة، فهناك شكل من الوجود، نعرفه جيداً، هو وجودنا الذاتي. فالانسان يتميز عن سائر الاشياء الاخرى بأنه يستطيع أن يقول: «أنا

---

(٢٥) M. Heidegger. Sen und Zeit, erste Hälfte, 3. Aful. Halle, 1913, S. 4.

موجود » ، دون أن يعي ، بالضرورة ، معنى الوجود . والطريق إلى فهم الوجود ، كما هو في ذاته ، يمر عبر « وجودنا » الذاتي ، لكن الوجود ماهية باطنية ، لا يعبر عنها بالمفاهيم ، « ولا يمكن أن تصبح موضوعاً أبداً » ، لأننا لا نستطيع أن نقف جانباً وننظر إلى ذواتنا . وهذا الوجود مستعص على المعرفة العقلية ، والسبيل الوحيد لإدراكه هو معاناته ، ووصفه كما يتكشف للاحساس الباطني في المعاناة المباشرة . لقد حاول هايدجر أن يطمئننا بأن دراسة الوجود الانساني ليست إلا بداية للبحث الانطولوجي ، لكنه ـ وأتباعه جميعاً ـ لم يمضوا أبعد من هذه البداية . إن الوجودية فلسفة ، يشكل « الوجود » البشري أو ، بعبارة أدق ، معاناة هذا الوجود مادتها الوحيدة .

بين « أشكال الوجود » المختلفة يبحث الوجوديون عن شكل ، يتكشف فيه الوجود كاملاً وجلياً ، فيجدونه في القلق (الذعر) . إن القلق أساس كل وجود ، انه الشعور ، الذي ينتابنا في مواجهتنا للعالم الخارجي ، الغريب والعدائي لذاتنا ، في مواجهتنا للقوة ، التي تدفع بوجودنا إلى نهايته ، إلى العدم ، إلى الموت . إن القيمة المعرفية للقلق هي في أنه يضع وجود الذات في مواجهة نهايته ، جنباً إلى جنب مع نقيضه ، مع اللاوجود ، مع العدم ؛ وفي هذه الحالة ، وحدها ، يتكشف وجود الذات . في حالة القلق يبدو وكأن العالم قد « أخذ بين قوسين » ويغدو الانسان وحيداً مع ذاته ، مع وجوده ، في مواجهة العدم . « في القلق يتكشف العدم » (هايدجر) .

بخلاف هايدجر ، ينظر سارتر إلى جميع الأشياء ـ ما عدا الانسان ـ باعتبارها « وجوداً ـ في ـ ذاته » (Etre - en - soi) . أما الوجود الانساني ، أو « الوجود ـ من أجل ـ ذاته » (Etre - Pour - soi) ، الذي يجابه عالم « الوجود ـ في ـ ذاته » ، فهو عدم . إن الوجود ، بأشكاله المختلفة ، يظهر من وجود آخر ، ولا يمكن أن يتحول إلى عدم . ولكن سارتر لم يستطع أن يجد للوجود الانساني ، الذي هو ، عنده ، وعي أو معاناة ، وجوداً ينبع منه ، ولا وجوداً سيصير إليه في نهاية المطاف . وبما أن الوجود البشري محاط من جانبيه بالعدم ، فإنه ، هو الآخر ، عدم أيضاً . إن العدم يولد الانسان . ولكن النتيجة النهائية ، التي يخلص إليها سارتر ، تجعله قريباً من هايدجر . فحين تعي الذات عدميتها ، ينتابها القلق ، الذي يضيء لها وجودها ، الذي هو العدم بذاته . وبما أن الجوانب العاطفية والنفسية تكتسب عند الوجوديين طابعاً انطولوجياً في « أشكال الوجود » ، يغدو الانسان ، في فلسفتهم ، هو القلق ، والقلق فقط .

أما ياسبرز فيحرص على « توسيع » إمكانية « إضاءة » الوجود . فهو يرى أن الوجود البشري يتكشف في « المواقف الحدّية » ، أي في المواقف ، التي تكشف عن قسوة عالمنا وغربته ، في مواقف الالم والنزاع ، وأخيراً ، عند الاحتضار . إن الماركسية لا تنكر وجود الحزن والمرض والعذاب في حياة الانسان . ولكن لكيْ يتحول العذاب والذعر والموت إلى أساس للوجود الانساني وماهية له

لابد من نمط خاص من المزاج العقلي، تتميز به عادة فترات انحطاط الحياة الاجتماعية وتفسخها.

وقد برز في الوجودية تياران: مسيحي (ياسبرز، مارسيل) وإلحادي (هايدجر، سارتر). ولكن مؤلفات كلا التيارين، المسيحي والالحادي، جاءت مشبعة بروح التشاؤم، فهي لا ترى في الحياة البشرية إلا سيلاً دافقاً من الارق والضياع والعبث.

فهم لا عقلاني للحرية

يرى كيركيجور ان الذعر، الذي يكشف عن محدودية الوجود البشري، يضع الانسان أمام ضرورة اختيار موقف بالنسبة للموت، بالنسبة للعدم. في إمكانية مثل هذا الاختيار تكمن، في رأيه، حرية الفرد هذه النظرة المغلوطة، التي ترى في القلق والذعر، لا في نشاط الناس الخلاق لتحويل العالم المحيط، دليلاً على حرية الانسان، أسرت عقول الوجوديين، وأعجبوا بها أيما إعجاب.

إن فلاسفة الوجودية يستخدمون في أغراضهم الخاصة حقيقة، أثبتتها الماركسية وفسرتها منذ زمن بعد، تتلخص في أن جوهر الانسان نتاج للحياة الاجتماعية، ومجمل العلاقات الاجتماعية. ولكن الوجوديين يسبغون على هذه الحقيقة طابعاً ذاتياً وإرادياً محضاً. فالانسان، عندهم، يختار ماهية الاشياء كما يشاء، يصنع ذاته بذاته؛ إنه ماهية لم تكتمل، «وجود بالقوة»، فكرة، أو مشروع. إنه ينزع دوماً إلى المستقبل، وفيه يخطط نفسه، فيتجاوز حدود ذاته. إن الانسان «يختار نفسه» بملء الحرية، ويتحمل كامل المسؤولية عن اختياره هذا.

لقد حظيت مشكلة الحرية باهتمام كل مفكري الوجودية. والحرية، في رأيهم، ليست ماهية ملازمة للانسان، فحسب، بل هي جوهر وجوده، أيضاً. الانسان هو حريته. ومن هنا ينطلق كثير من الفلاسفة الوجوديين ليعلنوا ان آراءهم هذه عن الحركة تشكل دليلاً على الطابع الانساني لفلسفتهم، التي هي ارتقاء بالانسان إلى أعلى. وكانت أفكار الحرية والاختيار الحر والمسؤولية قد لاقت صدى واسعاً في فرنسا، ولا سيما أبان الاحتلال النازي وبعده. ولكن الوجودية، في طرحها لهذه المشكلات، لم تساعد الانسان على إيجاد حل صحيح لها، بقدر مازادته ارتباكاً وتخبطاً.

الحرية، عند الوجوديين، أمر متعذر على التفسير، لا يعبر عنه بالمفاهيم، ولا يحيط به العقل. والوجوديون يعارضون الضرورة بالحرية، وينفون مشروطية الاختيار. ان الحرية، عندهم، حرية خارج المجتمع، حرية الفرد المنطوي على ذاته، المنعزل عن الآخرين. إنها حالة باطنية، ومزاج نفسي، ومعاناة ذاتية. ولكن حرية، تعارض الضرورة، حرية، معزولة عن المجتمع، هي حرية بلا معنى، ومبدأ شكلي فارغ، ونداء عقيم، لا جدوى منه. إن الوجوديين لا يسنطيعون، حتى ولا يحاولون،

الكشف عن المضمون الحقيقي للحريـة. إنهم يـؤكـدون على أن الانسـان يجب أن يختـار مستقبلـه بحرية، لكنهم لا يشيرون إلى أية ركيزة، يعتمد عليها في هـذا الاختيـار. وبـذلـك يبقـى الانسـان دون أن يجد شيئاً يختاره؛ فما يمكن أن يختاره، ليس أفضـل ولا أسـوأ مـن غيره، ويبقـى، في نهايـة المطاف، اختياراً بلا مغزى. ويتجلى الطابع الرجعي لهذا الفهم اللاعقلاني للحرية في المجال السياسي خاصة؛ فالانسان الحر، في نظر الوجودية، هو ذلك الفرد، الذي ينصب ذاته في مواجهة المجتمع. إن الوجودية تطرح جانباً المضمون الحقيقي التاريخي للحرية. ذلك أن مسألة الحرية، عندها، ليست مسألة تحرير البشر من قسوة الطبيعة، وظلم الطبقات الحاكمة، بل هي نصائح وارشادات، تهيب بالفرد أن يبحث عن حريته في أعماق «وجوده» الذاتي فقط.

رؤية مثالية ذاتية للعالم

يرى الوجوديون أنه برغم كون الانسان حراً، فان حريته تتحدد بأطر حالة معينة، يختار فيها موقفه هذا أو ذاك. إن الوجود البشري يتميز بأنه وجود بين الناس الآخرين، «وجود ـ في العـالم» (L'être - qui est au monde) الانسان لا يختار بنفسه ظروفه المعاشية، لأنه «اقتيد إلى هذا العالم» رغماً عنه، وسيبقى تحت رحمة القدر! إن الانسان يتحدد، عند الوجوديين، بانتمائه إلى زمن معين أو شعب معين، بطبعه هذا أو ذاك، بثقافته ومقدراته العقلية، وغيرها. وهذه جميعاً يجدها الانسان قائمة، لاحول له فيها ولا قوة. وحتى بداية الوجود الإنساني ونهايته مستقلان عن إرادة الإنسان. هذا كله يدفع بالوجوديين نحو التسليم بوجود ماهية غيبية أخرى، بالإضافة إلى الوجـود البشري. ولكن تسليمهم هذا، تماماً كموضوعتهم عن «الوجود ـ في ـ العالم»، بعيد جداً عن أن يكون مادياً، عن أن يكون إقراراً بالوجود الموضوعي للعالم المحيط بنا. إن «الوجود ـ في ـ العالم» ليس إلا احد أشكال الوجود؛ هو «قلق» الانسان، وشعوره بالخطر. إن العالم الخارجي يلف الوجود الانساني، كما الضباب، في علاقـة لاتنفصم ابـداً. وهنـا يقترب الوجـوديـون مـن الموضوعة المحببة في أوساط المثالية المعاصرة: «التوافق المبدئي» بين الذات والموضوع. يقول هايدجر في «الوجود والزمن»: «طالما بقي الانسان موجوداً، يبقى العالم قائماً... واذا انتفى هذا الوجود، فلن يبقى أي عالم»[٢٦]. هذه النظرة الوجودية، الأنـاوحـدية (Solipsism) في جوهرها، تنفي لا الطابع الموضوعي للمكان فحسب، بل وللزمن أيضاً، وتحولها إلى مجرد «أشكال» لوجود الانسان. فالزمن، مثلاً، ليس إلا معاناة الانسان لمحدودية وجوده، لديمومته المؤقتة. وليس الزمن الحقيقي إلا تلك الفترة، الممتدة بين الولادة وبين الموت، كما أن أي تصور عن وجود الزمن قبل الوجود الانساني أو بعده هو، في نظر الوجوديين، مجرد وهم، لا أكثر. «فالكلام عما سيكون

---

(٢٦) المصدر السابق، ص ٣٦٥.

بعدي هو هراء فارغ». وهكذا ينفي الوجوديون التاريخ، ليعترفوا فقط باللحظة، التي فيها يستيقظ وعي الذات. وهذه النزعة اللاتاريخية ليست إلا صدى للذعر من قوانين التاريخ، التي ستؤدي بالطبقة البرجوازية إلى نهايتها المحتومة. ثم ان تسليم الوجوديين بماهية غيبية لا يتعدى كونه لحظة مثالية موضوعية في فلسفتهم، لم تغير شيئاً من جوهر فهمهم المثالي الذاتي للعالم الخارجي.

يحاول ياسبرز التوفيق بين النزعة الذاتية الوجودية وبين الايمان الديني. وهو يعلق أهميـة كبيرة على مفهوم «التعالي» (العـلو، Transcendention)، أي الكينونة (l'être)، المستقلة عن «الوجود» (l'existance) ولكن ياسبرز، كسائر الوجوديين، ريبي ولاعـقلاني، مما دفعه إلى نفي إمكانية الوصول إلى هذا التعالي. إن الانسان، في نظره، يعيش في عالم مليء بالألغاز، عالم يستحيل فهمه. فالرموز والاشارات المبهمة تكتنف «الوجود» من جميع جوانبه. والعالم صفحة، مكتوبة بالشيفرة، يسعى الانسان دائماً لفك رموزها. ولكن ياسبرز، الذي يحكم بالفشل على كافة محاولاتنا العقلية لمعرفة العالم، ينصحنا باللجوء إلى الايمان، بشكليه: الديني، المبسط والمفهوم للجميع، والفلسفي، الأكثر تعقيداً، لكنه لا يختلف عن الأول إلا بالصيغة. كذلـك يحاول إقنـاعنـا بـأن «المواقـف الحدية»، وحدها، ولاسيما لحظة الاحتضار، تزيح الستائر المسدلة على الوجود، ليلتقي الانسان بالمتعالي. هذا المفهوم، غير المحدد في فلسفة ياسبرز، هو من الشمولية، بحيث ينطـوي على الموت أيضاً، وعلى العدم، والوجود، وعلى الله قبل كل شيء.

الفرد والمجتمع

لا ينكر الوجوديون أن الانسان لا يستطيع العيش إلا بين الناس الآخرين، إلا في المجتمع. ولكن فهمهم لهذه الحقيقة يبقى فهماً فردياً متطرفاً. فالمجتمع، الذي يهيء الظروف لحياة أفـراده، والذي فيه ينمو وعي الفرد وتتفتح شخصيته، ليس، في نظرهم، إلا قوة كلية، تضغط على الفرد، وتسلبه وجوده، وتجعله أسير أذواق وأخلاق ونظرات واعتقادات وعادات معينة.

إن أفكار الوجوديين هذه تعكس إلى حد بعيد حالة الفرد في المجتمع الرأسمالي، الذي يظلم الفرد ويضطهده، ويجرده من انسانيته. ولكن الوجوديين يعممون سمات المجتمع البرجوازي هذه على الحياة الاجتماعية ككل. إنهم يحاولون تحويل احتجاج الانسان على الظلم، الذي يعانيه في المجتمع البرجوازي، إلى احتجاج ضد المجتمع عموماً.

حين ينتاب الانسان الذعر أمام الموت يلجأ إلى المجتمع، يلتمس فيه العـزاء والسلـوى. هـذا العزاء يجده في كون الآخرين يموتون أيضاً، وبهذا يشيح بأفكاره بعيداً عن موته الذاتي. ولكن حياة الانسان في المجتمع ليست حياة حقيقية أصيلة، إنها وجود سطحي، عملي، يومي، لا أكثر.

فقط في أعماق الذات يتكشف الوجود الانساني الحق، الوجود الاصيل، الفردي، الذي يتجلى لنفر قليل من الناس. إن الذعر أمام الموت هو السبيل الوحيد لادراك هذا الوجود، هو الذي يضيء للانسان وجوده الواحد الفعلي، فرديته، «فلا أحد يموت بدلاً من الآخر، كل يموت بمفرده».

وهكذا تتكرر المعزوفة القديمة نفسها: الانسان يعيش لكي يموت. الموت، بالنسبة لهايدجر، هو الامكانية الاخيرة، المتبقية للانسان، بينما هو، عند سارتر، نهاية كل الامكانيات. ويتفق جميع الوجوديين في أن الموت هو أسمى الحقائق، وفي أن «الوجود - من أجل - الموت» هو الهدف الأصيل للحياة البشرية. إن الوجودية تلحق ضرراً فادحاً بالانسان، حيث تزرع في نفسه الايمان بأن الموت هو معنى الوجود الانساني وغايته، مما يقوده إلى الاستهتار بالحياة، بالنضال من أجل مستقبل أفضل. وهي، بدعوتها إلى الفردية المتطرفة، تحاول أن تقنع الانسان بأنه لا فائدة ترجى من الحياة الاجتماعية، من تضافر الجهود المشتركة. وإن الوجودية، بفهمها اللاعقلاني للحرية، ومطابقتها بينها وبين الوجود الانساني، تجرد الحرية من أي مضمون حقيقي، وتجعل السلوك الانساني بمعزل عن أية ضرورة، ليتحول إلى مشيئة لاحدود لها، ولكن بدون معنى. إن فلاسفة الوجودية يعارضون الفرد بالمجتمع، بالطبقة، بالقيم الاجتماعية، ويهزأون من تضافر الكادحين، من وعيهم الطبقي، وتنظيمهم وانضباطهم الحزبي.

إن الوجودية، حين تنفي القيمة الكلية للمبادىء والقيم الاخلاقية، تنادي بالنسبية المتطرفة في الاخلاق، مما يحول الانسان إلى طريدة، إلى كائن لاأخلاقي تماماً؛ فكل شيء مباح. إن ظلال نيتشه الكئيبة ترتسم بوضوح على صفحات مؤلفات الوجوديين جميعاً.

صحيح أن بعض الوجوديين يقفون ضد موجات الرجعية الامبريالية المتطرفة، ويشاركون في حركة انصار السلم، ويدعمون عدداً من المطالب التقدمية، إلا أن فلسفتهم تبقى، بطبيعتها، معادية للأفكار التقدمية، الاجتماعية والعلمية والفلسفية، وتلعب دوراً تخريبياً فقط، وتوهن عزيمة الناس المتأثرين بها.

الوجودية تنادي بحرية الانسان. ولكن فهمها للذات الانسانية، للحرية، هو فهم متناقض ومغلوط، مفعم بنزعات اجتماعية وسياسية جد متباينة. ففي بعض الحالات، كما في المانيا قبيل وصول الهتلريين للسلطة، تحوّلت الدعوة إلى الحرية اللاعقلانية إلى دعوة لمنح «الشخصيات القوية» سلطات لامحدودة، إلى تبرير لتعسفها واستبدادها. وفي حالات أخرى، يمكن للفردية البرجوازية أن تتخذ طابع الاحتجاج ضد تجريد الذات البشرية من انسانيتها، ضد اغترابها، وضد خنق الحريات في المجتمع البرجوازي. ولكن هذه المعارضة لم تكن لتؤدي بأصحابها للانضمام إلى

صفوف القوى التقدمية، والنضال مع الجماهير المنظمة، وإنما بقيت نقمة فوضوية، فردية، عاجزة عن فعل أي شيء. وقد تجلى هذا واضحاً في موقف كامو.

إن الفلسفة الوجودية، إذ تنطلق من اغتراب الفرد في المجتمع البرجوازي باعتباره مبدأً للقياس ومعياراً لكل القيم، تنفي أية إمكانية للتحليل العلمي لظواهر الحياة الاجتماعية، وتناولها تناولاً موضوعياً، كما تحجب عن الاعين رؤية مجرى الصراع السياسي والعقائدي واتجاهاته الحقيقة. ثم ان هذه الفلسفة، وحتى حين لا تعبر بصورة مباشرة عن مصالح اليمين المتطرف، تُبقي معتنقيها في دوامة من الحيرة والضياع، وتدفع بصاحبها إما إلى الاقتراب المؤقت من مواقع القوى التقدمية فعلاً، أو ندفعه باتجاه معسكر الرجعية. ولذا يخوض الماركسيون في جميع البلدان نضالاً مبدئياً حازماً ضد هذه الفلسفة، وضد محاولات «التوفيق» و«الجمع» بينها وبين الماركسية، ويفضحون محاولاتها في بث الارتباك والحيرة في نفوس الناس وعقولهم.

٥ ـ الوضعية الجديدة

جاءت الوضعة الجديدة («الذرية المنطقية»، «الوضعية المنطقية»، «التجريبية المنطقية»، «التحليل المنطقي»، وغيرها) منذ بداية ظهورها تياراً فلسفياً عالمياً. وقد لعبت مؤلفات المنطقي والرياضي والفيلسوف الانكليزي برتراند راسل، والعالم والفيلسوف النمساوي فيتجنشتين، دوراً كبيراً في ظهور هذه الفلسفة. ولدت الوضعية المنطقية في إطار «حلقة فيينا»، التي تشكلت في اوائل العشرينات من القرن الحالي باشراف شليك وعضوية كارناب وفرانك ونيراث وهان وآخرين. وإلى جانب «حلقة فيينا» و «جماعة الفلسفة التجريبية» في برلين (ريخنباخ) ظهرت، في الثلاثينات، فئة «التحليليين» في انكلترا (آير، بايل، وآخرين)، ومدرسة لفوف ـ وارسو في بولونيا (تفاردوفسكي، آيدوكيفتش، تارسكي).

إن الجذور الفكرية للوضعية الجديدة تعود إلى النزعة الماخية، المشوبة باصطلاحية (تعاقدية، Conventionnalism) بوانكريه، وبعض الآراء البراغماتية. ولكن دعاة التيار الجديد حاولوا التخلص من انتقاص الماخية لدور اللحظة المنطقية في عملية المعرفة، كما حاولوا الاعتماد على النتائج، التي توصلت إليها علوم المنطق والرياضيات المعاصرة. لقد نادى الماخيون بالنظرية «البيولوجية ـ الاقتصادية» في المعرفة، ولم يروا في العلم أكثر من طريقة لترتيب الاحساسات («العناصر»)، في حين صاغ الوضعيون الجدد فهماً جديداً للمعرفة العلمية، باعتبارها **إنشاءً** (construction) **منطقياً على أساس المضامين الحسية** («المعطيات الحسية»). غير أن الوضعيين الجدد كانوا أكثر حماساً من ماخ وأفيناريوس لطرد «الميتافيزيقا» من الفلسفة، حيث أعلنوا أن

للفلسفة الحق في الوجود لا كـ« فكر عن العالم »، بل فقط كـ« تحليل منطقي للغة ».

كان وضعيو الجيل الأول (كونت ، سبنسر) يرون أن المسألة الاساسية في الفلسفة ، كغيرها من المشكلات الجذرية ، ستبقى ، وإلى الابد ، دونما حل ، وذلك لضعف العقل البشري وقصوره ومحدوديته ، بينما أعلن الماخيون أن المسألة الأساسية تجد الحل في نظريتهم عن العناصر « الحيادية ». وجاء الوضعيون الجدد ليتخذوا موقفاً أكثر جذرية من أسلافهم؛ فالمسألة الأساسية في الفلسفة ، وجميع المشكلات العامة ، التي كانت تعتبر سابقاً قضايا فلسفية ، ليست ، في نظرهم ، إلا مسائل وهمية ، كاذبة ، مزيفة ، ينبغي عدم إضاعة الوقت في التفتيش عن حل لها ، وطرحها جانباً باعتبارها عقيمة عملياً .

موضوع الفلسفة

يرى الوضعيون الجدد أن معرفتنا عن العالم تأتي عن طريق العلوم التجريبية وحدها . فليس بامكان الفلسفة أن تزيد شيئاً عما تقوله العلوم الخاصة ، كما أنها عاجزة عن تقديم تصور شامل عن الكون . إن مهمة الفلسفة تنحصر في التحليل المنطقي لمبادىء واحكام العلم والحس السليم ، التي من خلالها نصوغ معرفتنا عن العالم .

كان برتراند راسل أول فلاسفة الوضعية الجديدة ، الذين قصروا مهمة الفلسفة على التحليل المنطقي ، معتمدين في ذلك على منجزات علم المنطق الرياضي المعاصر . ففي أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي أدى تطور العلوم الرياضية ، وخصوصاً ظهور الهندسات اللاإقليدية ووضع نظرية المجموعات ومحاولات صياغة الحساب والهندسة صياغة منطقية ، إلى ظهور حاجة ملحة في تحليل الأسس المنطقية للرياضيات ، ودراسة طبيعة المسلمات ، الخ .وبفضل الابحاث ، التي تمت في هذا المجال ، ظهر علم جديد هو المنطق الرياضي ، أو الرمزي (Symbolic) . وقد لعب راسل نفسه دوراً كبيراً في ظهور هذا العلم وتطويره ، وقام بمحاولات لتعريف المفاهيم الرياضية تعريفاً دقيقاً من الناحية المنطقية ، خلص منها إلى القول بامكانية إرجاع كافة المفاهيم الرياضية إلى علاقات بين الاعداد الطبيعية ، وأن هذه العلاقات ، بدورها ، ذات طبيعة منطقية بحتة . ونتيجة لذلك افترض راسل أنه يمكن استنباط الرياضيات كلها من المنطق[٢٧] .

وقد أشار راسل ، في تحليله للأسس المنطقية للرياضيات إلى عدد من المفارقات (Paradox) المنطقية ، منها ما كان معروفاً منذ القدم (« الكذاب » ، مثلاً) ومنها ما اكتشفها بنفسه (« مجموعة

---

(٢٧) ولكن الابحاث اللاحقة برهنت على خطأ هذا الافتراض .

كل المجموعات، التي ليست عنصراً من ذاتها »). وقد قرر راسل أن هذه المفارقات تعود إلى نقص في لغتنا، واقترح إدخال عدد من القواعد، التي تحدد كيفية استخدام اللغة (« نظرية الانماط Types theory ») . وفي المؤلف الضخم « اصول الرياضيات » Principa Mathematica (١٩١٠ -١٩١٣)، الذي وضعه بالاشتراك مع وايتهد، قام راسل بصياغة أسس المنطق الرياضي على نحو، تنتفي معه إمكانية ظهور المفارقات فنكون قد تخلصنا منها بوسائل منطقية بحتة[٢٨].

وبعد أن تأكد راسل من فعالية منهج التحليل المنطقي مضى بعيداً في هذا الاتجاه إلى حد التصريح بأن هذا المنهج يمكن أن يساعد على حل المسائل الفلسفية، وأن المنطق هو لب الفلسفة. ثم قام فيتجنشتين، تلميذ راسل، باعطاء معنى أدق لهذه العبارة حيث يؤكد، في « رسالة منطقية - فلسفية » (١٩٢١)، « أن الفلسفة ليست نظرية Theory ، وإنما هي فعالية ». وهذه الفعالية تكمن في « نقد اللغة »، أي في التحليل المنطقي لها. إن المسائل الفلسفية التقليدية تعود، في نظر فيتجنشتين، إلى الاستعمال غير الصحيح للغة. واقتفى فيتجنشتين أثر أستاذه في القول بامكانية وضع لغة كاملة، تنصّ عباراتها إما على أحكام بخصوص الوقائع (العلوم التجريبية)، أو على تحصيلات حاصل (توتولوجيا)، كما في المنطق والرياضيات.

أما كارناب فقد ضيّق دائرة الفلسفة بحيث قصر مهمتها على **التحليل المنطقي - النحوي للغة**؛ فالقضايا الفلسفية كلها لا تتعدى كونها مسائل لغوية بحتة. وبما أن المعرفة تصاغ في عبارات، أو جمل من الكلمات، فإن مهمة الفلسفة هي في تحديد قواعد صياغة الكلمات في جمل، وتحليل الأسس المنطقية لاستنتاج جمل من غيرها، إلخ. إن أحداً لا ينكر أهمية التحليل المنطقي للغة، ولا سيما لغة العلم. ولكن هذه المهمة هي واحدة من مهام الفلسفة، بين مهام أكثر شمولية وأهمية. إن الفلسفة ما كانت، ولن تكون، مجرد منطق للعلم، فهي رؤية للعالم، مبنية على فهم معين للعلاقة المتبادلة بين المادة والوعي.

إن المعرفة الفلسفية للعالم تستند إلى معطيات العلوم التجريبية، إلا انها تقدم شيئاً جديداً بالمقارنة معها. إن الفلسفة الماركسية تدرس القوانين الشاملة لحركة وتطور العالم المادي والروحي على السواء، الأمر الذي لا يتوفر لأي من العلوم الخاصة. كذلك تهتم الفلسفة بالانسان، وبالمسائل الاخلاقية والجمالية. ولكن الوضعيين الجدد، بقصرهم الفلسفة على التحليل المنطقي للغة، يطرحون جانباً جميع القضايا الفلسفية تقريباً، فيلغون الفلسفة، ويصفونها.

---

(٢٨) تجدر الاشارة إلى أن « نظرية الانماط » تعرضت، فيما بعد، لنقد جدي من قبل عدد من علماء المنطق (غودل. وآخرون).

يمارس أنصار الوضعية الجديدة دورهم التصفوي هذا تحت راية « التخلص من الميتافيزيقا ». وهم يرون المهمة الاساسية للتحليل المنطقي في فرز الجمل، ذات المعنى، عن تلك، التي لا معنى لها من وجهة النظر العلمية، و « تنظيف » العلم من الجمل « عديمة المعنى ». وبذلك يطرحون مسألة هامة، هي مسألة بنيان اللغة العلمية. إن فلاسفة الوضعية الجديدة يبعثون فكرة هيوم القديمة، ليؤكدوا، على لسان فيتجنشتين، على وجود شكلين للمعرفة، متباينين تماماً: وقائعية (Fateual) وصورية (Formal). العلوم الوقائعية، أو التجريبية، تعطينا معرفة عن العلم؛ أحكامها ذات طبيعة تركيبية (Synthitic)، يزيد المحمول (Predicate) فيها من معرفتنا عن الموضوع (Subject).

ولكن الأمر يختلف تماماً في العلوم الصورية: المنطق والرياضيات. فهذه العلوم لاتتضمن أية معرفة جديدة عن العالم، وإنما تتيح لنا امكانية تحوير معرفتنا عنه. إن أحكام العلوم الصورية تحليلية (Analitical)، أو تكرارية (تحصيل حاصل)، وهي يقينية مهما كان وضع الاشياء، لأن يقينيتها تستند إلى قواعد اللغة، وبذا تكون قبْلية (Apriori). من هذه الاحكام، مثلاً « إما أن يهطل المطرَ الآن، أو لا يهطل»، أو ٧ + ٥ = ١٢. ومن التسليم بالطابع التحليلي (التكراري) الأحكام العلوم الصورية ينتج أن المحاكمة المنطقية تغير فقط من صورة المعرفة، دون أن تمسّ مادتها (مضمونها). وفي ذلك يقول كارناب: « الطابع التكراري للمنطق يرينا أن كل استنتاج إنما هو تكرار (تحصيل حاصل). إن النتيجة لاتقول إلا ما كان متضمناً في المقدمة(أو أقل من ذلك)، لكن في صياغة لغوية أخرى. فليس بالإمكان استنتاج حقيقة ما من غيرها »[٢٩].

إن تقسيم المعرفة إلى وقائعية وصورية ليس إلا مبالغة في التباين النسبي بين جانبي المعرفة: التحليلي والتركيبي. هذا التباين يمكن ملاحظته في إطار جملة من المعارف الجاهزة، وبالنسبة لها فقط، لكنه يصبح لاغياً حالما نحاول توسيعه، بحيث يشمل عملية المعرفة كلها، ونجعل منها نوعاً من تعارض العلوم؛ فليس هناك من حاجز مطلق، يفصل الاحكام التحليلية عن التركيبية، كما لاوجود لمعرفة قبْلية مطلقة. إن النظرة الوضعية الجديدة هذه قد جوبهت بموجة من النقد العنيف من قبل عدد من علماء المنطق والفلسفة (كواين، جبل، باب)، الذين اشاروا، مثلاً، إلى عدم وجود معيار حقيقي للتحليلية. إلا أن معظم الوضعيين الجدد مازالوا متشبثين بهذا المبدأ الاساسي، أو، على الأصح، بهذه العقيدة الجامدة، التي تقصر الاحكام، ذات المعنى، على الاحكام التحليلية (التكرارية) في المنطق والرياضيات، أو على أحكام العلوم التجريبية، أي إما على أحكام مباشرة

---

(٢٩) «Erkenntnis». Bd I. Hf. 1. 1930, S. 25.

عن الوقائع، أو على نتائج منطقية منها. إن الاحكام، التي يتم التوصل إليها منطقياً، ذات معنى، اذا ما توافقت وقواعد المنطق؛ وهي أحكام، يمكن ردّها إلى أحكام تجريبية، إلى أحكام عن الوقائع.

إن لأحكامنا عن الوقائع معنى علمياً طالما يدور الحديث فيها عن الوقائع فقط. ولكنه يتراءى لنا، أحياناً أن هذه الاحكام تقول شيئاً عن الوقائع، بينما هي، في الحقيقة، لاتقول شيئاً. لكي نتبين، هل للحكم معنى أم لا، لا بد من طريقة خاصة، هي **مبـدأ التحقـق** (Verification). ينـص هـذا المبدأ على وجوب مقارنة الاحكام بالوقائع، والاشارة إلى الشروط العملية العينية، التي يكون فيها الحكم صواباً، أو خطأً. يقول شليك: « لا يصبح الحكم ذا معنى، إلا عندما أشير إلى تلك الظروف، التي يكون فيها صواباً، وإلى تلك الظروف، التي يكون فيها خطأ »[٣٠]. وفي حال تعذر التدليل على كيفية التحقق من صواب الحكم المعني أو خطئه، يتعذر فهمه، فنجد أنفسنا نتلفظ بكلمات لامعنى لها، بكلمات عقيمة. إن مبدأ التحقيق يلعب دوراً هاماً للغاية، فهو لايدل فقط على صواب الحكم أو خطئه، بل ويشير أيضاً إلى معناه. ومن هنا يقول كارناب: « الحكم ينبئنا فقط بما يقبل التحقق » أو، بعبارة أخرى، « معنى الحكم هو في طريق التحقق منه »[٣١]. وهكذا فإن فهم الحكم لا يرتبط، في نظر أنصار الوضعية المنطقية، بمضمونه بل بمعايير صورية: بامكانية التدليل على الشروط العملية لصدقه.

باستخدام مبدأ التحقق يمكن التأكد، مثلاً، من أن للقول « المطر يهطل في الخارج » معنى محدداً، وذلك بالقاء نظرة من النافذة، والتحقق من صحة ذلك. أما الاحكام ذات الطابع « الميتافيزيقي »، كالقول « هناك إله مطلق القدرة »، أو « العدم ينعدم » (هايدجر)، فهي أحكام عديمة المعنى، مزيفة، لأنه ليس من طريقة عملية للتحقق منها. وليست « الميتافيزيقية » قصراً على المفاهيم والاحكام المنطقية، بل وتشمل الاحكام الاخلاقية والجمالية أيضاً، فهي، في نظر فلاسفة الوضعية، أقوال بلا معنى. إنها لا تعبر عن الوقائع، بل تعبر عن مزاج قائلها، عن تقييمه لهذا السلوك او ذاك، ولذا فانها أحكام مزيفة.

يحاول الوضعيون الجدد طمأنتنا بأن مبدأ التحقق يستجيب لكل متطلبات الدقة العلمية، وبأنه موجه ضد الميتافيزيقا المجردة، التي لا تعتمد البراهين. وعندما ظهرت الوضعية الجديدة كـانـت الفلسفة المثالية قد كدست حشداً من المصطلحات والمفاهيم والعبارات المتكلفة والمبهمة. ومن هنا،

---

(٣٠) «Erkenntnis», Bd. 3, Hf. 1, 1932, S. 20.

(٣١) «Erkenntnis», Bd. 2, Hf. 4, 1931, S. 263.

كان يمكن لمساعي الوضعيين الجدد، الموجهة نحو وضوح لغة العلم ودقتها، نحو وضع تعاريف دقيقة للمفاهيم الفلسفية، ان تُلاقى بالترحيب، لولا أن هذه المساعي تنطوي على عداء متأصل للفلسفة المادية.

إن الوضعيين الجدد، كأسلافهم في القرن الماضي، ينادون بطرد «الميتافيزيقا»، قاصدين من وراء ذلك، وقبل كل شيء، رفض إقرار الفلاسفة الماديين بالوجود الموضوعي للعالم المادي، وانعكاسه في وعي الانسان. وهم يعلنون أن فلسفتهم ليست بالمادية ولا بالمثالية، وإنما هي «اتجاه ثالث» في الفلسفة. ولكن فلسفتهم معادية في جوهرها للنزعة المادية. فهي لا تصرّح علناً بنفي الوجود الموضوعي للعالم الخارجي، لكنها تعتبر أن أي سؤال «ميتافيزيقي» عن وجود هذا العالم، عن الطابع الموضوعي للظواهر التجريبية، هو مسألة مزيفة. ولقد سُخر مبدأ التحقق لخدمة هذا الهدف، هدف النضال ضد الاقرار بالواقع الموضوعي. فلكي نتحقق من يقينية مثل هذا الحكم تجب الاشارة إلى الوقائع، التي تجعله صواباً (أو خطأً). لكن ماذا تعني الواقعة بالنسبة للوضعيين الجدد؟ إنها ليست الواقع الموضوعي، بالتأكيد، فكل حكم عنه مرفوض باعتباره قولاً بلا معنى. فالقول بأن الزهرة، التي أتنشق رائحتها، مادية وموجودة موضوعياً، كالقول بأنها لا توجد إلا في وعينا الحسي، كلاهما قول بلا معنى. فسواء اعتبرنا الزهرة مادية أو مثالية، لن يؤثر ذلك على حقيقة أنني أحسّها في رائحتها، ولن تصبح هذه الرائحة أقوى أو أضعف من جراء ذلك. وهكذا فليست الوقائع، في نظر الوضعيين الجدد، إلا «الاحساسات»، إلا المعاناة، أو، بعبارة موجزة، حالات الوعي. وهذا يعني أننا، في عملية التحقق، نقارن الاحكام بالمضامين الحسية فقط، بـ«معطيات» الحواس والانفعالات. إن كل المفاهيم يمكن أن تردّ، في نظر كارناب، إلى مفاهيم أساسية، «مستنبطة من «المعطيات»، من المضمون المباشر للانفعالات»[٣٢]. ولكن «المضامين الحسية» لا يمكن أن توجد خارج تجربة الذات، وبذا يقود «مبدأ التحقق» أنصاره إلى الأناوحدية.

ولكن مبدأ التحقق تسبب لأصحابه بعدد من المشاكل. فهو ليس من الاحكام التحليلية ولا التركيبية، ولا مكان له، بالتالي، في لوحة المعرفة العلمية، التي يقترحها الوضعيون الجدد؛ ولذا فانه بلا معنى. كما أن جميع الاحكام، المتعلقة بالحوادث الماضية أو الآتية، كالقوانين العلمية والأحكام العامة (كالقول «كل إنسان فان»)، جميعها لاتقبل التحقق، بالمعنى الذي يفهمه أنصار الوضعية المنطقية. فالتحقق ممكن فقط بالنسبة لـ«المضامين الحسية» أو لعدد محدود من الوقائع.

(٣٢) «Erkenntnis», Bd. I, Hf. I, 1930, S. 24.

وعندما حاول ممثلو الوضعية المنطقية إنقاذ مبدئهم هذا، اتجهوا يميناً، في محاولة للتخفيف منه، وذلك بالاستعاضة عنه بـ« **قابلية التحقق** »، أي بالإمكانية المبدئية للتحقق من صحته، بـ« **قابلية الاثبات** »، أي بامكانية إيجاد إثبات عملي له، ولو جزئياً. ولكن الصعوبات لم تنته بذلك. فمفهوم « الاثبات الجزئي » مفهوم غير دقيق، من جهة، ومن جهة ثانية تم اكتشاف إمكانية إيجاد إثبات جزئية لأحكام، يعتبرها الوضعيون أحكاماً بلا معنى.

كذلك عانى فلاسفة الوضعية المنطقية من الاحكام المتعلقة مباشرة بالوقائع، والتي تشكل، بالتالي، أساس العلم. إن المطلب الاساسي، الذي اشترطه الوضعيون الجدد على هذه الأحكام، هو أن تُعنى لابتفسير الوقائع، وبحث طبيعتها، بل تكتفي بتصويرها بدقة أكبر. وهذا المطلب يعود، في أساسه، إلى اعتقاد خاطىء بأن الوقائع « حيادية بذاتها »، وبان تصنيفها كظواهر فيزيائية أو نفسية ليس وصفاً للوقائع الملموسة، بل إنشاء منطقي لها.

حاول الوضعيون الجدد العثور على أحكام يقينية مطلقة، تصف الوقائع بدقة كبيرة. وقد أسموا هذه الاحكام « ذريّة »، « أساسية »، « أولية »، و « بروتوكولية » في اغلب الأحيان. هذه الاحكام يجب أن تكون على الشكل التالي: « في الفترة الزمنية ز، في المكان ك، درس م الظاهرة ق ». لكن نلحظ لم يخالف الوضعيين الجدد حتى في هذا المجال. فالأحكام البروتوكولية، حتى لو سلمنا بأنها تعبّر بدقة عن الوقائع، لا تكون يقينية الا عندما تقال. أما في اللحظة التالية، فان يقينيتها تصبح موضع شك، وتحتاج إلى برهان. كما بقي من غير الواضح كيف يجب فهم مصطلح « الظاهرة المدروسة ». إن الوضعيين الجدد، بسعيهم للاكتفاء بـ « الوقائع » التي لا جدال حولها، يضطرون، في نهاية الأمر، لردّ الظواهر المدروسة إلى الانفعالات العابرة للذات، وردّ وصفها إلى أحكام، مثل: « هذا أخضر »، الخ. ولكي تكون الاحكام البروتوكولية موضعاً للثقة يجب أن تتناول الوقائع الحسية فقط، أي احساسات الذات، ولذا فانها ذات معنى بالنسبة لهذه الذات وحدها، وفقط عندما تحسّ بها. وهذه النتيجة تنبع بصورة حتمية من النظرة الفينومينولوجية إلى « الوقائع الحسية » باعتبارها حدوداً، لا يُسمح للتحليل بتجاوزها. وهنا يقترب الوضعيون من الأناوحدية. وإن قول كارناب بأن هذه الأناوحدية منهجية فقط ليس إلا عزاء رخيصاً لـ« فلاسفة العلم ».

للتخلص من الأناوحدية، وإضفاء طابع أقل ذاتية على الاحكام البروتوكولية وضع نيرات، ومن بعده كارناب، مبدأ « الفيزيكاليزم ». تبعاً لهذا المبدأ، فإن ما هو خارج الذات (Inter - subjective) ليس الاحساسات (التي تبقى ذاتية أبداً)، وإنما سلوك الانسان، وردّ فعله، وحالته الفيزيائية إن الحالات الفيزيائية عامة، وهي بمتناول فهم الجميع. ولذا يجب أن تصاغ الاحكام

الأولية في « لغة فيزيائية »، أي بمصطلحات الحوادث الفيزيائية، لا الحالات النفسية. وقد كان هذا تراجعاً متستراً عن مواقع الفينومينولوجيا باتجاه المادية. أما أنصار « الفيزيكاليزم » أنفسهم فيصرّون على أن مبدأهم هذا لايعني إقراراً بوجود واقع « ميتافيزيقي » ما، وإنما هو مجرد تغيير في اللغة.

غير أن مبدأ الفيزيكاليزم لم يكن الملجأ المنشود. فاذا كانت الاحكام البروتوكولية تعبر عن الحوادث الفيزيائية فليس هناك من فرق مبدئي (بما في ذلك درجة يقينيتها) بينها وبين أي من الأحكام التجريبية الأخرى. هذا بالإضافة إلى نظرية نيرات، القائلة بأن الحديث عن مقارنة الاحكام بالوقائع إنما يعني الوقوع في حبائل الميتافيزيقا، فالأحكام تقارن بالأحكام فقط. وأخيراً، أقلع الوضعيون الجدد عن التفتيش عن الأحكام البروتوكولية، ذات القيمة الكلية واللامشروطة، ليعلنوا أن جميع الأحكام تصلح لأن تكون بروتوكولية، وتصبح أساساً للنظرية العلمية. ولتجنب تشتت الأهواء، وما له من نتائج ضارة للعلم، يجب اختيار الأحكام البروتوكولية باتفاق العلماء المختصين.

وهكذا تكشفت « تجريبية » الوضعيين-الجدد عن خطلها، وعجزها عن أن تكون أساساً للمعرفة العلمية. إن العيب الرئيسي لهذه « التجريبية » يكمن، أولاً في أن مبدأ التحقق، الذي اعتمدته، يتطلب مقارنة الاحكام لا بالواقع الموضوعي، بل باحساسات الذات؛ ثانياً، في اعتقادها بـ« الردّية » (بالارجاعية، Reductionalism) أي بامكانية ردّ كافة الموضوعات النظرية إلى أحكام أولية تجريبية، وردّ مضمون النظرية كله إلى المعطيات الحسيّة؛ ثالثاً، في فهمها السطحي المبسط لعملية اثبات أحكام النظرية العلمية، وذلك بقصرها على « التحقق »، الذي طبلوا له كثيراً، رابعاً، في أنها تنطلق من فرضية خاطئة، تقول بامكانية إيجاد وسيلة، نميز بواسطتها الأحكام العلمية عن غير العلمية، الا وهي « مبدأ التحقق » اياه!.

هذه الآراء خاطئة من جذورها لأن النظرية، في الواقع، يجب أن تخرج عن إطار « المعطيات » الحسية المباشرة، ولأن احكامها أكثر غنىً من « أحكام الملاحظة ». ثم إن إثبات صحة النظرية عملية معقدة للغاية، فيها ـ كما في عملية تحديد المعنى العلمي لهذه أو تلك من الاحكام ـ تلعب الممارسة الاجتماعية، الغنية والمتنوعة، الدور الحاسم والمقرّر.

يتوّج الوضعيون الجدد تشويههم لأسس العلم بفهم مغلوط للمرحلة المنطقية في العملية المعرفية، في النظرية العلمية. فالنظرية العلمية، عندهم، ليست إلا تركيباً وإنشاء منطقياً، يستند إما إلى

المعطيات، أو إلى أحكام عن الوقائع تُختار تلقائياً. هذا التركيب المنطقي، أو المنظومـة، يجب أن يخضع فقط **لقواعد منطقية محددة**، خاصة باللغة، التي تستخدم لبناء النظرية المعنية.

إن أحد المبادىء الأساسية في فلسفة الوضعية الجديدة، الذي أطلق عليه كارناب اسم **مبدأ التساهل**، يقضي بأن هذه القواعد، وكذلك المبادىء والمسلمات الأساسية للنظرية العلمية المعنية، يمكن أن نختارها كيفما اتفق، شريطة عدم تناقضها الداخلي. وبتبني هذا المبدأ يبتعد الوضعيون الجدد عن الفهم الكانطي الجديد لطبيعة المعرفة العلمية (الذي يرى أن النظرية العلمية تبنى وفقاً للقوانين المنطقية، المستقلة عن الذات الفردية) ويقتربون من النظرة الأداتية (النفعية) إلى العلم. يقول كارناب: « إن لنا مطلق الحريـة في اختيـار أشكـال اللغـة... وانتقـاء المسلمات وقـواعـد الاستنتاج »[٣٣]. من هنا ينتج أن صدق أحكام النظرية يتحدد باتفاقها مع القواعد والمصطلحات، المتفق عليها لبناء النظرية، وكذلك بامكانية ردّها إلى أحكام أولية. وهكذا تغدو وجهة النظر التعاقدية (Conventionalism) حجر الزاوية في فهم الوضعيين الجدد لمختلف جوانب المعرفة العلمية ومراحلها. إن هذه النظرة تستعد حتى طرح مسألة موضوعية العلم، وتحوّله إلى مجموعة من الفرضيات العشوائية، أو المرجحة، في أحسن الأحوال.

وهكذا لايكتفي الوضعيون الجدد بتهديم الفلسفة وعلم الجمال والاخلاق، بل يمتد تهديمهم إلى العلم نفسه، الذي باسمه رفعوا لواء « التحليل المنطقي ».

الوضعية الجديدة والعلوم الطبيعية

لاقت الوضعية الجديدة، برغم طابعها العدمي، انتشاراً واسعاً لا في أوساط الفلاسفة المحترفين، فحسب، بل وفي الاوساط العلمية في البلدان الرأسمالية، وفي عدد من المجالات العلمية الهامة. إن العالِم يبقى في مواقع المادية العفوية طالما يشتغل بالدراسة العملية للطبيعة. ولكن النظرية العلمية تتطلب لارصد الوقائع ووصفها فحسب، بل وتعميمها، وتفسيرها، وتقويمها فلسفياً أيضاً. وحالما ينتقل العالم، في المجتمع الرأسمالي، إلى دائرة الفلسفة، فانه في أحيان كثيرة، ينحدر إلى مواقع العداء للمادية. ولقد أشار لينين إلى ان مجمل الجو المحيط بالعالم البرجوازي ومجال عمله، يدفعه باتجاه الفلسفة المثالية. كما أن هناك عدداً من سمات تطور العلم المعاصر تجعل التأويل المثالي لطرائق العلم ونتائجه أمراً ممكناً وواقعياً. وهذه السمات عرضها لينين في « المادية ومذهب نقد التجربـة »، حيث كشف عن الجذور المعرفية للمثالية « الفيزيائية »، والنسبية، والنظرة اللاأدرية إلى مكتشفات

---

(٣٣) R. Carnap. The Logical Syntax of Language. London. 1937. P. 15.

العلوم الحديثة. وإن التحليل اللينيني للجذور المعرفية، الكامنة وراء ضلالات العلماء البرجوازيين، ليحتفظ بقيمته حتى الوقت الحاضر.

لقد كان ظهور الهندسات اللاأقليدية برهاناً على تنوع الخصائص المكانية للمادة، وعلى أن المنظومات الهندسية لا تعكس هذه الخصائص الا على نحو تقريبي فقط. ولكن هذه الحقيقة اعتُبرت دليلاً على انهيار التصورات عن يقينية المعرفة الهندسية، وبرهاناً على الطابع التعاقدي للهندسة. كما اعتُبر ظهور أشكال جديدة من المنطق، كالمنطق الذي لايعترف بقانون الثالث المرفوع، دليلاً على الطابع المشروط للقوانين المنطقية.

كذلك وفّر تطور الفيزياء المعاصرة تربة صالحة لنمو مختلف النظريات المثالية. فان دقائق عالم الصغائر، بخلاف الاجسام في الفيزياء الكلاسيكية، لاتدرك بالتجربة المباشرة. فالعالم لايرصد الجسيمات الأولية في التجربة، بل يرصد مؤشرات مختلف الاجهزة، التي تسجل مرور هذه الجسيمات. فلإثبات وجود جسيمة «أولية»، ودراسة طبيعتها، يستخدم العلماء أجهزة معقدة للغاية، ويقومون بحسابات رياضية طويلة جداً. ويأتي العالِم، الواقع تحت تأثير النزعة المثالية، ليخلص من هذا إلى القول بأن الجسيمات الأولية ليست حقيقة موضوعية، وإنما هي «نتاج النظرية»، وبأن مؤشرات الأجهزة هي الواقع الوحيد، الذي تدرسه الفيزياء المعاصرة. وفي ذلك يقول جوردان، أحد أقطاب «مدرسة كوبنهاغن في الفيزياء»: «تعلمنا الوضعية أن الحقيقة الفيزيائية الأصيلة هي مجمل النتائج التجريبية، فقط»(٣٤). إن «المضامين الحسّية»، التي يطابق الوضعيون بينها وبين الواقع تغدو، في الفيزياء، مؤشرات الأجهزة، التي بواسطتها نصمم مختلف لوحات «الواقع الفيزيائي»!.

بخلاف فيزياء القرن الماضي، التي صوّرت الذرة على شكل كرة مادية صغيرة ومرنة، لاتقدم الفيزياء المعاصرة نموذجاً (Model) واضحاً للجسيمات الصغيرة («الأولية»)، ولا تستطيع الجواب عن السؤال كيف «يبدو» الميزون أو النيترينو؟ هذه الحقيقة غالباً مادفعت بالعلماء إلى تصور خاطىء بأن الذرة هي مجرد «جملة من القوانين». أما فلاسفة المثالية فيستندون إلى «عدم التعيين» في عالم الصغائر لينفوا الوجود الموضوعي لأشياء هذا العالم، ويحولوها إلى مجرد رموز رياضية. إن النظرية الفيزيائية، بطابعها الرياضي المجرد، تبدو وكأنها تحجب عنا الواقع الموضوعي، لتحلّ هي مكانه. هنا يتكرر الموقف، الذي قال عنه لينين: «اختفت المادة، وبقيت المعادلات فقط».

---

(٣٤) P. Jordan. Physics of the 20 - th Century. New York, 1944, P. 123.

إن التطور السريع للفيزياء النظرية، والطرح المستمر لنظريات جديدة، واستبدال فرضيات بأخرى، وتعاظم دور الرياضيات، وعدم التعيين، قد دفع ببعض العلماء إلى التصور كما لو أن النظرية العلمية توضع بحرية مطلقة، بـ« جهد الفكر الخلاّق » بعيداً عن الواقع الموضوعي. حتى العالم الفيزيائي الكبير انشتين، الذي طالما انتقد فهم الوضعية للواقع الموضوعي، ذهب إلى حد التصريح بأن اللوحة الفيزيائية للعالم هي « إبداع حر للروح الخلاقة » تتشكل نتيجة « الإنشاء الفكري، الذي نقوم به كما نشاء، وبمطلق الحرية »[٣٥].

الوضعية الجديدة والسيمانطيقا

إن عقم الشكلية، التي أوصل إليها الوضعيون الجدد مسألة التحليل المنطقي للغة، والفلسفة عامة، بلغت، في أواسط الثلاثينات، حداً، جعل الوضعيين يفكرون باعادة صياغة أفكارهم صياغة جديدة. لقد كانوا يتجاهلون سابقاً مضمون لغة العلم، ويهتمون فقط بالقواعد النحوية الشكلية، بينما راحوا، منذ أواخر الثلاثينات، يركزون اهتمامهم على المسائل السيمانطيقية، أي مسائل دلالة الكلمات والعبارات.

ان أعمال عالم المنطق تارسكي، ومن بعده أعمال العالم الامريكي الوضعي موريس، القريب من البراغماتية، قد أعطت دفعاً كبيراً للاهتمام بالقضايا السيمانطيقية. وقد برزت ميادين ثلاثة في تحليل اللغة والنظم الزمزية: **البرغماطيقا**، أو علاقة اللغة بمن يستعملها، **والسيمانطيقا** أو علاقة اللغة بما تعبر عنه، **والنحو**، الذي يدرس العلاقة المتبادلة بين العبارات اللغوية ذاتها. وأطلق على هذه الميادين الثلاثة مجتمعة اسم السيميوطيقا.

بانتقال الوضعيين الجدد لتحليل معاني الكلمات والرموز أدخلوا في دائرة اهتمامهم عدداً من المسائل اللغوية والنفسية، كانت لها أهمية علمية وتطبيقية كبيرة (في صناعة الآلات الحاسبة، مثلا). واتخذت أعمالهم، أحياناً طابع الدراسة المتخصصة في مجالات اللغة والمنطق، وما اليها.. وعلى تربة القضايا السيمانطيقية برزت اتجاهات ومدارس، تنظر من مواقع مختلفة إلى مسألة تحليل اللغة كحامل للمعنى، وكوسيلة للاتصال بالآخرين (Communication). فقد اختصت مدرسة كارناب وتارسكي بدراسة العبارات الرمزية المرتبطة بقضايا المنطق الرياضي، واهتم أتباع ريتشارد ـ أوغدن بالناحية اللغوية للمسائل السيمانطيقية. أما أنصار الاتجاه، المعروف بـ « السيمانطيقا العامة » (كوجيبسكي، تشيز، وآخرون) فقد سعوا لاستخدام التحليل السيمانطيقي من أجل « تحسين » العلاقات الاجتماعية، و« حل » تناقضات المجتمع.

---

(٣٥) H. Samuel. Essays in Phisics. New York, 1952, O. 159.

وقد أصر ممثلو هذه التيارات كلها على أن أعمالهم لا تمت بصلة إلى الفلسفة، وأنها بعيدة جداً عن صراع الاتجاهات الفلسفية. لكن هذه الآراء جميعاً، باستثناء حالات نادرة، لم تخرج، في الواقع، عن إطار فهم «حلقة فيينا» المثالي الذاتي للقضايا الفلسفية الاساسية.

ومنذ الثلاثينـات بدأ يتشكل في انكلترا ضرب جديد من الوضعية، عرف باسم **الفلسفة اللغوية**. وقد لاقى هذا التيار انتشاراً كبيراً بعد الحرب العالمية الثانية، وخصـوصـاً في جـامعتي أكسفورد وكمبريدج، وانتقل تأثيرها إلى الولايات المتحدة الأميركية. وقد استلهم ممثلو هذا التيار (بايل، أويسدوم، أوستين، ستروسون، فايسمان، وآخرون) أفكارهم من أعمال فيتجنشتين، الذي كان قد بدأ، منذ عام ١٩٢٩، بالتدريس في جامعة كمبريدج. في هذه المرحلة من تطوره الفكري تخلى فيتجنشتين عن فكرة اللغة المثالية، التي دافع عنها في الفترة الاولى من حياته، وراح يتحمس، أكثر من ذي قبل، لعدائه لـ «الميتافيزيقا». انه يؤكد الآن ان المهمة الوحيدة للفلسفة هي دراسة لغة الحديث وأشكال وطرق استعمال الكلمات والعبارات فيها. لقد كان فيتجنشتين محقاً في نفيه لوجود «لغة فردية»، وفي تأكيده على دور اللغة كوسيلة للتفاهم، وعلى الطابع الاجتماعي لها. ولكن اللغة، في نظره، ليست وسيلة لمعرفة العالم الموضوعي (تعكسه في نظم رمزية معينة)، وتعبيراً عن العمليات النفسية الباطنية، وإنما هي طـريقـة للتعبير عـن «أشكـال الحيـاة»، هـذه الاشكال، التي تُفْهَم، بصورة رئيسية، بروح النزعة السلوكية، بـوصفهـا أنماطـاً مختلفـة لسلـوك الناس.

لقد بقي فيتجنشتين على اعتقاده القديم بأن المعضلات الفلسفية (بالمعنى القديم للكلمة) إنما تنشأ نتيجة للاستعمال غير الصحيح للغة، وأن مهمة الفيلسوف هي «مساعدة الذباب على التخلص من المصيدة»، أي إزالة هذا الالتباس اللغوي، والتخلص، بالتالي، من جميع المشكلات الفلسفية. ذلك هو الهدف الاساسي من تحليل معاني الكلمات. لكن دراسة معنى الكلمات ليست، في نظره، إلا دراسة أشكال استخدام الكلمة في الحالات اللغوية المختلفة. هذه النظرة المتطرفة لم تكن لترضي مختلف أنصار الفلسفة اللغوية، لكنهم كانوا متفقين جميعاً على «أن الفلسفة، في حقيقتها، ذات طبيعة لغوية»[٣٦]، وعلى ان القضايا الفلسفية يمكن اعتبارها قضايا لغوية محضة. فبدلاً من دراسة السؤال الابدي «ماهي الحقيقة؟»، مثلاً، يجب الانصراف إلى دراسة استعمال كلمة «حقيقة»، و«كيف نصادفها في جمل اللغة الانكليزية؟»[٣٧]. وعلى هذا النحو يجب معالجة كافة الكلمات والعبارات، التي تثير المشاكل.

---

(٣٦) V.C.Chappel (ed.) Ordinary Language. New Jersey, 1964, P. 1.

(٣٧) J.L.Austin. Truth. In «Truth». Ed. by G. Pitcher New Jersey, 1964, P. 19.

لم تكن ادعاءات أنصار الفلسفة اللغوية بأنهم تخلصوا من « الميتافيزيقا » لتغطي انحدراهم نحو مواقع المثالية الذاتية واللاأدريـة. فقد تحولت اللغة، على أيديهم، إلى الواقع الوحيد، الموجود فعلاً (على الاقل، بمقدار ماتمتّ إليه الفلسفة من صلة). لقد استعاضوا عن العالم الموضوعي بما يقال عنه، وطابقوا بين التفكير واللغة.

إن محاولات تشيز وكوجيبسكي وأتباعها، الرامية إلى استخدام التحليل السيمانطيقي كأداة لـ « علاج المجتمع » (السوسيوتروبيا)، تكشف ليس فقط عن الطابع المثالي الذاتي لفلسفتهم، بل وعن الدور الرجعي الذي تلعبه في المجال السياسي أيضاً. إن نزعتهم الاسمية (Nominalistic) والمثالية الذاتية قد قادتهم إلى القول بأن الكلمات ذات المعنى حصر بالكلمات التي يمكن ايجاد « وظيفة »، أو« تمثيل مناسب » (Referent) لها، أو واقعة حسّية جزئية، يرمز لها بهذه الكلمة. ويخلص ممثلو هذا التيار إلى التصريح بأن كلمات « الرأسمالية » أو« الفاشية » أو« البطالة » وغيرها من الكلمات، التي لا ترمز إلى واقعة جزئية، بل إلى ماهية عامة، هي كلمات بدون معنى. إن العالم الخارجي، باعتباره ذا قيمة بالنسبة لنا، ليس، في نظر أنصار السيمانطيقا العامة، إلا إنشاءً لغوياً، أي انه يتحدد بما يقوله الناس عنه. وعنـدمـا نلجـأ، في هـذا الانشـاء، إلى استعمال كلمات عـديمة المعنـى، مثـل « الرأسمال » و« الصراع الطبقي » و« الاستغلال »، ونتخيل أن لهذه الكلمات وجوداً حقيقياً، نكون قد خلقنا لانفسنا مصدراً للنزاعات والقلق الدائم. فحتى الحروب والمعارك السياسية والصراعات الطبقية انما تعود إلى الاستعمال غير الصحيح للكلمات. ولكي يتخلص المجتمع الرأسمالي من التناقضات، من الصراع الطبقي، يجب اصلاح اللغة، وذلك بأن نستثني منهـا كـل هـذه الكلمات « الخطرة ». إن المغزى الطبقي لمثل هذه الطروحات لا يحتاج إلى تعليق!

سيكون من الخطأ، بالطبع، وضع علامة المساواة بين الوضعية الجديدة، كتيار فلسفي، وبين هذه الدعوات، الصادرة عن أنصار السيمانطيقا « المبسطة »، ولكن الوضعية الجديدة، بالذات، هي التي زودت هؤلاء بـ« الحجج » التي يستخدمونها في أغراضهم الدعائية. في هذه المرة أيضاً، تشكل الفلسفة المثالية منطلقاً لاستنتاجات سياسية رجعية.

٦ ـ التوماوية الجديدة

إن منظري الطبقات الحاكمة في المجتمـع الرأسمالي يسعـون جهـدهـم لبعـث وإحيـاء الايمان والمعتقدات الدينية، في محاولة للحد من تأثير العلم، وللتلخص من « أضراره ». وقد شهدت السنوات الاخيرة انتعاشاً لتلك التيارات الفلسفية، التي وضعت نصب عينيها مهمة دعم الدين، وادخال الافكار الدينية في صلب الفلسفة.

احياء سكولائية القرون الوسطى

تشكل **التوماوية الجديدة** أكثر تيارات الفلسفة الدينية المعاصرة انتشاراً. وتسعى هذه الفلسفة إلى احياء وتجديد افكار « القديس » توما الاقويني، العلم البارز في سكولائية (مدرسة) العصور الوسطى، وتعمل على ملاءمة هذه الافكار مع ظروف العصر. ويعد جاك ماريتان واتيين جيلسون من أشهر ممثلي التوماوية المعاصرة. قد يستغرب المرء ان تلاقي تعاليم « قديس » من القرن الثالث عشر مثل هذه الشهرة وهذا الانتشار في عصر الطاقة الذرية، عصر غزو الفضاء والسيبرنيطيقا. بالطبع، لم يكن الأمر كذلك لو اكتفى التوماويون الجدد بترديد أفكار « الخلاصة اللاهوتية »[٣٨]، ولبقي تأثيرهم أسير أروقة الكنيسة الكاثوليكية. بيد أن ممارسة « الجدد » تتجاوز كثيراً هذه الاطر. فبالاضافة إلى نشر أفكار القديس توما وشرحها والتعليق عليها، يقوم التوماويون الجدد بنشاط واسع لنشر فتاوى السلطة البابوية في الفاتيكان، ويتتبعون بدقة آخر اخبار الحياة العلمية والاجتماعية. ان المهمة الاساسية لفلاسفة التوماوية الجديدة هي تأويل اكتشافات العلم المعاصر تأويلاً مثالياً دينياً. كذلك يحتل العداء للماركسية عامة، وللمادية الديالكتيكية والتاريخية خاصة، مكاناً بارزاً في إيديولوجيتهم وممارساتهم.

إن أفكار التوماوية الجديدة قد استهوت العالم والمثقف والانسان العادي في المجتمع البرجوازي لانها، أولا، تنادي، شكلياً، بحق العقل والعلم في الوجود، وتقف ضد موضة اللاعقلانية والذاتية، وثانياً، لانها، باعترافها بالوجود الموضوعي للعالم الخارجي، تبدو قريبة من عقول الناس العاديين، الذي لم تفسد ضلالات الفلسفة المثالية عقولهم، وثالثاً، لان التوماويين الجدد يعلنون عن عزمهم على صياغة الفلسفة **كرؤية فكرية شاملة**، تقدم تصوراً متكاملاً عن الواقع والكون بأسره.

الايمان والمعرفة

ينطلق التوماويون الجدد من « التمييز الصارم بين الايمان والعقل »، ومن « الانسجام » بينهما. ان الايمان والعقل لا يستثني احدهما الآخر، بل يكمله، باعتبارهما مصدرين للحقيقة، منّ الله علينا بهما. وبالرغم من اعتراف التوماويين الجدد بأن الايمان يلزم فقط حيث لا معرفة، نراهم لا يرضون عن هذا الايمان اللاعقلاني، الاعمى. فالايمان، عندهم، يجب أن يقوم على العقل، على المنطق. ان يقينية العقائد الدينية تعود إلى الوحي الالهي، كما هو في « الكتاب المقدس »، مثلاً. ومضمون هذه العقائد بعيد عن متناول قدراتنا المعرفية، فهي من طبيعة سامية، روحية (كالاعتقاد بالثالوث، مثلاً). ولكي يؤمن الانسان بما جاءت به « الكتب

---

(٣٨) المؤلف الأساسي لتوما الأقويني (المعرب).

المقدسة » يجب عليه التسليم بأن الوحي الالهي قد حدث فعلاً، وبأن الله ـ وهذا هو الاهم! ـ موجود حقاً. ويؤكد التوماويون الجدد أن التسليم بوجود الله ليس ايماناً، فحسب، بل وهو عقل أيضاً. أما اقامة البرهان المنطقي عليه فتلك مهمة الفلسفة. وهكذا يغدو المنطق « عتبة الايمان » وركيزته. إن العقائد الدينية ليست منافية للعقل، وانما هي فوق العقل، لأنها تصدر مباشرة عن الله. في المعرفة يصل الانسان إلى الحقيقة بالضرورة، بقوة البرهان أو الدلائل الحسية، أما في الايمان فانه يدرك الحقيقة باختياره، بمحض ارادته. وفي هذا تتجلى مأثرة الدين وأفضليته بالمقارنة مع العلم.

من الواضح أن موضوعة التوماوية الجديدة عن « الانسجام » بين الايمان والعقل تتناقض مع معطيات العلوم والمنطق. فالقول بوجود الله، كغيره من المعتقدات الدينية، ليس، في نظر التوماويين الجدد، موضوعاً للبحث العلمي، أو نتيجة نهائية للتحليل العقلي، بل مسلمة، يحاولون اقامتها على أساس منطقي. ان ما يرضي التوماويين الجدد هو فقط ذلك العلم، وتلك الفلسفة، التي لا تتطاول على معتقدات الكنيسة، ولذا نراهم يقفون بحزم ضد كل نظرية، تتناقض مع التعاليم الكَنَسيَّة، ويعلنونها « تمرداً على العقل ».

لقد برهن تطور العلم والفلسفة المادية على خطل كافة التصورات حول وجود قوى غيبية خارقة، وعن التدخل الالهي في الطبيعة وسير التاريخ. ان التوماوية الجديدة، اذ ترغم العقل على « برهنة » العقائد الدينية، تحول العلم والفلسفة من البحث الموضوعي إلى الدعاية الرخيصة للدين. فالفلسفة، كما علّم القديس توما، يجب أن تسخر للدين، وتلعب دور « خادمة اللاهوت ».

يأخذ التوماويون الجدد بكل « البراهين » على وجود الله، التي جاء بها الاقويني، ولكنهم يعون، في الوقت ذاته، طابعها المتكلف القسري، وأن عصرها قد ولّى منذ أمد بعيد. ومن هنا كان بحثهم الدائب عن « براهين » جديدة، معتمدين في ذلك على أي انحراف عن الخط المادي، وعلى الصعوبات التي تعترض طريق العلم، وعلى المسائل التي لم يحلّها العلم بعد. ففي كتاب « الله والفلسفة » ينطلق التوماوي جيلسون من أن العلم لم يستطع أن يحل، بشكل نهائي، مسألة تشكل المجموعة الشمسية، ويشير إلى الطابع الخيالي لفرضية جينس، الذي برهن العلم عدم صحتها، لينصح العلماء بالكف نهائياً عن محاولات اعطاء تفسير علمي لنشأة الكون، والاستعاضة عنها بتعاليم الكنيسة عن خلق العالم! في المسائل، التي لم يقدم العلم جواباً قاطعاً عليها حتى الآن، يرى التوماويون الجدد دليلاً على وجود الله، ولذا يجب حل هذه المسائل انطلاقاً من التسليم بخلق االعالم. وبما أن العلم لن يخلو أبداً من القضايا غير المحلولة فانه، بذلك، « يبرهن »، في كل وقت، على وجود الله. ويطمئننا البابا بيوس الثاني عشر في خطابه « برهان وجود الله في ضوء العلم المعاصر » الموجه في الثاني والعشرين من تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٥١، أنه « بخلاف التوقعات

الخاطئة، التي سادت في الماضي، تكشف كل خطوة يخطوها العلم الحقيقي عن وجود القدرة الالهية، كما لو أن الله يقف وراء كل باب يفتحه العلم»[٣٩].

ومن «البراهين» المحببة عند فلاسفة التوماوية الجديدة تأتي نظرية «الانزياح الاحمر» في طيف الاشعة، الصادرة عن المجرات البعيدة، بابتعاد هذه المجرات عن مجموعتنا الشمسية. فاذا كان الكون يتسع، فان هذا لا يعني، في منطق التوماويين الجدد، ان الكون محدود، فحسب، بل وانـه كان، في البدء، متركزاً في حيز صغير جداً، مما يدل على خلقه. واستناداً إلى نظرية «الكون الذي يشع»، وأمثالها من البراهين «المقنعة»، يقف البابا بيوس الثاني عشر ليصيح بملء صوته «وهكذا نصل... إلى خلق الكون، وبالتالي إلى الخالق، إلى الله! ذلك هو الخبر، الذي... طالما انتظرناه من العلم، وتتلهف البشرية المعاصرة لسماعه»[٤٠].

«ميتافيزيقا» التوماويين الجدد

يرى التوماويون الجدد ان الله لم يخلق العالم، فحسب، بل ويتـبدى فيه دوماً، فليس من ظاهرة تحدث في العالم الا وتشارك القدرة الربانية فيها. هذه النظرة تشكل الاساس، الذي عليه يبني فلاسفة التوماوية الجديدة «ميتافيزيقاهم» كلها، أي آراءهم عن الوجود ومعرفته.

ينظر التوماويون الجدد إلى تعاليم «القديس» توما على أنها «فلسفة خالـدة»، لانها قـدمـت الجواب النهائي على كافة المعضلات الفلسفية الاساسية، كالماهية والوجود، العام والفردي، الحركة والسكون، وغيرها. وهكذا يدخل التوماويون منهج الدوغماتية الدينية إلى الفلسفة، ويسعون إلى قطع الطريق أمام كل محاولات الفكر العلمي والفلسفي للسير إلى الامام.

تتميز آراء التوماويين الجدد بنظرتها الثنوية (dualistic) إلى المادي والروحي، وذلك في إطار تسخير المادي للروحي. يبدأ التوماويون فلسفتهم بأن ينسبوا جوانب العالم، المتنوعة والمتضادة، إلى عوالم مختلفة، ثم يفسرونها تفسيراً غيبياً. انهم ينسبون إلى الله صفتي الخلود واللانهاية، بينما ينسبـون المحدودية والزوال إلى العالم المادي. ان العلم والفلسفة المادية قد تجاوزا، منذ أمد بعيد، هذه الصعوبة، التي يعول عليها انصار التوماوية الجديدة: فالعالم المادي خالد، غير محدود، وهذا الخلود، وهذه اللامحدودية، هما حصيلة عدد لا نهائي من الاشياء والظواهر المحدودة، الزائلة. هذا هو الديالكتيك الموضوعي للواقع.

---

(٣٩) «Pius 12 sagt». Frankfurt am Main, 1959, S. 135.

(٤٠) المصدر السابق، ص ١٤٦.

أن التوماويين الجدد يرون في العالم تغيره وثباته النسبي، حركته وسكونه، وبدلا من القيام بتحليل ارتباط هذه المتضادات بالعالم المادي راحوا ينسبون التغير إلى الاشياء المادية، الزائلة والمحددة، بينما ينسبون الثبات إلى الله. كذلك يزعمون انه يتعذر تفسير الحركة انطلاقاً من العالم ذاته، وانما تفسر باعتماد محرك ساكن، هو الله. ولا يكتفي التوماويون باعلان خلق العالم، بل وقسموا العالم المادي ذاته إلى المادة السلبية وإلى مبدأ نشيط لامادي هو الصورة. وهذه الصور ليست، بدورها، سوى صدى لفكرة الله.

يلعب مفهوما **الفعل** (act) **والقوة** (بالامكان، potency) دوراً هاماً في فلسفة التوماويين الجدد. المادة، عندهم، تتحد بالصورة في الاشياء المادية الجزئية، ولكن المادة بذاتها، أي «المادة الاولى» ليست الا امكانية الوجود الكامنة (وجود بالقوة)، لا الوجود ذاته. أما الله ففعل محض، ووجود اصيل. واذا كان العلم يهتم بدراسة الاسباب الطبيعية، الكامنة وراء الاشياء والظواهر، فان التوماويين الجدد «يكتشفون» في الطبيعة والتاريخ **عللا غائية**، أسمى من الاسباب الطبيعية، «تدل» على القدرة الالهية المسيرة للعالم.

ان التوماويين لايستطيعون نكران التطور في العالم. لكنهم لا يقرون بالتطور الطبيعي الا في الفترة الممتدة ما بين خلق العالم وبين ظهور الحياة والانسان، «فلا يمكن لكائن ادنى ان يلد كائناً اعلى». وبما أن التطور يأتي بأشكال اكثر كمالاً وتعقيداً، فانه يعود إلى موجود بالغ الكمال، هو الله.

وفي نظرية المعرفة يسلم التوماويون الجدد بدور الحواس في عملية المعرفة، ويتفقون مع الماديين في أن الاحساسات صور للاشياء وانعكاس لها، في حين يجرد الفكر السمات العامة، المشتركة بين عدد من الاشياء الجزئية. ولكن الحواس، في نظرهم، تتناول الاشياء المادية العيانية، أما موضوع المعرفة العقلية فهو العام، الذي هو «ماهيات معقولة»، تحضر فقط في الاشياء العيانية، وتتميز منها بالتجريد، «فالعام هو ظل الروح، ووليدها»[٤١]. وهكذا يعزل التوماويون الحواس عن الفكر، حيث ينقلون الخاص (الفردي) إلى العالم المحسوس، وينقلون العام إلى عالم المعقول (Intellegible). وهذه النظرة الثنوية تتسع لتشمل الفهم التوماوي للانسان. ان جسم الانسان يخضع لنظام الطبيعة، وينشأ على نحو طبيعي، أما روحه فخالدة لا تفنى، هي من خلق الله.

التوماوية الجديدة والمسألة الاجتماعية

لم تكن آراء التوماويين الجدد الاجتماعية والسياسية أقل تهافتاً من «ميتافيزيقاهم». ان

(٤١) J. M. Bochenski. Contemporary European Philosophy. Berkley and Los Angeles, 1956, O. 224.

التوماويين، كغيرهم من فلاسفة المسيحية، يطيلون التبجح عن اخلاصهم للقيم الاخلاقية، وينصبون أنفسهم حماة لها، فيستهوون بذلك كثيراً من الناس، الذين لا يريدون الانزلاق إلى أوحال اللا أخلاقية.

ان للناس كامل الحق في توقانهم للسعادة وسعيهم لها. ولكن التوماويين ينصحونهم بالتفتيش عنها لا في ظروف حياة الناس، بل في كيفية تقويم الانسان لتصرفاته، وفي تماسه مع الله. وبهذه المناسبة يكفي أن نورد ما جاء في احدى المجلات التوماوية الاسبانية: «ينتاب الانسان الخالد شعور دائم بالتوقان إلى السعادة. لكن ليس هناك من قيم دنيوية مادية أو روحية، تستطيع أن تشبع هذا الظمأ، الذي لا يرتوي. الله، وحده، يستطيع فعل ذلك. الله، وحده، يستطيع ملء فراغ الروح الانسانية هذا»[٤٢]. هذه النظرية الاخلاقية تعني الرضى الكامل عن الظلم الاجتماعي، ولا تخدم الا الطبقات السائدة.

ليس في آراء التوماوية، الاجتماعية والسياسية، ما يميزها عن غيرها من تيارات الفلسفة الكاثوليكية. ان هذه التيارات كلها تكتفي بتعميم ونشر توجيهات الفاتيكان والسلطة البابوية، وتكيف انفسهم مع الظروف المستجدة والمتغيرة. ففي أواسط القرن الماضي، عندما بدأت تتشكل طلائع الحركة الثورية، وظهرت اولى تنظيمات الطبقة العاملة، شن الفاتيكان هجوماً مسعوراً على الافكار الاشتراكية والشيوعية، واعتبروها مضادة للمسيحية، ودماراً للمجتمع المتحضر. ومع تطور الحركة العمالية، واتساع نفوذ الافكار الاشتراكية وتأثيرها، غيّر الفاتيكان من لهجته. حيث اعترف بحق العمال في المطالبة بتحسين أوضاعهم المعاشية وتشكيل التنظيمات النقابية وصناديق التأمين وغيرها. ولكن الفاتيكان راح ينادي، في الوقت ذاته بـ«التوفيق» بين الطبقات. فقد جاء في رسالة البابا ليون الثالث عشر، المنشورة عام ١٨٩١، ما نصه: «يجب على البشرية ان تحمل أثقالها دونما كلل ولا تذمّر، فليس بالامكان اجتثاث اللامساواة والظلم الاجتماعي من العالم. في الواقع، يحاول الاشتراكيون ذلك، لكن كل محاولة للوقوف ضد سنة الكون ستبوء حتماً بالفشل».

ان انقسام الناس إلى أغنياء وفقراء رهن بالمشيئة الربانية ـ هذه الموضوعة، التي جاء بها القديس توما في حينه، تلاقي اليوم حماساً شديداً من قبل ممثلي الكنيسة الكاثوليكية. ففي الرسالة المذكورة يحاول البابا الدفاع عن «النظرية العضوية» في المجتمع. ان من الخطأ الفادح، في نظره، اعتبار الاغنياء والبروليتاريا أعداء بعضهم لبعض. على العكس تماماً، «فكما تنسجم في الجسم البشري مختلف الاعضاء، كذلك تريد الطبيعة ان يكون في المجتمع البشري طبقتان، يكفل انسجامها استقرار المجتمع وازدهاره. لاحياة لطبقة دون الاخرى، لا رأسمال دون عمل، ولا

(٤٢) «Pensamiento» N. 23, 1952, P. 81.

عمل دون رأسمال ». وعزى البابا الفقراء والعاطلين عن العمل بأن الشر لن يختفي أبداً عـن وجـه الارض، فالكوارث والمصائب إنما هي نتيجة للخطيئة الاصلية، التي ـ شاء الانسان ذلك أم أبى ـ ترافق الانسان حتى القبر. « فالعذاب والصبر هما، اذن، قسمة الانسان ». ولم ينس البابا ان يعبر عن « عدم ارتياحه » لسلوك اولئك الاغنياء، الذين يستخدمون أموالهم لاشباع مطامعهم الانانية فقط، ودعاهم إلى « التوزيع العادل » للخيرات.

لم يطرأ أي تغيير، يستحق الذكر، على موقف الكنيسة الكاثوليكية منذ رسالة عام ١٨٩١. ان ما حدث، فعلاً، هو، أولاً، تسعير عداء الفاتيكان المستحكم للحركة الشيوعية العالمية، وثانياً، النقد المخاتل للرأسمالية، والدعوة إلى « اتجاه ثالث ». ان انصار التوماوية الجديدة يستنكرون ـ ولكن بالكلام فقط ـ تطرف السياسة الامبريالية، وأنانية الرأسمال الاحتكاري، وتجاهل مصالـح الطبقات الوسطى، ويقفون ضد البيروقراطية والتمركز الشديد لسلطة الدولة. كما يقترحون عدداً من الاصلاحات الجزئية الصغيرة، التي تصورهم مدافعين عن مصالح الكـادحين، بينما تهدف، في حقيقتها، إلى تدعيم سلطة الطبقة البرجوازية السائدة.

في السنوات الاخيرة اضطر زعماء الكنيسة الكاثوليكية، والنـاطقـون بـاسمهـم، للاخـذ بعين الاعتبار التحولات التي جرت في العالم، ونزوع الجماهير نحو اليسار، والتدهور الكبير في سمعة الدين ونفوذه. ولذا راح فلاسفة الكاثوليكية يمارسون سياسة أكثر مرونة، ويقومون بتنازلات عديدة كسبا للرأي العام. لقد كان إيجابياً موقف الفاتيكان في رفض الاستعمار، وادانة الحرب كأداة لحل النزاعات الدولية، وكذلك دفاع البابا يوحنا الثالث والعشرين وبولس السادس عن السلم والمناداة به. ولكن تصرفات الفاتيكان هذه تبقى مجردة للغاية لأنها لم تصدر عن تحليل موضوعي لأسباب التوتر الدولي، ولم ترافقها اجراءات عملية للحفاظ على السلم. فلا يزال رؤساء الكنيسة الكاثوليكية يرون أن التناقضات الاجتماعية تعود كلها إلى ضعف الايمان وما ينجم عن ذلك من تقوية نزعة الانانية عند الفرد. وفي العودة إلى الايمان، إلى روح المسيحية، وفي تمكين وتدعيم نفوذ الكنيسة في كافة مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية، يرى مفكرو التوماوية الجديدة السبيل الوحيد للخلاص من الويلات جميعاً.

ب ـ نزعات جديدة

ان التيارات الستة الاساسية التي درسناها أعلاها قد حددت، ولا تزال تحدد إلى درجة ملحوظة، ملامح الفلسفة البرجوازية في عصرنا. ولكن في الستينات، ظهرت مدرستان، تتطلع كل منهما لقول كلمة جديدة في الفهم الفلسفي للعالم، هما: البنيوية والهرمنيطيقا. وفي هذا العقد

تبلورت نهائياً نظرية بوبر « العقلانية النقدية » وبرز إلى واجهة المسرح توماس كون بكتابه « بنية الثورات العلمية ».

١ - البنيوية . ميشيل فوكو

ان البنيوية ، كنمط خاص من الفلسفة ، قد راجت في فرنسا في المقام الأول أما الارضية النظرية ، التي ظهرت عليها ، فكانت الابحاث البنيوية الناجحة في ميدان اللغة ، والتي تمت منذ مطلع القرن الحالي . وبدءًا من الاربعينات شرع العالم الاتنولوجي **كلود ليفي ستروس** (١٩٠٨ -) بتطبيق منهج التحليل البنيوي في دراسة المجتمع البدائي وما يتميَّز به من تفكير ميثولوجي. وباتساع نطاق هذه الابحاث صار مضمونها الفلسفي يتكشف على نحو أكثر فأكثر جلاء . ثم جاء الناقد الادبي **رولان بارت** في الخمسينات ليطبق بنجاح المنهج البنيوي في اعماله النقدية الادبية العديدة، وليسحبه على الكثير من ظواهر الثقافة الأخرى . ولكن **ميشيل فوكو** (١٩٢٦ -) . الذي كان يشتغل بقضايا تطور العلم وبتاريخ التفكير الباتولوجي (الجنون والاختلال العقلي) ، هو الذي قدم أوفى عرض للافكار البنيوية وللاستنتاجات الفلسفية النابعة منها . أما **جاك لاكان** فقد كرس أبحاثه أساساً لدراسة النفسية البشرية ، وذلك ، في المقام الأول ، بهدف استجلاء دور اللاشعور وما يتشكل في إطاره من بنى ، تقوم ، في رأيه ، في صلب مختلف ظواهر الثقافة وتجلياتها .

صحيح أن كلاً من اعلام البنيوية البارزين هؤلاء قد تخصص بدراسة ميدان معين من الحياة الثقافية ، بحيث يمكن تصنيف ابحاثهم في عداد الابحاث الفرعية الجزئية ، ولكن وجهة الابحاث والمنهجية المستخدمة فيها قادتا بالضرورة إلى تعميات أكثر شمولاً ، وذات أبعاد فلسفية أكبر أهمية . وقد طرحت البنيوية نفسها في معارضة الفلسفة الوجودية ، بنزعتها الذاتية المكشوفة وبمنحاها اللاعقلاني ، العلني أو المتستر . فبخلاف الوجوديين لا يولي البنيويون الانسان المفرد أي اهتمام . ففي دراسة اشكال الحياة الاجتماعية والثقافة ، في دراسة الابداع الروحي ، تركزت عنايتهم على الكشف ، بصورة رئيسية ، عن الترتيبات والآليات ، التي حددت الابداع الثقافي (باوسع معاني الكلمة) للانسان الاوروبي .

ويرتكز المنهج البنيوي على عدد من المسلمات النظرية ، الفلسفية في حقيقة الأمر . وفي مقدمة هذه المسلمات يأتي القول بوجود بنى منطقية عامة ، مشتركة بين ظواهر ثقافية متنوعة ولكن قريبة بمعنى ما . كما ويفترض أن هذه البنى لا تطفو على السطح ، فلا يمكن كشفها إلاّ بالبحث العميق لهذه الظواهر ومقارنتها الدقيقة . وبما أن كافة ظواهر الثقافة نتاجات لنشاط الناس الواعي أو

اللاشعوري، يرى البنيويون أن بناها هي، قبل كل شيء، بنى للنشاط النفسي، الذي ينعكس أيضاً في التصرفات العملية وقواعدها. وأخيراً، وهذا هو الأهم: انطلاقاً من التصورات الرائجة في عصرنا يطرح انصار البنيوية الموضوعة القائلة بأن أساس الانتاج الروحي كله هو نشاط البشر الرمزي، اللغوي ـ فالثقافة الروحية كلها تتشكل، على نحو أو آخر، في اللغة وعبر اللغة، وتبنى على صورتها ومثالها. ولذا فان البنى، القائمة في صلب الابداع الثقافي لدى الانسان، تكون لاشعورية، رمزية، لغوية، تحدد نشاطه الواعي، وخاصة الذهني، وممارسته الاجتماعية والفردية.

يرى ليفي ستروس «أن بالامكان النظر إلى كل ثقافة على أنها جملة من المنظومات الرمزية، التي تنتمي إليها، في المقام الاول، اللغة، وقواعد الزواج، والفن، والعلم، والدين. وتهدف هذه المنظومات كلها إلى التعبير عن بعض جوانب الواقع الفيزيائي والاجتماعي، وكذلك عن العلاقات التي تربط بين نمطي الواقع هذين، والعلاقات التي تربط بين المنظومات الرمزية احداها بالأخرى. وفي إطار كل مجتمع معني تبقى هذه المنظومات الرمزية غير متقايسة إلى حد ما، فتتفاوت وتاثر تطورها، الامر الذي يحدد في نهاية المطاف دينامية البنى الاجتماعية، أي الانتقال من حالة للمجتمع إلى أخرى»[٤٣]. لقد صب ليفي ستروس اهتمامه الأساسي على دراسة التفكير البدائي الميثولوجي، الذي يلعب حتى في أيامنا دوراً ملحوظاً في حياة بعض الشعوب التي لا تزال تعيش في مرحلة النظام القبلي، وقد بين وجود بنى عامة في أساطير قبائل وشعوب مختلفة، لم تختلط فيما بينها أبداً، وبرهن على أن هذه الأساطير، برغم كل ما يتراءى من اعتباطيتها: «تستعاد، وبدقة حَرْفية، في مناطق مختلفة من العالم»[٤٤]. «وليس في هذا ما يثير الدهشة، ذلك أن ليفي ستروس يرى في الاساطير اداة منطقية لحل التناقضات الاساسية التي تظهر في حياة المجتمع البدائي، وهو المجتمع الذي يمر، في كافة القارات، بمراحل متشابهة في تطوره. وفضلاً عن ذلك، وعلى النقيض من رأي عدد من دارسي «التفكير البدائي» (وبينهم ليفي بريل)، توصل ليفي ستروس إلى استنتاج، ينفي وجود فارق نوعي بين تفكير البشر الذين عاشوا في الماضي البعيد أو تفكير الشعوب المعاصرة التي تعيش في مرحلة متدنية من التطور الاقتصادي والاجتماعي وبين تفكير الشعوب المتطورة الحالية. «فمنطق التفكير الميثولوجي يبدو لنا على قدر كبير من الصرامة، صرامة المنطق الذي يقوم عليه التفكير الوضعي، ولا يختلف عنه، في حقيقة الامر، إلاّ قليلاً.

---

(٤٣) نقلاً عن: ن.س. افتونوموفا. المشكلات الفلسفية للتحليل البنيوي في العلوم الانسانية، موسكو، ١٩٧٧، ص ١١٢ - ١١٣.

(٤٤) ليفي ستروس. بنية الأساطير، الترجمة الروسية: في مجلة «قضايا الفلسفة»، ١٩٧٠، العدد ٧، ص ١٥٩.

وهذا الاختلاف لا يتعلق بالعمليات الذهنية بقدر ما يتعلق بطبيعة الاشياء التي تطبق عليها تلك العمليات »[٤٥].

إن هذا الاستنتاج يؤدي إلى القول بالتطابق (الوحدة) الجذري للتفكير البشري كله، ويتمتع بأهمية كبيرة، لا انتروبولوجية وفلسفية فحسب، بل وسياسية أيضاً. فالتأكيد على وجود « قدرات ثابتة »، ملازمة لفكر النوع البشري ككل، ينسف أسس المزاعم حول القصور الذهني لهذه الاعراق البشرية أو تلك. ولكن ليفي ستروس يتمادى في طرحه، فيذهب إلى الافتراض بأنه « قد نكتشف، ذات مرة، أن ثمة منطقاً واحداً، يحتكم الفكر الميثولوجي والفكر العلمي على السواء، وأن الانسان كان يفكر دوماً على نفس المستوى من الجودة »[٤٦]. فمن السهل استخدام هذا الرأي لمحو الفوارق بين الفكر العلمي والفكر الاسطوري، ولرد العلم إلى الاسطورة، الأمر الذي يمكن ايراد أمثلة كثيرة عليه من الفلسفة البرجوازية الاحدث. ومن هنا يتضح أن بنيوية ليفي ستروس تفتقر إلى اساس فلسفي مكين، وان الابحاث القيمة لهذا العالم الكبير تتطلب معالجة فلسفية جدية من مواقع المادية العلمية.

أما من الزاوية الفلسفية فان آراء ميشيل فوكو، المبسوطة في مؤلفيه المعروفين ـ « الكلمات والاشياء. ارخيولوجيا العلوم الانسانية » (١٩٦٦) و« ارخيولوجيا المعرفة » (١٩٦٩)، تسترعي الاهتمام الاكبر بين مذاهب البنيويين. ان فوكو لا يعتبر نفسه مؤرخاً للعلم. وهو يرى أن « ارخيولوجيا العلوم » لا تدرس ظهور وتبدل هذه أو تلك من المفاهيم والنظريات العلمية أو الفلسفية، وانما تعنى بقواعد وقوانين اللغة العلمية، أو بعبارة أدق ـ قواعد وقوانين الديسكورسيا (discourse)[٤٧] العلمية، التي تشكل منظومتها مقدمة وعاملاً محدّداً في تشكل بعض المباحث العلمية المميزة للعصر المعني. وهنا تعتبر هذه المباحث تشكلات لغوية في المقام الاول، أو الواناً من الديسكورسيا العلمية. وفي الادبيات الفلسفية المعاصرة، والبنيوية بينها، تدل « الديسكورسيا » على نظرية علمية أو فلسفية، مصاغة لفظاً أو كتابة، أو، بعبارة أخرى، انها قول أو نص، ذو مضمون علمي أو فلسفي. وهنا يشترط ضمناً أن يكون القول أو النص موجهاً إلى السامع أو القارىء. إن مفهوم « الديسكورسيا » يؤكد على وحدة الفكرة والكلمة، المعنى والرمز، المعرفة وصياغتها اللغوية كظاهرتين اجتماعيتين، لا معنى لها إلاّ في مجرى العشرة البشرية. وهكذا فإن لادخال هذا المصطلح مدلولاً، يتعدى الجانب التقني أو اللغوي. فقد كان يعني فهماً جديداً للمعرفة لا كعلاقة

---

(٤٥) المصدر السابق، ص ١٦٤.

(٤٦) المصدر السابق.

(٤٧) حرفياً: خطبة، حديث، محادثة، مقالة، محاكمة (المعرب).

مباشرة بين الانسان وبين موضوع المعرفة المستقل عنه، بل، وقبل كل شيء، كعلاقة بين الناس أنفسهم، كعلاقة اجتماعية، تتوسط موقف الذات من الموضوع. كما ويرتبط مفهوم «الديسكورسيا» بالاعتراف الضمني بأن جهازنا المعرفي ذو طبيعة اجتماعية - لا بمعنى كونه ملكاً للانسان، للجنس البشري، أو كونه قد تشكل في مجرى التفاعل بين الناس، بل بمعنى أن المفاهيم والمقولات المكونة له مشروطة اجتماعياً، فتعبر عن موقف اجتماعي من هذه أو تلك من جوانب الواقع.

ويختار فوكو للبحث ثلاثة ميادين معرفية: مبحث الكائنات الحية، ومبحث قوانين اللغة، ومبحث الوقائع الاقتصادية. وفي هذه المجالات الثلاثة، وبغض النظر عن الفوارق الكبيرة بينها، يبين فوكو وجود تواز أو تماثل (isomophism) بنيوي، لم يكن ليخطر ببال ممثلي هذه العلوم، «فما كان عاماً مشتركاً بين التاريخ الطبيعي والاقتصاد والنحو في العصر الكلاسيكي لم يكن، بالطبع، يحضر في وعي العالم... فكان الطبيعيون والاقتصاديون والنحويون، وبدون ان يدروا، يستخدمون نفس القواعد من أجل تحديد موضوعات البحث، ومن أجل توليد المفاهيم، ومن أجل بناء النظريات. وهذه القواعد، التي لم تُصَغْ أبداً، والتي كان يترتب استجلاؤها في نظريات ومفاهيم وموضوعات للبحث جد مختلفة، هي ما حاولت اكتشافه»[٤٨].

ويوضّح فوكو ان بحثه تزامني في المقام الأول، أي موجه لوصف ما هو عام مشترك في ميادين معرفية مختلفة، تتواجد في زمن واحد[٤٩]. صحيح أنه لا يتناسى التغيرات التي جرت فيها، ولكن موضوع البحث عنده هو الحصيلة النهائية الجاهزة، لا عملية التغير. انه الحالات الجديدة التي ظهرت في ميادين المعرفة المختلفة بنتيجة التبدل السريع الذي أصاب تنظيم العلم عند الانتقال من عصر النهضة إلى العصر الكلاسيكي (وهو العصر الذي يغطي القرنين السابع عشر والثامن عشر)، وكذلك بنتيجة التحولات التي تمت على تخوم القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والتي كانت ايذاناً بحلول العصر الحاضر. ان المهمة، التي يتصدى فوكو لحلها، هي محاولة «وصف جملة التبدلات، التي كانت وراء ظهور البيولوجيا والاقتصاد السياسي والفيلولوجيا، وبعض العلوم الانسانية، والنمط الجديد من الفلسفة على مشارف القرن التاسع عشر»[٥٠].

كما ويشير فوكو إلى سمة اخرى مميزة لبحثه (وان كانت عامة للبنيوية كلها)، تقوم في التخلي عن الاصالة إلى ذات المعرفة. وهذا يعني النظر إلى التاريخ بوصفه «حركة تلقائية لجملة معارف مجهولة المؤلف»، واستبدال العبارة التقليدية «كان فلان يرى أن...» بعبارة «كان يُرى أن...».

---

(٤٨) Foucault M. The Order of things. An archeology of humain Sciences. New York, 1973, P.XI.

(٤٩) وهذه السمة مميزة للبنيوية ككل.

(٥٠) المصدر السابق، ص ١٢.

وفي ذلك يقول فوكو: «لقد حاولت دراسة الديسكورسيات العلمية لا من وجهة نظر الافراد، ولا من وجهة نظر البنى الشكلية لما تقوله، وإنما من وجهة نظر القواعد التي تضرب جذورها في وجود هذه الديسكورسيا ذاته: ما هي المواصفات التي كان يجب أن يتحلى بها لينياوس (أو بيتي او أرنو) لا لكي يجعل ديسكورسياه متسقة ويقينية عموماً، بل لكي يمنحها قيمة ويضمن لها التطبيق العملي كديسكورسيا علمية، أو بعبارة أدق ـ كديسكورسيا طبيعية، أو اقتصادية، أو نحوية... ويبدو لي أن التحليل التاريخي للديسكورسيا العلمية يجب أن يخضع، في نهاية المطاف، لا لنظرية الذات المتعرفة، بل بالأحرى، لنظرية الممارسة المعرفية»[٥١].

وفي كتاب «الكلمات والاشياء» يدخل فوكو مفهوم «الإبيستما» الذي يدل على ما للعصر المعني من «ميدان ابيستيمولوجي» نموذجي، يجري فيه تشكل المعارف. فان الابيستمات هي «الشيفرات الاساسية لأية ثقافة، تسيّر لغتها وصيغ استيعابها وتبادلاتها[٥٢] وأشكال التعبير فيها وقيمها وترتيب ممارساتها»؛ «فهي تحدد فوراً لكل انسان الانظمة العملية التجريبية، التي سوف يتعامل معها ويتوجه فيها».(ص ٣٧)[٥٣].

ويؤكد فوكو أن ثمة ابيستما واحدة دوماً في ثقافة العصر المعني، تحدد شروط امكان أية معرفة، سواء منها ما يتجلى في النظرية أو ما يحضر في الممارسة على نحو غير مرئي. ومن الطبيعي أن يخطر بالبال، عند الحديث عن الابيستما، مفهوم «باراديغما» الذي طرحه مؤرخ العلم الامريكي توماس كون في مؤلفه الشهير «بنية الثورات العلمية» (١٩٦٢). ولكن «الابيستما» مفهوم أوسع مدلولاً، فهي لا تعبر عما اتفق عليه علماء العصر المعني من أفكار أساسية في هذا العلم أو ذاك ومن مبادىء التفسير العلمي وصياغة النظريات فيه، وإنما تعني اعم قواعد ومقدمات الادراك العلمي التي تفعل على نحو واحد في مختلف ميادين المعرفة والحياة الثقافية. وكان فوكو يرى مهمته في استجلاء ووصف «بعض الاسس والموديلات الثابتة (invariant) الضمنية واللاشعورية، التي وفقاً لها تبنى مختلف التشكلات الثقافية لهذا العصر التاريخي أو ذاك»[٥٤].

ان فوكو، كما اشرنا أعلاه، قد اختار لبحثه ثلاثة من ميادين المعرفة (معرفة اللغة والاحياء والعلاقات الاقتصادية في المجتمع). وهو يرى أن هذه الميادين قد تشكلت وفقاً لثلاث

---

(٥١) المصدر السابق، ص ١٤ (من المقدمة).

(٥٢) أي التبادلات السلعية التي تتم في الظروف الاقتصادية التاريخية المعينة.

(٥٣) من الآن فصاعداً نورد في متن النص أرقام صفحات الترجمة الروسية من كتاب فوكو «الكلمات والأشياء»، موسكو، ١٩٧٧.

(٥٤) نقلاً عن كتاب أفتونوموفا السابق الذكر، ص ٦٢.

ابيستيات، مميزة لعصر النهضة وللمرحلة الكلاسيكية في تطور العلم وللعصر الحاضر. وبما أنه يمكن القول أن مشكلة المعرفة في صيغتها الاعم هي مشكلة العلاقة بين الكلمات والاشياء، فان الابيستيات الثلاث تختلف فيما بينها بكيفية فهم هذه العلاقة. ففي عصر النهضة كانت الديسكورسيا العلمية تخضع لمبدأ تشابه الكلمات والاشياء. وفي المرحلة الكلاسيكية سيطر فيها مبدأ التمثيل (Representation)، الذي ينص على أن الرمز (الكلمة) تمثل الشيء مباشرة في فضاء التفكير وهنا تُخلي مقولة التشابه مكانها لمقولتي الوحدة والاختلاف، اللتين تحددان ترتيب الاشياء والافكار. أما في العصر الحاضر فتغدو العلاقة الاساسية بين الكلمات والافكار أكثر تعقيداً، ويُستبدل الترتيب بالتاريخ بوصفه الفكرة الاساسية في المعرفة. ويأتي العمل والحياة واللغة عوامل، تتوسط ارتباط الكلمات والاشياء. وبالاتفاق مع ذلك يظهر الاقتصاد السياسي والبيولوجيا والفيلولوجيا.

ويتوقف فوكو مفصلاً في كتابه لبسط مضمون هذه الموضوعات. وهو ينثر، في مجرى عرضه المشوب بالغموض وفرط الاسهاب أحياناً، الكثير من الافكار والملاحظات الهامة، المتعلقة بتاريخ العلم والثقافة واللغة والفلسفة في العصر الحديث. ونظراً لضيق المجال لن نشتغل ببحث الابيستيا الاولى والثانية، وإنما سنتوقف بشيء من التفصيل عند فهم فوكو للابيستيا المعاصرة فقط.

ان الهدف العام، الذي وضعه فوكو نصب عينيه، يبهر بعراضة الدعوى، ويتكشف عن نظرة محدودة ومبسطة إلى تاريخ المعرفة العلمية وطابعها. وربما يعود ذلك إلى ما تتميز به الفلسفة البرجوازية في القرن العشرين من مبالغة في شأن اللغة ودورها. ويعي فوكو جيداً «ان نزوع الباحث لأن يحلل، دفعة واحدة، النحو العام والتاريخ الطبيعي والاقتصاد، ناهيك عن ربطها بالنظرية العامة في الرموز والتصورات، يفترض، هو نفسه، مسألة، لم يكن لها أن تُطرح إلاّ في أيامنا... غير أن هذه المنظومة كانت تشكل الشبكة الاساسية من العلاقات، التي (أي الشبكة) تحدد وحدة المعرفة الداخلية، ولكن الحتمية» (ص ١٢٩).

ان مشروع فوكو يبدو مغرياً للغاية، وقد كان مثمراً من بعض النواحي، اذ أتاح له الكشف عن وحدة واقعية معينة لأنماط التفكير في ميادين جد مختلفة من ميادين المعرفة، واستجلاء بعض جوانب وأساليب عمل التفكير العلمي عامة. ويفترض فوكو أنه إذا كانت وحدة العلوم «الدقيقة» تعود إلى استخدام اللغة الرياضية العامة، فان «معرفة الانظمة غير الكمية» يمكن أن تُردَّ إلى وحدة تجمعها، وذلك على أساس بعض القواعد العامة للديسكورسيا، أي البنية العامة للمنظومات الرمزية التي تشكل الاساس السيميوطيقي المنطقي لمختلف ميادين المعرفة. وهنا تُفهم اللغة على أنها «المخرج المشترك» الذي يوحد كافة ظواهر الثقافة بغض النظر عن موضوعها

وميدانها، على أنها المقياس الذي يتيح مقارنتها وتقييمها. ولذا فان فوكو يزبط الابيستيات، أو «القبْليات الثقافية»، باللغة تحديداً. فهو يرى أن هذه الابيستيات قبْلية بالنسبة لكل علم ولكل عالم. ولكنه لا يفسر كيفية نشوئها ولا سببه. ومع ذلك ترتسم لديه، وعلى قدر كاف من الوضوح، وجهة التحليل الممكن اللاحق. فاما أن يؤدي هذا التحليل إلى القبْلية المنطقية والغنوصيولوجية والتسليم بوجود بعض البنى الاولية المتأصلة في التفكير واللغة، وذلك على غرار الافكار الفطرية عند ديكارت أو البنى النحوية الفطرية عند شومسكي (ولكن في هذه الحالة يغدو تغير الابيستيا أمراً غير مفهوم أبداً)، وأما أن يبين المصادر الاجتماعية الثقافية للابيستيا، مشروطيتها التاريخية الكاملة، حيث تشكل البنى المعرفية جزءاً من مجمل حياة المجتمع وتكون مشروطة بالمستوى العام للاقتصاد والسياسة والثقافة في العصر المعني.

ان نزعة الفلسفة البرجوازية المعاصرة لاعطاء الفلسفة، والمعرفة عامة، بعداً اجتماعياً تنعكس في النظر إلى اللغة على أنها عامل محض اجتماعي (فاللغة تكون دوماً ظاهرة جماعية، اجتماعية). وهنا تترجم موضوعة «كل شيء يرتبط بالمجتمع» إلى موضوعة «كل شيء يرتبط باللغة»، ذلك أن ان اللغة هي أسطع أشكال الارتباط الروحي والعملي بين الناس. ولكن فوكو نفسه، والحق يقال، لا يتحدث عن الابيستيا بما هي كذلك، وإنما عن دراسات المعرفة البشرية عامة، التي تبين «أن للمعرفة ظروفها التاريخية والاجتماعية والاقتصادية، وأنها تنشأ في إطار العلاقات التي تتكون بين الناس، فلا يمكن لها ألاّ تتوقف على الاشكال الملموسة التي تتخذها تلك العلاقات، وباختصار ـ تبين أن ثمة تاريخاً للمعرفة البشرية، يحضر في المعرفة التجريبية ويحدد اشكالها في الوقت ذاته» (ص ٤١٠ ـ ٤١١).

ولكن هذا التناول ينطوي ضمناً على خطر جدي: فمن السهل أن يؤدي إلى التقليل من شأن الوظيفة الانعكاسية للمعرفة، حتى وإلى نفيها، وذلك بسبب المبالغة في وظيفتها كأداة للاتصال الاجتماعي. وقد حدث شيء من هذا القبيل بالنسبة للبراديغمات عند توماس كون، وبالنسبة لفهم الفلسفة عند روتي، أما عند فوكو نفسه فيتضح هذا التوجه جلياً في حديثه عن الابيستيا والمعرفة، اللتين تشكلتا على تخوم القرنين التاسع عشر والعشرين واتخذتا صيغتها النهائية الكاملة في القرن العشرين.

صحيح أن فوكو ينوه بنزعة أخرى، ألا وهي الابحاث التجريبية التي تبين «أن أشكال النشاط المعرفي يتعذر فصلها عن خصوصيات عمل الجسم، وباختصار ـ تبين أن ثمة طبيعة للمعرفة البشرية، تحدد اشكالها وتتجلى في مضامينها التجريبية» (ص ٤١٠). ولكن هذا المنحى، هو الآخر، لا يضمن تلبية المطلب الاساسي المطروح على المعرفة العلمية ـ مطلب موضوعيتها ويقينيتها.

وجدير بالذكر أن فوكو، الذي يتوقف مفصلاً لبحث أشكال المعرفة وتأسيسها، يمر مرور الكرام على مسألة يقينيتها. فحين يقول، مثلاً، أنه في الابيستيا الكلاسيكية « تتشابك المعرفة واللغة تشابكاً وثيقاً » (ص ١٤١)، ينوه بان هذه الخصوصية تدل على التالي: « ان المعرفة تعني التحدث على النحو المطلوب، وعلى النحو الذي يمليه توجه معين للذهن؛ والكلام يعني معرفة شيء ما والاهتداء بالموديل الذي يفرضه الناس المحيطون. وتعني العلوم لغات حسنة التنظيم، وذلك بنفس القدر الذي تمثل فيه اللغات علوماً غير متبلورة بعد » (ص ١٤٢)، فماذا يعني « التحدث على النحو المطلوب »؟ وكيف يجب على المرء أن يتحدث؟ هل على النحو الذي تتوافق فيه الكلمات مع الواقع، وتصف ما هو موجود؟ بهذا الصدد يلتزم فوكو الصمت المطبق. ولكن من المعروف جيداً أنه في العصر الكلاسيكي (في تطور العلم) بالذات كانت مسألة يقينية المعرفة ومعيار هذه اليقينية أهم المسائل التي عني بها العلماء والفلاسفة. أما في عرض فوكو فلا نجد أثراً لها ومن الجلي أن هذا يعود إلى تعمده اغفال هذه المشكلة. ومن الجلي أيضاً ان نظرية فوكو قد تأثرت ببعض الطروحات التي صاغتها فلسفة الحياة والوجودية.

فلنتأمل آراءه عن كثب. يذهب فوكو إلى أن الانعطاف الذي طرأ على الابيستيا الغربية في أواخر القرن الثامن عشر كان يقوم، قبل كل شيء، في تراجع العلوم المميزة للمرحلة الكلاسيكية - التاريخ الطبيعي بتصنيفاته الساكنة للنباتات والحيوانات، والنحو العام وتحليل الثروة، واستبدالها بعلوم البيولوجيا والفيلولوجيا والاقتصاد السياسي. أما في الفلسفة فقد تبلورت صيغتان. أساسيتان في التفكير: « تدرس احداهما الارتباط بين المنطق والانطولوجيا؛ وتمضي في المنحى الشكلي وتصطدم، من زاوية جديدة، بمشكلة « الماتيزيس » (Mathesis). أما الثانية فتدرس العلاقات بين الرموز والزمن؛ وتشتغل بحل رموز الشفرة الذي يبقى غير كامل، وسوف يبقى كذلك أبداً، وتعالج موضوعات وطرق التفسير (interpretation) (ص ٢٨١). وبذلك يرصد فوكو وجود تناقض في الفلسفة المعاصرة بين النزعتين العلموية واللاعلموية. وهو يرى أن أهم المسائل الاساسية، التي يمكن أن تظهر أمام الفلسفة المعاصرة، هي العلاقة بين صيغتي التفكير المذكورتين.

إن التاريخ، كما قلنا اعلاه، يغدو، عند فوكو، الفكرة الرئيسية للمعرفة كلها في العصر الحاضر. وهنا لا يدور الحديث عن التاريخ الطبيعي، بل، وفي المقام الأول، عن الوجود التاريخي للانسان. فهذا التاريخ هو الذي يصبح الحلقة المتوسطة بين الكلمات والاشياء في مختلف أشكال الديسكورسيا. أما التاريخ نفسه فيعني، أولاً، العلم التجريبي الخاص بالاحداث الماضية، ويمثل، ثانياً، اسلوباً جذرياً في الوجود، يرسم مصير كافة الكائنات التجريبية، والناس بينها. والتاريخ، المفهوم على هذا النحو، يغدو، كما يقول فوكو، « أمراً، لا محيد للفكر البشري عنه ». ويعني

هذا، فيما يعنيه، أن التاريخ الطبيعي الذي كان يشتغل بتوزيع الاحياء على مربعات الجدول التصنيفي، يُستبدل بعلم عن الحياة من حيث هي عملية تجري في زمان، ولها بداية ونهاية. ويتحول مبحث الثروة، وتوزيعها وتبادلها، إلى تحليل لمجرى العمل البشري الذي يخلق قيمة السلع. وأخيراً، يتراجع النحو العام، ليخلي مكانه للفيلولوجيا كعلم عن اللغة في تطورها التاريخي ومجرى عملها. «وهكذا يتبدى العمل والحياة واللغة بمثابة «ترانسندنتاليات»، توفر امكانية معرفة الكائنات الحية وقوانين الانتاج واشكال اللغة. وهي، بوجودها خارج الوعي، تشكل شروط النشاط المعرفي» (ص٣٢٣). ويقول فوكو ان هذه «الترانسندنتاليات» شبيهة بالحقل الترانسندنتالي الكانطي، ولكنها تختلف عنه، أولاً، بأنها تنتمي إلى الموضوع، وثانياً، بأنها تندرج في عداد التركيبات (synthesis) البعدية (a posteriori). «وان الفارق الثاني... يفسر ظهور «الوضعية»: ان كل مستوى من الظواهر إنما يكون معطى في التجربة، التي يرتكز ارتباطها العقلاني على أساس موضوعي، يتعذر استجلاؤه؛ فالنشاط المعرفي يتناول الظواهر وليس الجواهر، القوانين وليس الماهيات، قانونيات الاحياء وليس الاحياء ذاتها» (ص٣٢٤). وهذا لا يعني، عند فوكو، زوال ميتافيزيقا الموضوع، بل ظهور لون خاص من ترابط جوانب ثلاثة، مختلفة إلى حد كبير: «على مثلث «نقد - وضعية - ميتافيزيقا» الموضوع يُبنى الفكر الأوروبي منذ مطلع القرن التاسع عشر وحتى برغسون» (ص ٣٢٤).

لن نتوقف هنا عند الكثير من أفكار فوكو، الهامة والممتعة أحياناً، والخاص بتأسيس وأساليب تشكل مختلف أشكال المعرفة في القرنين ١٩ - ٢٠، بل سنعنى بتحليل لمشكلة الانسان، التي يعتبرها محور الفكر العلمي والفلسفي في هذا العصر. يذهب فوكو إلى ان ابيستيما القرنين ١٩ - ٢٠ تتميز «بأن الميادين التجريبية صارت مرتبطة بتأمل الذاتية، بتأمل الكائن البشري ومحدودية وجوده، فيصير لها شأن الفلسفة ودورها» (ص٣٢٨). وان كافة الميادين المعرفية التي يدرسها فوكو تتمحور على نحو أو آخر حول مشكلة الانسان، وتضاء بالنور المنبعث منها. ثم ان الدور، الذي تلعبه هذه المشكلة في الابيستيما المعاصرة، يسمح له بالقول بأن الانسان في العصور السالفة لم يكن موجوداً ابداً بالمعنى الابيستيمولوجي، فان ظهور الانسان يعود فقط إلى تخوم القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. «فحتى أواخر القرن الثامن عشر لم يكن **الانسان** موجوداً. لم يكن موجوداً مثلما لم تكن موجودة لا قوة الحياة، ولا ثمار العمل، ولا العمق التاريخي للغة. الانسان - مخلوق حديث العهد، صنعه خالق كل معرفة قبل لا أكثر من مئتي سنة خلت... صحيح أن العلوم الطبيعية كانت تنظر إلى الانسان كجنس أو كنوع، الأمر الذي يدل عليه الجدل حول الاعراق في القرن الثامن عشر... ولكن بالمعنى الابيستيمولوجي لم يكن الانسان، بما هو انسان، موجوداً» (ص٣٩٨). ان فوكو يعرف، بالطبع، أن الفلسفة كانت ترى دوماً في الانسان أهم موضوع

لأبحاثها. وهو على علم جيد برسائل، مثل «في الانسان» لهوبس و «الاطيقا» لسبينوزا و« في الانسان» لهيلفيتيوس. بيد أن بوده القول أن الفلاسفة حتى المرحلة المذكورة كانوا يسعون للنظر في الطبيعة البشرية عبر مد «جسر وضعي بين الطبيعة عامة وبين الطبيعة البشرية» (ص ٤٠١). ولكنهم لم يقفوا على كون وجود الانسان أمراً «ثابتاً»، لا يرقى اليه الشك، و«خفياً»، يتعذر على الادراك. فقط على تخوم القرنين ١٩ ـ ٢٠ «ظهر الانسان بوضعه المزدوج ـ كموضوع للمعرفة وكذات لها» (ص٤٠٢). بعبارة اخرى: غدا الانسان مشكلة بالنسبة لذاته، مشكلة، تلقي ظلاً من الشك على سائر مشكلات المعرفة.

ان فوكو على حق في تنويهه بالفهم الجذري الجديد للانسان، الذي (أي الفهم) بدأ يتشكل في أواخر القرن التاسع عشر واكتسب صيغته النهائية في القرن التاسع عشر. فقبل ذلك كانت الطبيعة البشرية تتبدى سرمدية وثابتة، وكان ينظر إلى الانسان من زاوية السرمد (sub specie aeternitatis)، ولم يكن مفهوم الزمن يدخل فعلياً في التصور عن الانسان كنسخة من الجنس. وكان كانط المفكر الوحيد الذي أدخل الزمن كعنصر أكيد من بنية الوعي البشري. أما هيغل، الذي جعل التاريخية مبدأ منهجياً أساسياً لكل تناول عملي، فلم يُعن بالوجود الفردي، إلاّ قليلاً، بحيث لم يكن له أن يغير لوحة الانسان التقليدية. فقط في القرن التاسع عشر بدأ بعض الفلاسفة يصبون اهتمامهم على واقعة محدودية الوجود البشري. وفي القرن العشرين جاء الوجوديون فاتخذوا من هذه الواقعة منطلقاً للتفلسف ولتقييم مجمل النشاط البشري ونتائجه. وعلى الرغم من أن فوكو يطرح نظريته في معارضة الوجودية، فانه ينطلق، مثل الوجوديين، من أن فكرة محدودية الوجود البشري تتخلل المعرفة كلها (باستثناء العلوم الدقيقة). «فان وجود الانسان المحدود يتكشف... في وضعية المعرفة. فنحن نعرف أن الانسان محدود من دراستنا لأناتوميا الدماغ أو لآليات تكاليف الانتاج أو لمنظومة الصرف الهندو اوروبية. ويمكن القول أنه على كافة هذه التصاوير الراسخة والهامة والوضعية تنطبع، كما العلامة المائية، محدودية الوجود البشري وما تستبعه من محدوديات... وفي اساس كافة الوضعيات التجريبية... تتكشف محدودية الوجود البشري». ويرى فوكو أنه مكان الميتافيزيقا القديمة تنصّب الفلسفة المعاصرة «أناليطيقا الوجود البشري المحدود»، الوثيقة الارتباط بمصير الفكر المعاصر كله...» (ص ٤٠٦).

ولا يكتفي فوكو بتسجيل واقعة وجود الانسان في المعرفة والثقافة المعاصرتين، وإنما يتتبع نتائج هذه الواقعة. وأهم هذه النتائج، عنده، هي ضرورة بحث الانفعال، الذي تنصهر فيه تجربة الجسم المكانية وتجربة الثقافة الزمانية. فتحليل الانفعال، الذي طرحته فلسفة الحياة ومن ثم الفينومينولوجيا، يأتي، كما يقول فوكو، احتجاجاً على الوضعية والاسخاتولوجيا، التي يعني بها،

في المقام الاول، الفلسفة الماركسبة[٥٥]. وبعد ذلك يطرح فوكو سؤالاً غريباً حول ما إذا كان الانسان موجوداً حقاً، أم أنه مجرد وهم من أوهام العلم المعاصر. « فقد أعمانا الانسان في بداهته الحديثة العهد إلى درجة، لم نعد نتذكر معها تلك الازمنة ـ غير البعيدة ـ التي كان يتواجد فيها العالم والنظام الكوني والكائنات البشرية، ولكن الانسان لم يكن موجوداً » (ص ٤١٤). ومن الجلي أن هذه الكلمات تدل على عدم ثقة فوكو بمشروعية تلك المكانة المحورية التي يشغلها الانسان، كما حاول أن يبرهن، في الثقافة المعاصرة. فعقب ذلك يعيد فوكو إلى الاذهان نبوءة نيتشه عن اختفاء الانسان مستقبلاً وقدوم « الانسان الاعلى » (السوبرمان)، الذي يفهمه نيتشه فهماً حرفياً، لا مجازياً. ومن هنا يتبين أن فوكو لم يكن أحياناً يميز تمييزاً دقيقاً بين القيمة الثقافية والوجود الواقعي. ويتأكد هذا الانطباع في ضوء أقوال أخرى له. فمن ذلك قوله أن الناس في القرنين ١٧ ـ ١٨ كانوا يتحدثون عن الثروة او الطبيعة أو اللغات « انطلاقاً من البنية العامة التي تملي عليهم ليس فقط المفاهيم والطرق، بل وتحدد، على مستوى أعمق، اسلوب وجود اللغة والافراد الطبيعيين وموضوعات الحاجة والرغبة؛ واسلوب الوجود هذا هو أسلوب وجود التصور » (ص ٢٨٢). فاذا كانت الابيستما (وينبغي الظن أن فوكو، حين يتحدث عن البنية العامة، يقصد الابيستما بالذات) تحدد « أسلوب وجود... الأفراد الطبيعيين »، وإذا كان « اسلوب الوجود هذا هو اسلوب التصورات »، فان أمامنا، في أحسن الاحوال، رؤية كانطية. وفي موضع آخر يقول فوكو في معرض الحديث عن استبدال الابيستما الكلاسيكية بالابيستما العصرية: « على تخوم القرنين تغيرت، وبدون رجعة، المعرفة ذاتها، من حيث هي اسلوب في الوجود، يتقدم على ذات المعرفة وموضوعها معاً » (ص ٣٣١). فاذا كانت المعرفة اسلوباً في الوجود فان لنا الحق في التساؤل: وجود من؟ أو أي وجود؟ وجلي أن الحديث يدور عن وجود التصور، الفكرة، أو بنى سيمانطيقية ـ منطقية معينة، تتقدم سواء على المعرفة الفعلية القائمة، أو على الذات المتعرفة نفسها. وهنا تلوح أمامنا، مرة أخرى، وجهة النظر الكانطية.

إن التنويه بمثالية فوكو ضروري، على الاقل، لتجنب تقييم بحثه على أنه بحث علمي ملموس فحسب. فهذا البحث، في حقيقة الأمر، فلسفي بمنهجيته ومهماته وتوجهه، وان كان يحتوي على مادة وقائعية غنية من ميادين العلوم الجزئية. ولكن سيكون من التبسيط الاقتصار على التنويه بالعناصر المثالية لدى فوكو. ففي الفلسفة المعاصرة عموماً يصعب ابراز تيارات مثالية محضة. وغالباً ما تندرج الطروحات المادية في النظريات المثالية، غير أنه ليس من النادر أن يتبادر إلى الذهن ضرورة فهمها مجازياً، أكثر منه حرفياً. ويخرج الباحث بانطباع بأن الفلاسفة قلما اعتنوا

(٥٥) هنا يبقى فوكو أسير الوعي البرجوازي المبتذل، الذي يطابق بين مذهب الماركسية في حتمية وقانونية التطور الاجتماعي وبين الاسخاتولوجيا (مبحث الاخرويات).

باتساق مواقفهم. بيد أن هذا بالذات يدل على ميلهم إلى المثالية، فقد تكون المثالية غير متسقة، ولكنها تبقى مثالية. أما المادية المعاطرة فلا يغفر لها مثل عدم الاتساق هذا، وإلاّ تغامر بفقدانها لطابعها العلمي. ويبدو أن الفلاسفة البرجوازيين قد عرفوا كيف يتصرفون في مثل هذا الوضع، فلم تعد المادية، برغم استمرار عدائهم الفكري لها، بعبعاً بالنسبة لهم.

أما عند فوكو فيتم ادخال العنصر المادي على نحو مجازي، إذا صح العبير، وذلك بواسطة مفهوم «غير ـ المعقول». فالانسان، عنده، اسلوب خاص في الوجود، يتميز بالازدواجية، بانتمائه إلى «فضاء مفتوح» يتوسط بين ما يعقله المرء وبين «حشد التجريبيات، ركام المضامين العشوائي، حمل التجربة التي لا تنفتح لذاتها، الأفق الصامت لكل ما يتبدى في ميدان غير ـ المعقول» (ص ٤١٥). ان الوجود البشري، عند فوكو، ينتشر في البقعة الفاصلة بين الفكر وبين «غير ـ المعقول»، بحيث يكون الانسان نفسه وحدة مزدوجة ـ وحدة التجريبي والترانسندنتالي. ولكن فوكو يفترق عن كانط بأنه لا يرد ضرورة التأمل الترانسندنتالي إلى وجود علم عن الطبيعة، بل إلى وجود غير المعروف، الذي يدفع الانسان دوماً إلى وعي الذات. فلم تعد المسألة الآن مسألة كيف تسمح «تجربة الطبيعة» بأحكام ضرورية، بل «كيف يمكن للانسان أن يعقل ما لا يعقله» (ص ٤١٥)، على أي نحو يجري الانتقال الخفي لغير ـ المعقول إلى المعقول. ويفترض فوكو أن هذا السؤال يتطور في الابيستيا المعاصرة إلى اسئلة ثلاثة: كيف يمكن للانسان أن يكون كائناً حياً، وفرداً كادحاً، وذاتا ناطقة. وإذا كانت الحياة والعمل في القرن التاسع عشر يمثلان الشاغل الرئيسي للفكر النظري، فانه في القرن العشرين «صار كل حب المعرفة في فكرنا ينحصر الآن في السؤال: ما هي اللغة؟» (ص ٣٩٦). ويعترف فوكو صراحة بأن جملة المسائل التي تنبع من هذا الطرح تبقى غير واضحة بالنسبة له. فلعل أجل مهمات ثقافتنا هي ايجاد اسلوب في التفكير، من شأنه أن يسمح «بالتفكير بوجود الانسان ووجود اللغة، بدون تمزقات ولا تناقضات» (٤٣٣).

وبالفعل، ينبغي علينا الاعتراف بأن الولع المفرط بمشكلة اللغة، الذي كاد يستولي على كل الفلسفة البرجوازية في القرن العشرين، والتصور السائد فيها عن اللغة كمنبع للتأملات الفلسفية وكقطب للحكمة البشرية، ناهيك عن الافتراض الغامض بتطابق (وحدة) وجود الانسان ووجود اللغة، قد تبدو الغازاً مبهمة، حتى وقد تتراءى وكأنها تضرب جذورها في اعماق النفسية الاجتماعية للانسان المعاصر في المجتمع البرجوازي.

ان قرننا، الذي سماه الفلاسفة البرجوازيون «قرن التحليل» (بخلاف القرن التاسع عشر ـ «قرن الايديولوجيا»)، كان بوسعهم أن يسموه أيضاً، وبنفس المسوغات، «قرن الدعاية». ففيه بالذات تكشف جلياً دور الكلمة، الذي سبق أن نوّه به السفسطائي اليوناني غورغياس، تبينت

قدرتها على تعمية جمهور الناس واخضاعهم لها، على تشكيل لا قناعاتهم فحسب، بل ومجمل تركيب فكرهم أيضاً. وبالطبع، لقد اعتمد ذلك على تكنيك عصرنا الخيالي، الذي أتاح لوسائل الاتصال الجماهيري أن تكتسب سلطة هائلة على عقول الناس ومشاعرهم. ولم يكن لهذه الواقعة الاجتماعية العظيمة الاهمية الاّ تجتذب الاهتمام إلى اللغة ومسألة مكانة الكلمة في حياة الناس.

حقاً لقد أمكن لفوكو ابراز سمات جوهرية للفكر الفلسفي البرجوازي في عصرنا. ففي قلب اهتماماته - ونؤكد هذا مرة أخرى! - يقوم وجود الانسان. وهنا «يتبدى الانسان شيئاً متناهياً، محدوداً، منخرطاً في ميدان ما لا يعقله، وخاضعاً في وجوده للزمن المنتشر» (ص ٤٣٣). وبمكانة الانسان المحورية في الفكر المعاصر يربط فوكو ظهور العلوم الانسانية أيضاً. فهو يقول إن العلوم الانسانية ظهرت عندما ظهر الانسان في الثقافة الغربية، وظهرت معه الحاجة ليس فقط إلى التفكير في الانسان، بل وإلى دراسته، قدر الامكان، كظاهرة ثقافية متميزة. ويرى فوكو خصوصية العلوم الانسانية في أن موضوعها ليس الجوانب المختلفة لوجود الانسان بما هي كذلك، بل هو، بالأحرى، كيف يتصور الانسان هذه الجوانب. وهو يذهب إلى أن العلوم الانسانية «علوم توأمية»، «فتبدو وكأنها تنسخ العلوم التي يعطى فيها الوجود البشري كموضوع (الاقتصاد والفيلولوجيا لا يشتغلان إلاّ به، والبيولوجيا - جزئياً به)...» (ص ٤٥٠). تلك هي، عند فوكو، علوم السيكولوجيا والسوسيولوجيا وتاريخ الثقافة وتاريخ الأفكار والعلوم وغيرها. والسمة المميزة لهذه العلوم هي أنها «لا تسعى أبداً إلى إقامة ديسكورسيا شكلية؛ بالعكس، فانها تغوص بالانسان... في لجمّ المحدودية، في النسبية، في الفعل اللانهائي للزمن الملتهم» (ص ٤٥١). وبدءاً من القرن التاسع عشر تكشفت، كما يقول فوكو، تاريخية الانسان، وبهذا يفسر كون التاريخ «يشكل محيط العلوم الانسانية» (ص٤٦٩). وبعبارة أدق: ان فوكو لا يعترف بكونها علوماً حقيقية أصيلة، ويميل إلى اعتبارها مجرد ميادين من المعرفة عن الانسان، مشبعة بأقصى درجة من المضمون الفلسفي.

ويختتم فوكو بحثه بدراسة طبيعة العلوم الانسانية. وهنا يجب عدم الظن ان فوكو يعتبر انتروبولوجية الثقافة أرفع انجازات الغرب وآخرها. فليس عنده شيء من هذا القبيل! فهو لا يرى أبداً ان الابيستما المعاصرة أحسن من سالفاتها أو أكثر كمالاً منها. فهذه الابيستما، التي تبلورت في مطلع القرن التاسع عشر، قد طوّرت منذ ذلك الحين كافة النزعات الكامنة فيها، والتي حددت طابع الفكر المعاصر والثقافة الروحية المعاصرة. ولكن سبق لنيتشه، كما يقول فوكو، أن تنبأ بنهايتها. فان نيتشه، باعلانه موت الاله، قد أنذر بالاختفاء القادم للانسان نفسه. وقد حددت هذه النبوءة الاستنتاجات، التي يوصل صاحب «ارخيولوجيا المعرفة» بحثه اليها. هذا

ناهيك عن أن حقيقة استبدال اثنتين من الابيستيمات منذ عصر النهضة لم تكن لتسمح لفوكو بأن يعتبر أن بوسع الابيستيما أن تصمد لتأثير الزمن التخريبي.

ولكن القضية لا تنحصر في هذا وحده، ففي عصرنا صارت حتمية التحولات الاجتماعية الجذرية تروج أكثر فأكثر في اوساط الناس المفكرين ـ بدءاً من الاستنتاج المنطقي من التحليل العلمي والسياسي وانتهاءً بالشعور الغامض بأنه لا مفر من انتظار حلول عصر جديد. ولم يكن لهذا الشعور ألا ينتاب فوكو، بحسه التاريخي المرهف، أياً كانت تطلعاته وميوله السياسية. ففي آخر كتابه يقول أن « الشعور بالاكتمال والنهاية » يرغمنا على « الايمان بأننا على أبواب شيء جديد، شيء لا تلوح حتى الآن في الافق إلاّ بوادره، وهذا الشعور، وهذا الانطباع، قد لا يكونان بغير أساس » (ص ٤٨٥). ان اقتراب حلول ثقافة جديدة هو « حتمية رهيبة، نخشاها مسبقاً، ونستقبلها كخطر » (ص ٤٨٥).

وهذا المزاج وهذا التوقع هو ما كان يترتب على فوكو أن يدرجه في سياق « أرخيولوجيا المعرفة ». وليس ثمة حاجة إلى تحليل محاولته تفسير « غروب الانسان » المفترض بتغير دور اللغة في الثقافة المعاصرة، في الابيستيما المعاصرة. ويربط فوكو هذا التغير بأمور عدة، منها ظهور « الأدب »، الذي يعني به ما يشبه استخدام اللغة كلون من اللعبة التي هي هدف ذاتها. فهنا لا تستخدم اللغة للتعبير عن الوقائع ونقلها، ولا لصياغة الفرضيات العلمية وما إلى ذلك، بل لانشاء صور كلامية، قيمة بحد ذاتها إذا أخذنا، بالطبع، الجانب الشكلي من الادب (ويبدو أن هذا الجانب هو وحده ما يعني فوكو). « فالأدب يميز ذاته، وباطراد، عن ديسكورسيا الافكار، ويتقوقع منغلقاً على النفس... ويغدو مجرد تجلٍ للّغة التي لا تعرف إلاّ قانوناً واحداً ـ ترسيخ وجودها الوطيد على الرغم من سائر انماط الديسكورسيا كلها » (ص ٣٩٠). ولكن ارتفاع شأن اللغة، الذي يلاحظ في نهاية سيطرة الابيستيما المعاصرة، يترافق بانحطاط قيمة الانسان فيها، ويشكل ايذاناً باقتراب نهاية « الحلم الانتروبولوجي ». ويختتم فوكو كتابه بالتشبيه التالي، الذي صادف رواجاً واسعاً: « ويختفي الانسان اختفاء الوجه المرسوم على رمال الساحل » (ص ٤٨٧).

ومن العبث مناقشة فوكو في نبوءته هذه، مثلما يكون من العبث مجادلة نيتشه في نبوءته حول قدوم الانسان الأعلى. ولكن تنبغي الاشارة إلى قول فوكو الصارخ في خطئه، ألا وهو أن الانسان في الماضي لم يكن أبداً موضوعاً للمعرفة البشرية. فلو أخذنا الثقافة الغربية وحدها ألفينا أنه منذ « الحكماء السبعة » في اليونان القديمة لم يكف الانسان، بمختلف جوانب وجوده ونشاطه، عن كونه موضوعاً للتأملات. ففي كل الدهور والعصور كانت الفلسفة محاولة للاجابة على مسألة مكانة الانسان وشأنه في الكون، وقدرته على معرفة العالم ومعرفة نفسه، وعلاقته بالناس الآخرين

وبالمجتمع، إلخ. وليس من قبيل الصدفة أن يربط فوكو الاختفاء المرتقب للانسان في الثقافة الغربية بزوال الفلسفة: «على امتداد القرن التاسع عشر كله كانت نهاية الفلسفة واقتراب حلول الثقافة الجديدة يتطابقان، بلا شك، مع فكرة نهاية الوجود البشري ومع ظهور الانسان ذاته في المعرفة» (ص ٤٨٦).

وفي ختام هذا البند نلخص نتائج بحثنا. لقد درجت الفلسفة البرجوازية على الانتقال من الضد إلى الضد. فالوضعية في أواخر القرن التاسع عشر استبدلت بالمثالية المطلقة. ومحل المثالية المطلقة جاءت نسبية البراغماتية وذاتيتها. ثم ان توجهات البراغماتية هذه دحضت من قبل الواقعية الجديدة والفينومينولوجيا الباكرة. وبرزت النزعة المنطقية والشكلية في الوضعية الجديدة نقيضاً للاعقلانية «فلسفة الوجود». وفي معارضة الطابع الذاتي للتفلسف الوجودي ظهر التحليل الشكلي غير الشخصي في البنيوية. وبمقدار ما يشتغل البنيويون بالمسائل الخاصة للثقافة (بالمعنى الأعم للكلمة) ولتاريخها فانهم يوفقون في التوصل إلى نتائج قيمة وممتعة. أما على الصعيد الفلسفي العام فكانت نتائجهم أشح بكثير. وفي عداد هذه النتائج يمكن ايراد تحليلهم، الغامض إلى حد كاف، للحالة العامة للفلسفة المعاصرة ولآفاقها، وهو التحليل الذي يتكشف عن وجهة نظر غير رائجة كثيراً، وإن لم يكن فوكو المفكر الوحيد الذي يتبناها.

ويحدد فوكو النزعة العامة لتطور الفلسفة بقوله: «إن الانتروبولوجيا تمثل، في الحقيقة، النزعة الأساسية، التي توجه الفكر الفلسفي وتقوده من كانط وحتى أيامنا» (ص ٤٣٨). وربما كان هذا الرأي أقرب الآراء إلى الحقيقة في الأدبيات الفلسفية المعاصرة. ولكنه مع ذلك جد صيق، شأنه في ذلك شأن مجمل نظرية الفلسفة المعاصرة التي يقترحها فوكو. فليس الانسان المفرد، سواء نظر إليه على أنه الفرد التجريبي في البراغماتية أو باعتباره «Ego» («الأنا») الترانسندنتالية في الفينومينولوجيا، هو الذي يشكل مركز استقطاب الفلسفة المعاصرة. فهذا المركز هو المجتمع؛ عنده تلتقي محاور مختلف تيارات الفلسفة البرجوازية في القرن العشرين. أما الانتروبولوجية التي يتحدث عنها فوكو فهي أما حالة خاصة، أو طريق لم تنته بعد، تؤدي - عبر الانتروبولوجيا - إلى السوسيولوجيا، وإن كانت هذه الكلمة غير موفقة للغاية في الحالة المعنية نظراً للمدلولات الأخرى التقليدية التي تقترن عادة بها.

٢ ـ «العقلانية النقدية». كارل بوبر

جاءت «العقلانية النقدية»، التي أرسى أسسها الفيلسوف النمساوي كارل بوبر، بمثابة صدى خاص للوضعية المنطقية. وفيما بعد تعرضت أفكار بوبر للنقد جزئياً، وللتطوير جزئياً - في أعمال

تلامذته واتباعه أمثال لاكاتوس وبارتلي وكون فيرابند وغيرهم. وقد لاقت « العقلانية النقدية » رواجاً خاصاً في الولايات المتحدة الأميركيـة وانكلترا وألمانيـا الاتحاديـة، وصـارت في العقـود الأخيرة واحداً من أهم تيارات الفلسفة البرجوازية.

ولا يفسَّر نجاح « العقلانية النقدية » في العالم البرجوازي المعاصر بمحاولتها ترميم صرح فلسفة العلم الوضعية، بمقدار ما يفسر بصياغة مؤسسها لمنهجيةٍ في العداء للشيوعية، متوشحة برداء علمي كاذب. ولهذا بالذات، وفي ظروف الاحتدام المطرد للصراع الطبقي، أقبلت عليها القوى المحافظة ذات النزعة الرجعية المكشوفة، وكذلك الفئـات الاشتراكيـة الديمقـراطيـة اليمينيـة في المجتمـع البرجوازي.

وقد سبق لكارل بوبر أن طرح الأفكار الأساسية لـ « العقلانية النقدية »، وذلك في مجرى مناقشة آراء حلقة فيينا وجداله مع أبرز أعلامها. وعلى الرغم من أن بوبر يُدرج عادة في عداد الوضعيين الجدد، كـان شخصيـاً ينفـي قطعـاً انتماءه إلى هـذا التيـار، ويسمـي نفسـه « واقعيـاً ميتافيزيقياً ». فهو ينكر جدوى ذلك التعامل مع معاني الألفاظ والعبارات في اللغة العادية أو العلمية، الذي كان ممثلو الوضعية المنطقية، ومعهم أنصار فيتجنشتين المتأخرون، يصورونه الشاغل المشروع الوحيد للفيلسوف الحقيقي. ويؤكد بوبر على وجود مشكلات فلسفية فعلية، يدرج في عدادها القضايا الفلسفية التقليدية، التي درج الوضعيون على اعتبارها مشكلات زائفة.

ومع ذلك، فإن الموضوعات الأساسية في « النقدية العقلانية » قد نمت على أرضية الوضعية المنطقية، وان طرأت عليها تغيرات جدية. فإن بوبر يشارك أنصار الوضعية المنطقية سعيهم لايجاد معيار علمية القضايا والنظريات، ولكنه بدلاً من معارضتهم بين القضايا العلمية والميتافيزيقية يطرح الفصل بين القضايا العلمية والعلمية الكاذبة، ويصوغ معياره الخاص لهذا التمييز. وقد وجه نقداً مفحماً للمبدأ الأساسي في الوضعية المنطقية ـ مبدأ التحـقق وألوانه المعدلة (مبدأ امكان التحقق ومبدأ امكان الاثبات). وفيما بعد قال بوبر إن نقده هذا قد ساهم، وبدرجة لا يستهان بها، في انهيار الوضعية المنطقية.

وفضلاً عن مثالب مبدأ التحـقق، التي نوهنا ببعضها عند حديثنا أعلاه عن الوضعية المنطقية، يشير بوبر إلى تهافت منهج الاستقراء القائم في صلبه. وهو ينطلق من حجج هيوم ليقول ان كمية الوقائع، مهما كانت كبيرة، ليس بوسعها أن تقدم اثباتاً يقينياً لقضية عامة أو لنظرية فعلية. ويرفض الاستقراء، كمنهج في المعرفة العلمية، رفضاً قاطعاً وحازماً، ليؤكد أنه من الوقائع

المفردة، أياً كان عددها، لا ينبع منطقياً حكم أو استنتاج عام. أما حقيقة كون المنهج الاستقرائي يطبق على نطاق واسع ويصادف نجاحات ملحوظة في العلوم الطبيعية التجريبية على امتداد عدة قرون فليست، عند بوبر، إلاّ واقعة نفسية محضة، تخرج عن اطار منطق المعرفة العلمية.

وبدلاً من مبدأ التحقق كمعيار للعلمية يطرح بوبر مبدأ **امكان التزييف** (أو البطلان Falsifiability). فالوضعية المنطقية تذهب إلى أن النظرية تُعتبر خاضعة للتحقق إذا كان بالامكان ردّ موضوعاتها إلى قضايا، متاحة للتحقق الحسي المباشر. أما بوبر فيفترض أن النظرية لا تعتبر علمية إلاّ إذا أمكن التدليل على حوادث ممكنة من حيث المبدأ، من شأنها أن تبطلها، أن تثبت زيفها. ويشكل مبدأ امكان التزييف حجر الزاوية في مذهب بوبر، سواء في منحاه العلمي الخاص، أو في منحاه الاجتماعي السياسي.

إن كل مذهب فلسفي (وغنوصيولوجيٍ ضمناً)، وبمقدار ما يمس بالضرورة مشكلات الحياة الاجتماعية، مشكلات الوعي الاجتماعي، يرتبط، على نحو أو آخر، بتوجهات اجتماعية سياسية معيّنة. ومن زاوية التحليل الطبقي للمذاهب الفلسفية البرجوازية تشغل «النقدية العقلانية» مكانة خاصة، لأن هذا الارتباط ليس جليا للعيان فحسب، بل وصرّح به بوبر نفسه أيضاً. فهو يعترف بأنه صاغ، أول الأمر، مبدأ التزييف لتأسيس نفيه للماركسية، أما نظرية المعرفة، التي شيدت فيما بعد على أرضية هذا المبدأ، فلم تستخدم في محاولات دحض الماركسية فقط، بل وفي رسم لوحة ذاتية ـ لاأدرية لتاريخ العلم.

فيحكي بوبر في سيرته الذاتية أنه صار معادياً للماركسية منذ عام ١٩١٩، حيث انبرى لتصوير الماركسية مذهباً غريباً عن العلم. فقد كان يبهره أن أنصار الماركسية يستندون دوماً إلى وقائع عديدة من الحياة الاجتماعية، تؤكد فعلاً صحة مذهبهم. ولما أدرك تهافت الرأي، القائل بأن الماركسية لا تثبتها الوقائع، قرر بوبر أن يوجه ضد الماركسية هذه الحقيقة نفسها ـ حقيقة وجود عدد كبير من الوقائع التي تؤكد صحتها. ومن هنا جاء اعلانه بأن النظرية العلمية لا يمكن أن تتفق مع كافة الوقائع؛ وهي لا تكون علمية إلاّ بمقدار ما تستثني بعض الوقائع، اي لا تتفق معها أبداً. فإن ما يجعل النظرية علميةً هو قدرتها على عدم السماح ببعض الحوادث الممكنة. وكلما كان عدد الوقائع التي تحظرها النظرية أكبر كانت أكثر علمية. أما الماركسي، كما يقول بوبر، فمستعد لتفسير كافة وقائع الحياة الاجتماعية، ولا يوافق بحال من الأحوال على امكان وجود وقائع أو أحداث لا تتفق مع نظريته. ولذا يعلن بوبر الماركسية نظرية غير علمية، مذهباً دوغمائياً.

ونحن لا نعترض على القول العام بأنه بالنسبة لأية نظرية تجريبية علمية يمكن منطقياً تصور وقائع تتناقض معها. ولكن هذا لا يبرر الاستنتاج بأن النظرية العلمية تكون علمية بمقدار ما تكون

قابلة للتزييف. فالنظرية النسبية، مثلاً، لم تزيف الميكانيك الكلاسيكي بحد ذاته، وإن كانت، بتدليلها على وقائع وقانونيات تخالفه، قد دحضت الرأي السائد حول شموليته وعموميته. ثم ان مبدأ التزييف (البطلان) يشوه التاريخ الواقعي للمعرفة العلمية، ويشوه معه مفهوم العلمية ذاته. أما محاولات بوبر اثبات أن الماركسية لا تسمح بوجود وقائع لا تؤكد صحة موضوعاتها، فهي محاولات سفسطائية واضحة. فالموضوعية الماركسية حول صراع الطبقات موضوعة صحيحة، لأن الطبقات موجودة والصراع قائم بينها. ولكن بالنسبة للمجتمع المقبل غير الطبقي فإن موضوعة الصراع الطبقي لا تصح، بالطبع. ثم ان المطلب الماركسي في تطوير النظرية الخلاق إنما يقصد بالضبط تلك الوقائع الجديدة التي لا يمكن تفسيرها إلاّ عبر صياغة موضوعات نظرية جديدة. وعليه، فإن الماركسية لا تنفي، بأي حال، أن الوقائع الجديدة قد لا تتوافق مع الموضوعات النظرية القديمة. والماركسية لا تطبق الدوغمائية، فهي تتبع التغيرات في الحياة الاجتماعية، وتطرح جانباً الموضوعات البالية أو تعدّلها، وتفسر الوقائع الجديدة وتعممها، وتتطور على أرضية مبادئها الأساسية الثابتة.

وإن علاقة النظرية بالوقائع التي تثبتها أو بالوقائع التي لا تجد التفسير فيها هي أكثر تعقيداً وديالكتيكية بما لا يقاس، بالمقارنة مع ما يتصوره بوبر الميتافيزيقي التفكير. وإلى حد ما سبق لأتباع هذا الفيلسوف أنفسهم أن كشفوا عن تهافت مبدأ التزييف. فقد بين لاكاتوس أنه لا توجد عملياً أية نظريات، تتوافق مع المعطيات التجريبية كلها، بدون استثناء. ومن جهة أخرى، اضطر بوبر نفسه للاعتراف في نهاية المطاف، بأن النظريات العلمية يمكن أن «تُطعَّم» و «تحصَّن» من الوقائع المناقضة لها، وذلك بواسطة بعض الفرضيات المساعدة. «ويبين هذا كله ليس فقط أن بعض القدر من الدوغمائية مفيد ومثمر حتى في العلم، بل وأن امكان التزييف أو الاثبات لا يجوز أن ينظر إليه، من الناحية المنطقية، على أنه معيار صارم للغاية»[٥٦].

وليس من الصعب تفهم أن مبدأ بوبر في امكان التزييف ينطوي على نتائج بعيدة المدى. فقد كان مبدأ الوضعية الجديد في التحقق مبدأ سكونياً، فكان يبين المعقولية العلمية للقضية أو لمنظومة القضايا (للنظرية)، أو، على العكس، كان يدلل على غياب المعنى العلمي فيها. وبالاعتماد عليه راح الوضعيون المناطقة يدرسون بنية المعرفة العلمية الجاهزة. أما مبدأ التزييف فيتميز عن المبدأ الوضعي الجديد بكونه حركياً بعض الشيء. وقد أتاح ذلك لبوبر الانتقال من بحث بنية المعرفة الجاهزة إلى دراسة تطورها، الذي يرى فيه استبدالاً لفرضيات بأخرى. ويذهب بوبر إلى أن تزييف النظرية المعنية بمعطيات تجريبية جديدة يؤدي إلى التخلي عنها، ويطرح مهمة تفسير هذه

---

(٥٦) The Philosophy of Karl Poper, Vol. I - II. La Salle, 1974, I, P. 32.

الوقائع الجديدة، مما يتطلب وضع نظرية جديدة، سوف تدحض بدورها، عاجلاً أم آجلاً، من قبل وقائع جديدة، غير معروفة بعد. وعلى هذا النحو يتبدى تاريخ العلم، على يديه، مسيرة ضلال بصورة أساسية.

وبخلاف الوضعيين المناطقة، الذين انصب اهتمامهم على المعرفة العلمية ـ الطبيعية، يقصد بوبر أيضاً، وربما في المقام الأول، العلوم الاجتماعية. وهو يرى أنه بالنسبة للعالم، ولتقدم العلم عامة، يكون من الأهم فهم النقد العلمي على أنه دحض للنظريات القائمة. وهو يعلن هذا اللون من النقد المبدأ الأهم للتفكير العلمي، وللتفكير العقلاني عامة. هذا ناهيك عن أنه يصل أحيانا إلى المطابقة بين الموقف العقلاني والموقف النقدي [٥٧].

ويتفق بوبر مع القول بأن الحقيقة (اليقين) تتطلب تطابق القضايا أو النظريات مع الواقع. ولكنه يذهب إلى أن هذا التطابق متعذر مبدئياً، ولذا فإن ما بحوزة العلم ليس الحقائق، بل فقط آراء العلماء وقناعاتهم. وهو يرى أن الحقيقة، يقينية النظرية العلمية، مثال أعلى (ideal) كاذب؛ وانها مجرد فكرة تنظيمية، توجه فكر العالم. صحيح أن بوبر يسلم بأنه على مستوى المعرفة العادية يمكن للناس أن ينفوهوا بحقائق فعلية. ولكنه يؤكد أن مثل هذا النوع من الحقائق لا يمت بصلة إلى مضمون العلم. فالعلم يتعامل بالنظريات، والنظريات، كما يقول، معرضة دوماً للخطأ، ومعرضة، بالتالي، للنقد والدحض دوماً. وأحسن النظريات هي النظرية التي دُحِضت، ذلك لأنها اخلت المكان لنظرية جديدة، بحيث يمكن للعلم السير إلى الأمام بلا نهاية. ويشوّه بوبر الموضوعة الدىالكتيكية حول نسبية (تقريبية) المعرفة العلمية، ليخلص إلى القول إن دحض النظرية خير للعالم من اثباتها. وعلى هذا النحو ينتج أن المعرفة العلمية كلها تتميز عن المعرفة المادية بأنها ذات طابع افتراضي.

إن رؤية بوبر لواقعة نسبية المعرفة العلمية خاطئة تماماً. فهي بعيدة كل البعد عن الفهم الديالكتيكي للعلاقة بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية ولكون نسبية المعرفة لا تتناقض، بأي حال، مع موضوعيتها. حقاً انه ليس بوسع أية نظرية علمية أن تغطي الظاهرة المدروسة تغطية شاملة وكاملة، أن تستنفدها حتى النهاية، ولكنها، مع ذلك، تكشف عن بعض سماتها وقانونياتها الموضوعية. أما بوبر فيبالغ في أحد جوانب المعرفة، فلا يرى فيها إلاّ ضلالاً كامناً. وبهذا الصدد أشار لينين إلى أن «حدود يقينية أية موضوعة علمية هي حدود نسبية، تتسع حيناً، وتضيق حيناً

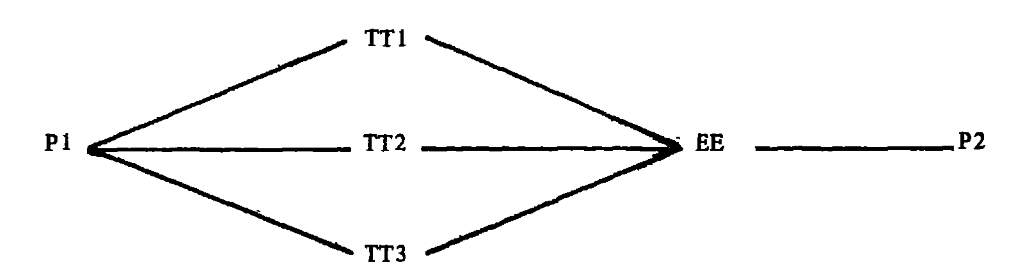
---

(٥٧) أنظر، مثلاً:

Poper K. The logic of scientific discovery. London, 1959, P. 16.

آخر، في مجرى نمو المعرفة»[٥٨]. وتعني هذه الموضوعة ان العلاقة بين الفرضية وبين النظرية العلمية المأخوذ بها ليست علاقة سكونية، معطاة مرة واحدة وإلى الأبد. وهذه الحقيقة أمر بالغ الأهمية بالنسبة لفهم تطور العلم. أما بوبر فينطلق من مقدمات ذاتية ولاأدرية. وهو يستبدل مفهوم الحقيقة، التي أعلنها شيئاً متعذر البلوغ، بمفهوم الاحتمالية، التي لها درجات متفاوتة، تسمح بتفضيل نظرية على الأخرى.

ويوضح بوبر نظريته في نمو المعرفة العلمية بالرسم التالي:



وفي هذه اللوحة P1→TT→EE→P2 ترمز P1 إلى المشكلة الأولية، TT ـ النظرية التمهيدية (التي قد يقترح عدة نظريات منها ...TT1, TT2, TT3)، EE ـ عملية المناقشة النقدية لهذه النظرية (أو النظريات) واستبعاد الخاطىء منها، P2 ـ المشكلة الجديدة التي تظهر بعد دحض النظرية التمهيدية.

وهكذا «يبدأ العلم بالمشكلات وينتهي بالمشكلات»[٥٩]. وهنا تكون المشكلات، حتى العملية منها، ذات طابع نظري دوماً. والنظريات، بدورها، يمكن فهمها على أنها حلول تمهيدية للمشكلة، على أنها تنتمي إلى المواقف الاشكالية. فكيف يتم، والحال كذلك، طرح النظريات أو الفرضيات (وهذان المفهومان متطابقان، في حقيقة الأمر، عند بوبر)؟ يرى بوبر أن هذا يجري بطريقة «التجربة والخطأ».

وعليه فإن منهج العلم هو «منهج نقدي، منهج التجربة والخطأ: منهج طرح فرضيات جريئة، يجب اخضاعها للنقد الصارم بهدف الكشف عن أخطائنا وضلالاتنا»[٦٠]. ولذا فإن منهج العلم، عند بوبر، يفترض تنافساً دائباً بين النظريات، شبيها بالصراع الدارويني من أجل البقاء، وانتخاب أفضل النظريات، أي النظريات التي تتمتع بمضمون أغنى وبمقدرة أكبر على التفسير بالنسبة

(٥٨) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٨، ص ١٣٧.

(٥٩) The philosophy of Karl Poper, Vol. I, P. 105.

(٦٠) المصدر السابق، ص ٦٨.

للمشكلات المطلوب حلها. وعلى هذا النحو يصور بوبر مسيرة تطور العلم. ولكنه هو نفسه لا يستخدم مصطلح « التطور »، وإنما يتحدث فقط عن « نمو المعرفة »، ليتستر بهذا المفهوم غير المتعين (والمستعار، على الأرجح، من جون ديوي) على تخليه عن فكرة التوارث في العلم، عن فكرة تعمق معرفتنا للعالم الموضوعي. صحيح أن بوبر يسلم بـ « موضوعية » المعرفة العلمية، ولكن فقط بمعنى أن كون النظرية تناقش على الملأ وتلقى الاعتراف الشامل، أي بمعنى قريب من مفهوم « عمومية المدلول » المثالي - الذاتي التقليدي.

لقد تضمنت نظرية بوبر المنهجية، بالطبع، عدداً من الأفكار التي تستحق الاهتمام، والتي تطورت على أيدي الدارسين اللاحقين لمنهجية العلم. وقد لعب دوراً ايجابياً الانتقال من تحليل بنية المعرفة الجاهزة إلى تحليل تطورها. وكان من الأهمية بمكان التأكيد على شأن نفي النظريات القديمة، على دور التزييف (الأبطال) في صيرورة المعرفة العلمية. ولكن المثالب الجدية لنظرية بوبر العامة، وللوحته عن تطور العلم، تقوم في أنه يرفض أن يدرج هنا علاقة الذات المتعرفة بالواقع الموضوعي. فليس من النادر أن ينظر بوبر إلى النشاط المعرفي من زاوية بيولوجية، فيصور ذات المعرفة في هيئةٍ عضويةٍ فردية، منشغلة البال بمشكلة ضرورة التلاؤم مع الظروف الخارجية. وتغيب تماماً عن نظريته فكرة الذات الاجتماعية - التاريخية، التي يكون نشاطها المعرفي منخرطاً حتماً في مجرى نشاط الناس الاجتماعي الذي يتم في ظروف مادية وثقافية محددة. فإن مقولة « الممارسة » الأساسية، المقولة الوحيدة التي تتيح امكانية الكشف عن آلية النشاط المعرفي وتحديد يقينية نتائجه، غريبة تماماً عنه. ولذا فإن « منطق البحث العلمي » عنده يعاني من احادية الجانب والنزعة الذاتية المتطرفة.

وفي أواخر الستينات طرح بوبر نظرية « **العالم الثالث** ». « العالم الأول »، عنده، هو الأشياء، أو الموضوعات الفيزيائية؛ و « العالم الثاني » - ميدان التجربة الذاتية، ميدان الأحاسيس والأفكار؛ و « العالم الثالث » - عالم الأقوال والنظريات والمشكلات والأحكام النقدية ومضمونها بالمعنى المنطقي. إن « العالم الثالث »، كما يقول بوبر، هو من صنع الانسان، ولكنه يغدو فيما بعد مستقلاً عنه، لأنه ينطوي على الكثير من الأشياء غير المتوقعة، من الأشياء التي لا تشكل نتائج لنشاط الناس الهادف. ففي سلسلة الاعداد الطبيعية يكتشف الانسان الكثير من الأمور، التي لم يكن يعرف بها ولم يكن له أن يتنبأ بها. وكافة صفات الاعداد الطبيعية وخصائصها يجب أن تكتشف على النحو الذي تكتشف عليه الظواهر الفيزيائية الجديدة. « والعالم الثاني » يتفاعل مع « الأول »، و « الثالث » يتفاعل مباشرة مع « الثاني »، وعبره (وعبره فقط) - مع « الأول ». وتدل نظرية « العالم الثالث » على محاولة للجمع بين الغنوصيولوجيا الذاتية - اللاأدرية وبين المثالية الموضوعية.

وكنا قد أشرنا أعلاه إلى أن نظرية بوبر تمت بصلة مباشرة إلى عدائه المستحكم للشيوعية. فهو

يحاول تأسيس ايديولوجية العداء للشيوعية في كتابيه « المجتمع المفتوح واعداؤه » (١٩٤٥) و « فقر التاريخية » (١٩٥٧) اعتماداً على نظرياته الفلسفية بالذات. وقد قال بوبر نفسه عن مؤلفيه هذين: « لقد نما الكتابان كلاهما من نظرية المعرفة المبسوطة في « منطق البحث »، أما « فقر التاريخية » فكان تطبيقاً لـ « منطق البحث » الجديد على مناهج العلوم الاجتماعية »[٦١]. ويرمي بوبر، أولاً، إلى تبيان لامشروعية الحتمية (السببية Determinism) التاريخية، ومن ثم - التعذر المبدئي للتنبؤ بمجرى التاريخ؛ وعلى هذا النحو يحاول دحض قول الماركسية بحتمية استبدال الرأسمالية بالاشتراكية والشيوعية. وفي الحقيقة، ينفي بوبر عملياً امكانية قيام العلم التاريخي نفسه، كعلم عن قانونيات التطور الاجتماعي، مقتفياً في ذلك أثر شوبنهاور والكانطيين الجدد. ثانياً، يحاول بوبر دحض علمية النظرية الماركسية، وذلك استناداً إلى أنها لا تتمتع بالمواصفات المبسوطة في كتابه « منطق البحث »، وهي المواصفات التي بينا أعلاه أنها مجرد مبالغة ذاتية في بعض سمات النشاط المعرفي وتشويه بالغ لمنهجية العلم الواقعية. ثالثاً، في مواجهة النظام الجديد، الاشتراكي، يطرح بوبر مزاعمه الباطلة حول عقم كافة المحاولات الرامية إلى الخروج عن اطار المجتمع الرأسمالي وإلى تذليل التناقضات التي تعصف به (« علينا أن نعيش دوماً في مجتمع بعيد عن الكمال »). رابعاً، يعارض بوبر الوجهة الطبقية للنضال السياسي للأحزاب الشيوعية، القائم على واحدية (Monism) النظرية الماركسية، بمنهج « التجربة والخطأ » التعددي (pluralistic)، المستند إلى المناقشة التي لا حصر لها، والدحض الذي لا يكف، للآراء المأخوذ بها، مما يجعل التوصل إلى وحدة الفكر والعمل أمراً متعذراً.

إن البرنامج الاجتماعي لبوبر يقتصر على التغيير التدريجي، وفقاً لمنهج « التجربة والخطأ »، على الاصلاحات الطفيفة للأخطاء، على تجريب ادخال الاصلاحات، وهذا كله - على أرضية المجتمع المعني، أي الرأسمالي، وفي اطاره. ولذا لم يكن من المستغرب أن تغدو أفكاره سلاحاً ايديولوجياً بين القوى السياسية المحافظة، وأن تلاقي رواجاً خاصاً في أوساط الجناح اليميني في قيادة الحزب الاشتراكي الديمقراطي بألمانيا الاتحادية وقيادة حزب العمال البريطاني.

وعليه، فإن عقلانية بوبر « النقدية » بعيدة جداً عن الموقف النقدي من النظام الرأسمالي، الذي يصوره نموذجاً مطلقاً لتنظيم الحياة الاجتماعية العقلاني. وإن كل التوجه النقدي لنظريته إنما يستهدف الماركسية تحديداً، ويرمي إلى التشكيك بعلميتها الصارمة. فبهدف الصراع ضد الشيوعية وضع بوبر نظريته الذاتية اللاأدرية في العلم، وطرحها في مواجهة الماركسية. ذلك هو المغزى الايديولوجي الرجعي لـ « العقلانية النقدية »، وسر تهافتها النظري.

---

(٦١) المصدر السابق، ص ٩٠ - ٩١.

٣ ـ منطق الثورات العلمية . توماس كون

رأينا أعلاه أن كارل بوبر أرسى بداية الاتجاه التاريخي في فلسفة العلم. فبدلاً من تحليل بنية المعرفة الجاهزة، الذي كان موضع اهتمام الوضعية المنطقية، راح بوبر يركز جهوده على دراسة ظهور المعرفة الجديدة، على تبدل النظريات العلمية، على تطور العلم. ولكن أكبر وأهم خطوة في هذا الاتجاه إنما قام بها مؤرخ العلم الأميركي **توماس كون** (١٩٢٢ ـ)، الذي لاقى كتابه « بنية الثورات العلمية » ١٩٦٢ ، الترجمة الروسية ـ موسكو، ١٩٧٧) شهرة واسعة. وسوف نتوقف بإيجاز ادناه عند أفكار الكتاب الأساسية، وسنحاول تبيان أهميته بالنسبة للتطور اللاحق للفلسفة البرجوازية.

يذهب كون إلى أن تطور العلم يمر بمرحلتين: ارتقائية وثورية. وفي الطور الارتقائي (ويسمي كون علم هذا الطور، بالعلم« العادي »mormal) تسيطر في العلم منظومة من الأفكار والمبادىء والنماذج في التفسير العلمي، تأخذ بها الأوساط العلمية (« الأسرة العلمية ») وتبقى، لوقت ما، غير عرضة للشك. ويسمي كون هذه المنظومة « **باراديغما** »[٦٢]. وكل تطور العلم العادي، الذي تستدعيه الاكتشافات الجديدة وضرورة تفسير الوقائع الجديدة، يجري في إطار باراديغما معينة. وفي حال اكتشاف وقائع، لا تتفق مع النظريات المتبناة أو حتى تتناقض معها، لا تطرح النظريات القديمة جانباً (كما يقول بوبر)، وإنما يتم تحسينها أو يجري تكميلها بنظريات، تتيح ادراج تفسير الوقائع الجديدة في منظومة النظريات المعترف بها من قبل الجميع. ولذا لا يوافق كون على قول بوبر أنه تكفي واقعة واحدة، تزيف النظرية المعنية، لكي يتم رفض هذه النظرية. وهو ينوه، أولاً، بأنه « ليس لأي من الباراديغمات، التي تضمن أساس البحث العلمي، أن تحل أبداً كافة مشكلاته حلاً كاملاً » (ص ١١٣)، ثانياً، « إذا كان أي اخفاق في اثبات توافق النظرية مع الطبيعة يمكن أن يشكل حجة لدحضها فإن بالامكان، وفي أية لحظة، دحض كافة النظريات » (ص ١٩٣). وتتميز الباراديغما دوماً بالثبات والاستقرار. ويتم تطور العلم العادي على نحو تراكمي (cumulative): في اطار الباراديغما المعنية يجري توسع المعارف.

ولكن في مسيرة العلم يأتي بالضرورة زمن، تبدو فيه الباراديغما المعنية للأسرة العلمية منظومة لم تعد تلبي أهدافه، ولم تعد قادرة على توفير الحل الناجع للمهمات العلمية. ويجري تذليل الأزمة الناجمة في العلم بالتخلي عن الباراديغما السابقة، واستبدالها بباراديغما جديدة. وتحدث ثورة في العلم، تغير جوهريا طبيعة النظرة إلى العالم وأساليب حل الاحاجي (puzzles) النظرية، الذي يشكل، عند

(٦٢) حرفياً: مثال، نموذج. والباراديغما، عند كون، قد تكون عامة، مميزة لعصر علمي كامل، وقد تكون خاصة، جزئية، ملازمة لهذا العلم أو ذاك.

كون، مهمة العالم الأساسية. وإذا كان بوسع كون ايراد الحجج لصالح اعتبار البارادیغما القديمة غير مرضية، فإنه يمتنع عن محاولات تفسير كيف تتشكل البارادیغما الجديدة ولماذا. فهو يرى أن هذه البارادیغما يتم قبولها طوعاً من طرف الأسرة العلمية على أساس عوامل كثيرة صعبة التحديد، ليست من طبيعة علمية خاصة فحسب، بل واجتماعية وثقافية ونفسية أيضاً.

ويأتي تبدل البارادیغمات ايذانا بظهور مهمات علمية جديدة، ونمط جديد من النظريات العلمية، وأساليب جديدة، أنجع، في حل الاحاجي. وهو لا يعني تعمق معارفنا عن العالم أو الاقتراب من الحقيقة. وبهذا الصدد يتساءل كون: «هل من الصحيح، يا ترى، ان بإمكاننا القول إن ثمة تصوراً كاملاً وموضوعياً ويقينياً عن الطبيعة، وأن معيار التحصيل العلمي هو درجة اقترابنا من هذا الهدف؟» (ص ٢٢٣ - ٢٢٤). وهذا سؤال محض خطابي، لأن جوابه بديهي بالنسبة لكون: «ان بوسعنا، بهدف مزيد من الدقة، التخلي هنا عن افتراض اضافي، سافر أو ضمني، بأن تغيرات البارادیغمات تقترب بالعلماء والطلبة من الحقيقة» (ص ٢٢٣). فالمعرفة، عند كون، لا تتعمق ولا تتوسع، وإنما تتحور، ذلك أن البارادیغمات والنظريات التي تنشأ على أساس البارادیغمات المختلفة تتميز «بعدم تقايس اساليب رؤية العالم وواقع البحث العلمي في هذا العالم» (ص ١٩). ومن هنا يلزم «ان نظريات الطبيعة المقبولة من قبل الجميع فيما مضى من الزمن لم تكن، ككل، أقل علمية ولا أكثر ذاتية من النظريات القائمة اليوم. فلا يجوز أبداً اعتبار النظريات العلمية العتيقة نظريات غير علمية استناداً فقط إلى مجرد كونها قد هُجرت» (ص ١٩). أما الحديث عن تقدم العلم، عند كون، فأمر ممكن، ولكن لا بمعنى الاقتراب من الحقيقة، بل فقط بمعنى تطور القدرة على حل الاحاجي: «فأنا لا أشك في أن ميكانيك نيوتن يحسّن ميكانيك أرسطو، وأن نظرية اينشتين تحسن نظرية نيوتن، بمعنى أنها توفر أدوات أحسن لحل الأحاجي. ولكنني لا أرى في تعاقبها تطوراً انطولوجياً، مترابطاً وموجهاً[٦٣]... صحيح أن من السهل نعت هذا الموقف بالنسبية، ولكن هذا الرأي يبدو لي خاطئاً. وبالمقابل، إذا كان هذا الموقف يعني النسبية، فإنني لا أفهم ماذا ينقص النسبي لتفسير الطبيعة وتطور العالم» (ص ٢٦٩ - ٢٧٠).

إن هذه الأقوال كافية للوقوف على جوهر نظرية كون. وفي هذه النظرية ينبغي ابراز وتأكيد الأمرين الأساسيين التاليين. وقبل كل شيء ينبغي التنويه بالولاء للتقاليد البراغماتية: فإن مهمة العلم وهدفه يقومان، عند كون، في «حل الاحاجي» (في حين يتحدث ديوي عن «حل المشكلات»). ومن ثم يأتي عدم الرغبة في ربط البارادیغما بمشكلة الحقيقة (بمعنى توافق مضمون النظريات العلمية مع الوضع الفعلي للأشياء). إن كون ينظر إلى المشكلة المعرفية نظرة شكلية، إذ

(٦٣) ويوضح كون بأنه يقصد «زيادة التوافق بين تلك الماهيات التي «تحلها» النظرية في الطبيعة وبين تلك الماهيات التي «توجد فعلاً» فيها» (ص ٢٦٩).

ينجرد عن مضمونها، فلا يرى فيها إلاّ أحجية، إلاّ تمريناً للذهن، قد تكون له قيمة عملية أيضا. وهو يعترف بتقدم العلم، ولكنه يحصره في اكتشاف وسائل أنجع لحل الاحاجي. ويشبه كون التقدم العلمي بالارتقاء البيولوجي الذي يتم بلا هدف معين. غير أن ارتقاء العالم العضوي ارتقاء غير واع، أما العالم في نشاطه فيسعى، وعن وعي كامل، إلى هدف عام واحد ـ إلى معرفة الطبيعة، إلى معرفة العالم المحيط بنا. ومن السهل ايراد أية كمية مطلوبة من تصريحات وشهادات كبار العلماء، التي تؤكد على غاية العلم الرئيسية هذه. ولكن المزاج النسبي لـ «فيلسوف العلم» (وليس لكون وحده!) يدفع به إلى التوهم أنه يعرف، وأكثر من العلماء أنفسهم، ماذا يعملون وإلى أين يسيرون...

ومن المفهوم أنه لم يكن بوسع كون أن يسير في طريق الذاتية إلى النهاية. فليس من النادر أن يترتب عليه الاعتراف بأن النظريات العلمية يجب، مع ذلك، أن تتوافق وطبيعة الأشياء. فمن ذلك قوله: «للقيام بالانتقال إلى الكون الاينشتيني كان لا بدّ من تبديل مجمل المخزون المفاهيمي، بعناصره الأساسية ـ المكان والزمان والمادة والقوة وغيرها، واعادة تكوينه من جديد بما يتفق مع الطبيعة» (ص ١٩٧). ولكن الحقيقة لا تعني بالنسبة للعالم إلاّ «التوافق مع الطبيعة»! وللانصاف ينبغي القول إن مثل هذه التراجعات لا تصادف كثيراً عند كون. فعلى العموم كان كون متسقاً في المضي بفكرته حول عدم تقايس البارادايغمات، وتعذر النظر إليها من زاوية الاقتراب من الحقيقة.

وكان مفهوم «**الأسرة العلمية**»، الذي جاء به كون، أكثر أهمية وأبعد مدى. فإن معالجة هذا المفهوم وتحديد دور الأسرة العلمية في تطور العلم هم اللذان كانا وراء أهمية كون بالنسبة للفلسفة البرجوازية في النصف الثاني من القرن العشرين. فمن السهل تتبع تأثير كون في جملة من المذاهب التي رأت النور بعد ظهور كتابه. إن دور الأسرة العلمية، عند كون، لا يقوم فقط في أنها تنظم العمل العلمي وتؤثر على اختيار موضوعات البحث وتوفر امكانية النشاط المشترك لجماعات علمية كثيرة. فدورها الأهم يعود إلى رسم الأسرة العلمية أو قبولها لهذه أو تلك من المبادىء النظرية والبارادايغمات والمناهج، التي تكون ملزمة لكافة أعضائها. والأمر الرئيسي هنا هو ان اتفاق الأسرة العلمية يشكل أيضاً معيار يقينية هذه النظريات أو تلك. وكان بامكان كون أن يستعير هذه الفكرة من بيرس، ولكنه عالجها في ضوء المادة الوقائعية للعلم المعاصر وخبرة العمل العلمي الجاري في إطار مختلف الجماعات العلمية المعاصرة.

ومن السهل رؤية أن كون يستبدل تعريف الحقيقة بأسلوب الاعتراف أو القبول الاجتماعي بالموضوعة أو الفكرة أو النظرية المعنية. ويشكل هذا الخلط سمة نموذجية للكثير من المذاهب المثالية الذاتية. أما خصوصية موقف كون فتقوم في أنه ينيط بالأسرة العلمية القدرة على طرح

وصياغة واختيار المشكلات العلمية وحلولها ، وينظر إليها على أنها ذات النشاط المعرفي . إن الأسرة العلمية ، عنده ، هي الأرضية التي ينمو العلم عليها ، والبوتقة التي تُسبك النظريات العلمية فيها ، والمرجع الأعلى الذي يقبل بها أو يرفضها . « فكما في الثورات السياسية ، كذلك هو الحال في اختيار البارادیغما ، ليس ثمة مرجع ، أعلى من اتفاق الأسرة المعنية » (ص ١٣١) . ويمكن القول إن كون لا تعنيه مسألة كيف تنشأ وتتشكل وتنمو المعرفة العلمية بما هي كذلك ، بقدر ما تهمه مسألة كيف تتكون تصورات الأسرة العلمية عن العالم أو عن أجزائه ، وكيف تتبدل هذه التصورات ، ولماذا . وهو يذهب إلى أن العالم الخارجي موجود ، بالطبع . وهو يتحدث عن أنصار مختلف البارادیغمات ، وكونهم يرون العالم على أنحاء مختلفة ، ليستدرك قائلاً : « وفي الوقت ذاته يتعذر القول إن بوسعهم أن يروا ما يريدونه . فالطرفان كلاهما ينظران إلى العالم ، وما ينظرونه واحد لا يتغير » (ص ١٩٨) . ولكن كيفية تمثلهم للعالم تتوقف ، عنده ، على توجههم ، على البارادیغما التي يأخذون بها ، على تهيؤ الأسرة العلمية لرؤية هذا أو ذاك .

وجليّ أن هذا الفهم لوظائف الأسرة ودورها هو حصيلة مباشرة للقناعة الخاطئة بتعذر تحصيل الحقيقة عموماً . ويبدو أنه تشكل ، أول الأمر ، بالنسبة للعلوم الاجتماعية ، ومن ثم اكتسب طابعاً غنوصيولوجياً شاملاً . فعلى الصعيد الاجتماعي بالذات كانت مسألة الحقيقة بالغة الصعوبة دوماً ، فكانت عبارة بيلاطس البنطي الشهيرة ـ « وما هي الحقيقة ؟ » تتعلق ، بالطبع ، بالمشكلات الاجتماعية . وفي الغرب هناك اليوم الكثير من الفلاسفة المستعدين لتكرار هذه العبارة ، وهم يكررونها فعلاً . وان التصور حول تعذر إدراك الحقيقة في المسائل الدينية والاخلاقية والسياسية وغيرها من القضايا الاجتماعية ، ذات الصلة المباشرة بالحياة البشرية ، يلقي ظلاً من الشك على مفهوم الحقيقة عامة ، وذلك على الرغم من ادعاء أغلبية الفلاسفة تحصيلها . وقد سبق لنيتشه أن أدرك هذا الأمر ، حيث أعلن أنه ليس ثمة حقيقة ، وأن الضلال والخطأ أنفع للحياة . ولم تكن هذه الكلمات نفسها إلاّ ضلالاً برجوازياً ، طرح في مجابهة الحقيقة الماركسية الصاعدة ، ولهذا بالذات لقيت اعترافاً متزايداً في العالم الرأسمالي .

على تخوم القرنين التاسع عشر والعشرين ، عندما أدت الاكتشافات العلمية إلى انهيار عاصف للمفاهيم العلمية وأزمة عميقة في الفيزياء ، راح قسم من العلماء يشك في امكانية بلوغ الحقيقة الموضوعية ، وقعت بذور هذه الشكوك على أرض صالحة ومهيأة ، فأينعت ثمار النسبية واللاأدرية ، المميزتين للكثير من المذاهب الفلسفية في ذلك العهد . وكان الوضعيون الجدد وكارل بوبر ، فضلاً عن البراغماتيين ، اشبه بحلقة متوسطة بين نسبيي مطلع القرن (ماخ وافيناريوس) ، الذين فنّد لينين اراءهم في كتابه « المادية ومذهب نقد التجربة » ، وبين فلسفة العلم ما بعد الوضعية في أيامنا . وفي أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي ، وكحصيلة منطقية لنفي الحقيقة الموضوعية ، ظهرت

أيضاً النظرية التعاقدية، التي تظل جزءاً لا يتجزأ من المخزون الفكري للفلسفة البرجوازية المعاصرة. ففي حال انكار الحقيقة الموضوعية يكون من أقرب السبل النظر إلى الحقيقة على أنها كل ما تؤمن به الجماعة اليوم، كل ما اتفقت على اعتباره يقيناً، حقيقة.

وذلك هو رأي كون أيضاً. فبما أن هدف العالم هو حل الاحاجي، «فإن نجاحه في هذه المهمة يُكافأ باعتراف باقي أعضاء جماعته العلمية، وباعترافهم وحدهم»[٦٤]. وفي هذه الحالة يفهم كون الأسرة العلمية على أنها جماعة من العلماء. وأحياناً ينظر كون إلى الأسرة من منظار أوسع، فيقول إن وصفه لتطور العلم له ما يناظره في الميادين الأخرى: «فمنذ أمد بعيد كان مؤرخو الأدب والموسيقى والفنون التشكيلية والتطور الاجتماعي وكثير غيرها من ألوان النشاط البشري يصفون موضوعات بحثهم على نفس النحو» (ص ٢٧٢). وينوه كون بضرورة الدراسة المقارنة للأسر في ميادين الثقافة الأخرى. وقد جاءت فكرة أهمية الأسرة العلمية ودورها جد قريبة من أمزجة وتوجهات الكثير من الفلاسفة البرجوازيين، الذين سرعان ما تلقفوها.

وأخيراً تجدر الاشارة إلى أن كون قليلاً ما تطرق إلى مشكلة اللغة. ومع ذلك فإن الأسرة العلمية، التي يتحدث عنها، توحدها لغة عامة؛ وكل ما تفعله هذه الأسرة وما تقبل به انما يصاغ أيضاً في لغة معينة وعبرها. ولكل باراديغا لغتها الخاصة بها. ومن هنا يمكن النظر إلى الأسرة العلمية على أنها أسرة لغوية. وعلى هذا الأساس يسهل ادراج نظرية كون في التيار اللغوي، الذي يسود اليوم في الفلسفة البرجوازية المعاصرة.

وقد كان لهذا كله شأن ملحوظ في أن أفكار كون تكاد تلعب اليوم الدور الحاسم في تجسيد النزعة «الكه مونولوجية» (نسبة إلى العشرة الاجتماعية)، التي تغدو أكثر فأكثر بروزاً في الفلسفة المعاصرة.

٤ ـ الهرمنيطيقا. هانس غادامير

تمثل الهرمنيطيقا أحدث التيارات الأصيلة المستقلة في الفلسفة المثالية. وقد صار لها تأثير كبير في عدد من البلدان الأوروبية (المانيا الاتحادية وفرنسا وايطاليا والنمسا وغيرها)، وكان لها صدى واسع في الولايات المتحدة، حيث أثارت نقاشات واسعة. ويمكن القول أنها تبلورت بعد صدور مؤلف هانس جورج غادامير، البروفيسور في جامعة هايدلبرغ ـ «الحقيقة والمنهج» (١٩٦٠). وفي الستينات والسبعينات اجتذبت الهرمنيطيقا اهتمام فئات متزايدة من الفلاسفة، وصارت تحدد، إلى درجة كبيرة، طابع الفلسفة المثالية المعاصرة في الغرب. ففي مجراها تصب أعمال فلاسفة، أمثال

(٦٤) The philosophy of Karl Poper, Vol. II, P. 815.

هـ. كون (المانيا الاتحادية) وإ. هاينتل (النمسا) وإ.. بيتي (ايطاليا) وب. ريكور (فرنسا) وكثيرون غيرهم.

ولكن الهرمنيطيقا هي، من جهة أخرى، أقدم المذاهب الفلسفية المعاصرة من حيث تاريخ مباحثها. أما تسميتها فمشتقة من اسم الاله المصري هرمس (تحوت)، الذي كان، كما تروي الأساطير اليونانية، رسول الالهة، يترجم للبشر أوامرها ورغباتها. ويعني هذا أن الهرمنيطيقا كانت، منذ أول عهدها، ترتبط بأفكار التفسير والفهم. وفي اللاهوت المسيحي صارت تدل على فن وطريقة تأويل الكتاب المقدس، اللذين كانا يعتبران أمرين ضرورين نظراً لما في الكتاب من تمثيلات ورموز ومجازيات، ومن أمكنة غامضة، حتى وتناقضات. وفي عصر الاصلاح (Reformation)، عندما غدت التوراة دليل ومرشد كل مؤمن بروتستانتي، ازدادت الحاجة إلى فهم النصوص المقدسة وتأويلها أهمية والحاحا. وفي العصر الحديث صارت الهرمنيطيقا تعني فن تأويل الأدبيات الدنيوية ونقدها. وتدين الهرمنيطيقا، في تشكلها كمبحث علمي مستقل، للفيلسوفين الألمانيين ف. شليرماخير (١٧٦٨ - ١٨٣٤) و و. ديلتي (١٨٣٣ - ١٩١١). وكان شليرماخير يرى هدف الفهم الهرمنيطيقي في أن الباحث يبدو وكأنه يكرر ابداع المؤلف لنصه. وكان ديلتي يذهب إلى أن فهم النصوص وأي من الآثار الماضية يتطلب الانخراط في الجو التاريخي الثقافي الذي كان يحيط بأصحابها، والعمل لاستعادة هذا الجو، وعلى أتم نحو ممكن من الدقة، في مشاعر الباحث ووعيه عموماً. وكانت الهرمنيطيقا تتجاوب أحسن التجاوب مع توجهات «فلسفة الحياة». فلم يكن ديلتي يعنى ببحث الطبيعة، الذي يتسم، في رأيه، بطابع رمزي. وكان يرى أن الانسان، بين الأشياء كلها، هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يكون مفهوماً للانسان، فنحن نفهم كل ما عداه قياساً عليه.

لم تكن الهرمنيطيقا في أيام ديلتي قد لقيت رواجاً واسعاً بعد. وقد جاء هايدغر ليعطيها زخماً قوياً، وليبث فيها حياة جديدة. ففي صلب منهج تحليل الوجود البشري عند هايدغر يقوم الجمع بين الهرمنيطيقا وبين منهجية هوسرل الفينومينولوجية. ولكن الهرمنيطيقا كانت تلعب عنده دوراً ثانوياً، مساعداً، وإن يكن هاماً.

وقد استعار غادامير الكثير من هايدغر، ولا سيما فكرة تاريخية الوجود البشري ومحدوديته. وفهم الوجود على أنه زمن، وإن كان لم يضع نصب عينيه مهمة اكتشاف بنية الوجود البشري، ولا التفتيش عن مغزى وجود الكائنات. لقد أعطى غادامير لمشكلة الفهم بعداً شاملاً، فحولها إلى مشكلة فلسفية رئيسية، إلى لب الفلسفة. وعلى يديه تحولت الهرمنيطيقا إلى مبحث مستقل، يتعدى شأنه نطاق المنهج الفلسفي، ليغدو مرادفاً للتفلسف عامة. بعبارة أخرى: لقد طابق غادامير

وأتباعه بين الفلسفة وبين الفهم والتأويل (التفسير) الهرمنيطيقي. فكيف أمكن لذلك أن يحدث، ولماذا ؟

إن الإجابة على هذا السؤال تتطلب النظر في الوضع الايديولوجي، والفلسفي ضمناً، في بلدان الغرب، والنزوع المتزايد في الفكر الغربي نحو الانصراف إلى دراسة ميدان العلاقات البشرية، ميدان العشرة الانسانية. ويمكن القول إن الهرمنيطيقا تمثل اليوم أحد أتم تجسيدات هذه النزعة. فهي ترى أن موضوع المعرفة الفلسفية هي ميدان العشرة البشرية. ففي هذا الميدان بالذات تجري حياة الناس اليومية العادية، وتتشكل القيم الثقافية والعلمية، وتبنى المؤسسات الاجتماعية والسياسية، وتتكون مختلف اشكال العلاقات بين الناس، وتصاغ معايير الحق ومبادىء المحاكمة العلمية والفلسفية.

ولكن هذا الميدان ليس حقلاً مستقلاً، فهو يفترض النشاط الانتاجي الاجتماعي أساساً له وعنصراً ضرورياً فيه، يمارس في نهاية المطاف، ولو كان ذلك على نحو غير مباشر للغاية، تأثيراً محدّداً وحاسماً على سائر أشكال نشاط الانسان ونتائجه. غير أن فكر المثالي غادامير لم يكن له أن يتوقف أبداً عند الممارسة العملية، فبقي بعيداً عن فهم دورها القاعدي في حياة المجتمع. ولذا فإن ميدان البحث عنده يتطابق مع الميدان الذي نسبه ديلتي إلى «علم الروح».

وعليه فإن غادامير توصل إلى فكرة الهرمنيطيقا عبر سبيلين: عبر هايدغر ـ كطريقة للتغلغل في ظواهر الوجود البشري الفردي، وعبر ديلتي ـ كطريقة لتحليل الثقافة والتاريخ، وميدان العشرة البشرية عامة. وهكذا فإن التطور الداخلي للفلسفة البرجوازية الالمانية في القرن العشرين هو الذي أدى إلى بروز الهرمنيطيقا على واجهة مسرح البحث الفلسفي. وفضلاً عن ذلك تنبغي الاشارة إلى أنه بالرغم من كون قضايا اللغة لم تلعب دوراً ملحوظاً في مذهب ديلتي تبين أن الهرمنيطيقا جد منفتحة على المشكلة اللغوية في الصورة التي اكتسبتها في أواسط القرن العشرين على يدي فيتجنشتين، وهايدغر وأنصاره خاصة.

ثم ان الهرمنيطيقا قد تمثلت عدداً من أفكار القرن العشرين الفلسفية، بحيث لم تكن لأنصار المذاهب المعنية مبررات جدية للنظر إليها كنقيض لفلسفاتهم. ولكن هذا هو الجانب النظري البحت من المسألة. فقد كانت هناك أيضاً عوامل ايديولوجية، ساعدت في الاعتراف بالهرمنيطيقا.

فبعد التعاون المؤقت للبلدان التي دخلت في التحالف المعادي للهتلرية، واتحادها مع الاتحاد السوفياتي في الكفاح ضد الفاشية، وعقب انتهاء الحرب العالمية الثانية جاءت التحولات الثورية في

أوروبا الشرقية لتثير الذعر في نفوس حلفاء الأمس الغربيين، بزعامة الولايات المتحدة الأميركية، فانتقلوا إلى سياسة المجابهة المكشوفة مع معسكر الاشتراكية، مما انعكس جلياً في احتدام الصراع الايديولوجي. وفضلاً عن ذلك ظهر عامل جديد ـ خطر الحرب النووية وفناء البشرية التام. ولكن ابعاد هذا الخطر لم تدرك مباشرة، فلم يتم وعيه إلاّ تدريجياً، وذلك تبعاً لتردي الوضع الدولي وتنامي القوى المحافظة في البلدان الرأسمالية المتقدمة. وإلى جانب تعزز التوتر الدولي شهدت البلدان الرأسمالية المتطورة تعمقا متزايداً للتناحر الاجتماعي. وإن احتدام النزاعات الاجتماعية والفشل الذريع للنظريات الايديولوجية الرامية إلى تهدئة وتسوية التناقضات الدولية والمحلية قد أرغما الفلاسفة البرجوازيين على التفتيش عن تفسيرات فلسفية، عن اجابات وتوقعات، من شأنها المساعدة في التوصل إلى التسوية في ميدان المفاهيم الفلسفية على الأقل.

وصارت البلبلة الفكرية، والهوة المتزايدة بين سياسة الدوائر الحاكمة ومطالب الجماهير العريضة، وبين من يتخذ القرارات وبين من تمسهم في المقام الأول، تفهم، من زاوية معينة، على أنها حالة من عدم فهم الناس بعضهم لبعض ومن اغترابهم أحدهم عن الآخر، حالة، تكاد تكون ذات أساس انطولوجي. وراحت الفلسفة البرجوازية ترى مهمتها في اثبات امكانية العودة إلى الوحدة المفقودة برغم بقاء الاختلاف في وجهات النظر، برغم تعدد الآراء التقليدي. ومن هنا برزت مشكلة الفهم إلى الواجهة، وانجذب الاهتمام نحو الفلسفة الهرمنيطيقية.

وقد أصاب الفيلسوف الألماني الغربي أ. ديمير في وصفه لوظيفة الهرمنيطيقا الاجتماعية المرتقبة ولما يعلق عليها من آمال: «التوصل، عبر الفهم، إلى الانسان الحقيقي في العالم الحقيقي، أي في المجتمع الحقيقي»[٦٥]. وان هذا القول الموجز ليفصح عن الكثير على طريق فهم الحالة الفلسفية المعاصرة في الغرب. أولاً، لا يُنظَر إلى الفلسفة على أنها ميدان للفكر المجرد المحايد، بل باعتبارها أداة للتحويل الاجتماعي (مهما كان هذا التحويل ضبابياً ووهمياً). ثانياً، يُعتقد أن هذا التحويل ممكن التحقيق عبر إقامة التفاهم بين الناس. صحيح أن هذه ليست إلاّ تقليعة طوباوية جديدة من الطوباويات البرجوازية، ولكنها تعبر عن حاجة اجتماعية بالغة الحدة. ثالثاً، يطابق ديمير بين «العالم الحقيقي» و «المجتمع الحقيقي»، وهو أمر بالغ الدلالة والأهمية على صعيد تتبع سبل الفلسفة البرجوازية. فيعني هذا أنه بالنسبة للانسان، وللفلسفة بالتالي، ليست ثمة عالم حقيقي إلاّ المجتمع، إلاّ العالم الاجتماعي. ولا قيمة لوجود العالم الطبيعي إلاّ بمقدار اندراجه في العالم الاجتماعي، فلا معنى للكلام عن العالم الفيزيائي «في ذاته». وهذا ما يؤكده ديمير بقوله في موضع آخر: «ثمة تعددية في الآراء حول العالم، تحل مكان هذا العالم. تلك هي الحالة الهرمنيطيقية الملحة،

---

(٦٥) Diemer A. Elementarkus Philosophie: Hermeneutik. Düsseldorf Wien, 1977, S. 240.

أو - إذا صح التعبير - الحالة التاريخية بالنسبة لمشكلة « الهرمنيطيقا ». فمحل المدلول الواحد تنتصب الآن جملة من المدلولات، فيظهر التنافس بين الافتراضات المدلولية وتأويلات المدلول »[٦٦]. وإذا قارنا هذا القول مع الطروحات العامة للهرمنيطيقا ترتسم أمامنا لوحة جد مشابهة.

فالفلسفة، من الزاوية الهرمنيطيقية، لا تتعامل مع عالم موضوعي واحد، حتى ولا تعرف بوجود هذا العالم. وهي نفسها تندرج في حشد من الآراء عن العالم، التي تشكلت من وجهات نظر مختلفة، وتعبر عن أمزجة ومصالح وأهداف متفاوتة، وتعود إلى حالات اجتماعية وفردية متباينة. وبعبارة أخرى: إن النظرات الفلسفية كلها مشروطة اجتماعياً. فبالرغم من احتوائها على هذه أو تلك من الأفكار ذات البعد الميتافيزيقي أو « الكوني »، يجب التفتيش عن جذورها في البيئة الاجتماعية، في العشرة البشرية. ولكن تنوع وجهات النظر إلى العالم يتطلب التوسط بينها على الأقل، إذا لم يكن بالإمكان التوفيق بينها، فبدون ذلك تتعذر حياة المجتمع الموحدة. وتقوم مهمة الهرمنيطيقا في توفير هذا التوسط. فهي تهدف إلى أن تتيح للناس امكانية فهم بعضهم بعضاً، وكذلك فهم الظواهر الثقافية والمؤسسات الاجتماعية والاحداث التاريخية. وبما أن « المدلول » صار أحد أكثر المصطلحات رواجاً في الأدبيات الفلسفية المعاصرة فإن البحث الهرمنيطيقي يشتغل بتأويل مختلف المدلولات (المعاني) ونقلها إلى الوعي.

كما وتجدر الاشارة إلى الحقيقة الهامة التالية. صحيح ان غادامير هو مؤسس الهرمنيطيقا المعاصرة، ولكن الوصف الاجتماعي الدقيق لها كان من وضع ديمير، هذا الفيلسوف القريب من التيار الهرمنيطيقي وذو الأفق النظري العريض، بحيث يمكن له تقييم مكان الهرمنيطيقا في الحالة الفلسفية المعاصرة في الغرب. وليس في ذلك ما يثير الدهشة، ذلك أن المغزى الاجتماعي الأصيل لهذه الفلسفة أو تلك لا يندر أن يتبينه الآخرون أكثر مما يتبينه ممثلوها أنفسهم، لا يندر أن يستجليه نقادها ودارسوها خير مما يعيه أصحابها. وفي الحالة التي نحن بصددها لا يعني هذا أن ديمير قد أعطى تقييماً موضوعياً حقاً للهرمنيطيقا. فمن الأصح القول إنه نظر إليها بعيني مفكر برجوازي، وراح يقيمها من مواقعه الطبقية.

وها نحن قد شارفنا على بحث العملية الهرمنيطيقية نفسها في الصورة التي اكتسبتها في أعمال غادامير. وهنا ينبغي التأكيد، مرة أخرى، ان الفهم الذي يقصده غادامير ليس مجرد فهم للنصوص أو الآثار أو لأحداث الحياة الثقافية، وإنما يعني فهم مدلولاتها. فالمدلول، وحده، هو

---

(٦٦) المصدر السابق، ص ٧٣ - ٧٤.

الذي يتكشف عن القيمة البشرية لكافة الظواهر، على ضرورة النظر إليها من زاوية الانسان والمجتمع. فالهرمنيطيقا لا تهتم بالوقائع بحد ذاتها. وبوسع ممثليها أن يرددوا مع نيتشه أنه ليس ثمة وقائع، بل هناك تأويلات فحسب. أما التأويل فيعني، في نظر الهرمنيطيقيين، رصد المدلول وايضاحه.

إن موضوع النشاط المعرفي في الهرمنيطيقا هو العالم الثقافي البشري. وهذا العالم من طبيعية تاريخية تماماً، وذلك، أولاً، لأنه منخرط في تيار الزمن، ويتعذر وجوده بدون تغيرات دائمة؛ وثانياً، لأن الثقافة المعاصرة تأتي حصيلة آلاف السنين من تطور البشرية الحضاري، وتضم ابداعاتها الخالدة. والثقافة المعاصرة ليست من صنع معاصرينا إلاّ في اطار محدود. فبوسعنا أن نتحدث عن الرسم المعاصر، قاصدين بذلك الفنانين الحاليين فقط، ولكنه، كظاهرة من ظواهر الثقافة البشرية، يفترض رسومات بومباي الجدارية ولوحات الفنانين الايطاليين والفلامنكيين وأعمال الانطباعيين الفرنسيين، وعموماً كل ما أبدعته الأجيال السالفة من الرسامين. وفي هذه الحالة يكون الرسم المعاصر هو ما تحتويه كافة متاحف العالم، مثلما يكون الأدب المعاصر عبارة عن كل مكتباته. ويصح هذا نفسه على علم التاريخ أيضاً، وعلى كافة العلوم الانسانية عامة. وعليه فإن القسم الأعظم من الثقافة ينتمي إلى التاريخ السالف، ويتجسد في النصوص والآثار التاريخية، التي ينبغي تأويلها والتي تشكل بذلك مضمون الهرمنيطيقا. وفضلاً عن ذلك، فإذا كان ديلتي ينظر إلى الهرمنيطيقا على أنها المنهج الأصح للعلوم الاجتماعية، التي يستثني منها الفلسفة، فإن غادامير يعتبر أن الهرمنيطيقا هي الفلسفة، فليس للفلسفة، عنده، موضوع آخر غير ميدان العشرة والثقافة البشرية. وتغدو الفلسفة، على يدي غادامير، أقرب إلى نظرية الثقافة، أو ـ إذا صح التعبير ـ إلى «الكومونولوجيا».

وحتى العلوم الطبيعية، وبرغم كل اختلافها عن العلوم الانسانية، يدرجها غادامير في الميدان العام للحياة والثقافة البشرية. «فإن شاغلي الوحيد هو توفير الأساس النظري الذي من شأنه أن يتيح لنا تناول العامل الأساسي في الثقافة المعاصرة، ألا وهو العلم، بتطبيقاته الصناعية والتكنولوجية» (ص ١١)[٦٧].

وهكذا فإن المعرفة الجامعة، التي كانت تميز الفلسفة دوماً والتي ليست غريبة عن الهرمنيطيقا، تتجسد عندها في اللغة كعنصر شامل من عناصر الثقافة والمعرفة. ويرى غادامير أن الطبيعة اللغوية للفلسفة تتكشف، قبل كل شيء، في كونها حواراً، الأمر الذي سبق لأفلاطون أن بيّنه،

---

(٦٧) من الآن فصاعداً نشير في متن النص إلى أرقام صفحات مؤلف غادامير:

Gadamer H. G. Philosophical Hermeneutics. Berkeley, 1977.

وبصورة رائعة. « فقط في الحوار الحي، الذي فيه يفهم « الأشخاص ذوي الموقف الحقيقي من الموضوع » بعضهم بعضاً ، يمكن ادراك الحقيقة. وبذلك تغدو الفلسفة كلها ديالكتيكاً »[٦٨]. وهنا يعني « الديالكتيك » فن الجدل، فن طرح الأسئلة، وبالتالي القدرة على رؤية الأسئلة في المواضع التي لا يتبين فيها العقل غير الفلسفي أي شيء اشكالي. « فالقوة الحقيقية للوعي الهرمنيطيقي تقوم في قدرتنا على رؤية ما يثير الاشكال، أو الشك » (ص ١٣). وفي مؤلف آخر يقول غادامير: « إن فن طرح الأسئلة هو فن التساؤل اللاحق، مما يعني أنه فن التفكير »[٦٩]. ويعني هذا أن الاجابة على السؤال تولّد لا محالة سؤالاً جديداً ، فتستمر المحاكمة أو المحادثة الفلسفية.

إن ارتباط التفلسف بالقدرة على طرح المسائل أمر، سبق اكتشافه قبل غادامير بوقت طويل، حتى ويمكن القول إنه غدا قاسماً مشتركاً بين الفلاسفة المعاصرين. ولكن غادامير، الذي سار على الدرب الذي رسمه هايدغر، يسعى لاسباغ طابع انطولوجي على عملية السؤال والجواب. فالحوار، كما يقول، لا يقتصر على المخاطبة اللغوية بين شخصين. انه يتعدى إلى العلاقة بين الباحث، أو المؤول (المفسّر)، وبين موضوع البحث. وهن ينظر إلى النص الخاضع للتأويل على أنه اجابة على مسألة ما، ينبغي استعادتها لكي نتمكن من فهم النص التاريخي المعني. « فمنطق علم الروح هو منطق السؤال »[٧٠]. ولكن أسئلة المفسر يجب أن تكون موجهة إلى النص ذاته، لا إلى صاحب النص. فالمهم ليس ما أراد صاحب النص قوله (كما كان يظن شليرماخر وديلتي)، بل هو ما يقوله النص فعلا. ويبدأ الحوار الهرمنيطيقي عندما « ينفتح » المفسر على النص، فيتيح له التحدث والاستماع. ومن جهة أخرى، يفترض المنهج الهرمنيطيقي « انفتاح » النص نفسه، أن يكون في متناول التفسير، أو، بعبارة أدق، في متناول التفسيرات (التأويلات). فإن السمة المميزة لهرمنيطيقا غادامير هي القول بتعددية التفسيرات (التأويلات)، وانكار امكانية التوصل إلى نتيجة واحدة ووحيدة. وهو يرى أن الاساس الانطولوجي لهذه الظاهرة هو محدودية الانسان، التي تجعله قاصراً عن التوصل إلى نتائج يقينية مطلقة ونهائية في أي ميدان من الميادين.

كان شليرماخر وديلتي يسعيان إلى استبعاد تأثير شخصية المفسر والمسافة الزمنية التي تفصل بين النص وبين الوضع التاريخي المعاصر الذي يجري فيه تفسيره. وكانا يريان أن تأثير الحالة التاريخية الراهنة لا يعود إلاّ بالضرر على البحث. ولكن هذا التغريب المنهجي للمفسر، أو للذات المتعرفة، عن تاريخيته الشخصية أثار انتقاداً حاداً من طرف غادامير.

---

(٦٨) Gadamer H. G. Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische studien. Tübingen. 1971. S. 24.

(٦٩) Gadamer H. G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1960, S. 349.

(٧٠) المصدر السابق، ص ٣٥٢.

أما الأساس الفلسفي المجرد لهذا النقد فكان الموضوعة التي أخذها غادامير عن هايدغر ـ « الوجود هو الزمن »، والتي يلزم منها ان الناس يخضعون كلية للزمن. فليس بوسعنا الخروج عن اطار الزمن التاريخي أو الارتفاع فوقه. فنحن مندرجون في الزمن، في التاريخ، وهذا الاندراج هو إحدى مواصفاتنا الانطولوجية.

وبما أن حالة المفسر الراهنة ليست شيئاً عرضياً، ليست وليدة الصدفة، وإنما هي مشروطة سواء من الناحية الاجتماعية أو الثقافية (ونضيف نحن: والايديولوجية)، فإنه يمكن القول إن التفسير (التأويل) يجري دوما في إطار تقليد معين، يتعذر الخروج عنه. ويعني هذا أن المفسر يكون ذا فهم مسبق، أو على قناعة مسبقة، ازاء موضوعه « فإن ما ينشيء وجودنا ليس احكامنا، بقدر ما هو قناعاتنا المسبقة (Vorurteile) » (ص ٩). ويؤكد غادامير أنه على النقيض من رأي ديكارت والمنورين لا يوجد فكر بدون مقدمات مسبقة ينطلق منها، ولا يمكن له أن يوجد، الأمر الذي ينبع من محدودية الانسان الانطولوجية وتاريخيته. وفضلاً عن ذلك « فليس من الضروري أن تكون القناعات المسبقة بلا أساس أو خاطئة، بحيث تؤدي لا محالة إلى تشويه الحقيقة. ففي الواقع يلزم من تاريخية وجودنا أن القناعات المسبقة تشكل، وبالمعنى الحرفي للكلمة، التوجه الاولي للقدرة كلها نحو التجربة. إن القناعات المسبقة هي تعبيرات عن ميولنا للانفتاح على العالم. وهي شروط وظروف لتجربتنا، بواسطتها يقول لنا ما نقابله شيئاً ما » (ص ٩).

وهكذا فإن فهمنا للماضي لا يتوقف علينا أنفسنا فحسب، بل ويعود، وبقدر ملحوظ، إلى حاضرنا وإلى التقليد الذي ننتمي إليه. ومع ذلك، ألا تؤثر حالة المفسر الراهنة في تشويه فهمنا للنصوص أو للآثار الماضية؟ إن غادامير يجيب سلباً على هذا السؤال. صحيح أننا نستوعب هذه النصوص ونؤولها من وجهة نظرنا الحاضرة، ولكن هذه الوجهة نفسها هي حصيلة (نتاج) ذلك التاريخ الموحد، الذي يندرج فيه النص المفسَّر أيضاً. هذا ناهيك عن أنه ليس في متناولنا أي فهم آخر، يكون من زاوية غير زاوية الحاضر.

إن محاكمات غادامير هذه تنطوي، بلا شك، على نصيب من الحقيقة. فالوضع التاريخي، الذي يتواجد فيه الباحث (المفسر)، لا يمكن ألاّ يؤثر على استيعابه وتأويله للظواهر الثقافية التاريخية، سواء أكانت تلك أحداثاً سياسية أو أفكاراً علمية أو مؤلفات فلسفية أو أعمالاً فنية. ولكن هل يعني هذا حتمية تعددية التفسيرات، وعبثية فكرة التفسير الصحيح ذاتها؟ إن الاجابة على هذا السؤال تتطلب توضيح وجهة البحث التي تحددها « الحالة الراهنة ». فالماركسية ترى أن هذه تنسل، قبل كل شيء، في موقف الباحث الطبقي، أو الحزبي، الذي يحدد، في المقام الأول، رؤيته للمدروس، ومصلحته في تفسيره تفسيرا موضوعيا أو متحيزاً، ويحدد، بالتالي، قدرته على التوصل

إلى فهمه فهما صحيحاً إلى هذه الدرجة أو تلك. أما غادامير فيقول « إن الخبرة الفعلية لوعينا التاريخي خلال القرن المنصرم تعلمنا بالحاح أن ثمة صعوبات، كامنة في ادعائه الموضوعية التاريخية » (ص ٦). نعم، هناك صعوبات، تعترض طريق المعرفة التاريخية. ولكن بالامكان تذليلها، إذا كان نزوع الباحث نحو الموضوعية يتطابق مع حاجة ومصلحة الطبقة أو الفئة الاجتماعية التي يمثلها، أو، على الأقل، إذا لم يكن ثمة تناقض بينهما. أما غادامير فيتجاهل تماماً هذا الأمر.

وقد سبق أن قلنا إن الطبيعة اللغوية للفلسفة تتجلى، عند غادامير، في كونها محادثة. ولكن دور اللغة في الهرمنيطيقا أكبر وأهم بكثير. فعلى الرغم من أن موضوع الفهم قد يكون غير مصاغ لغويا فإن تفسيره (تأويله) يتسم بطابع لغوي. وبما أنه ليس خارج الفهم، كما ترى الهرمنيطيقا، ما يمكن أن يكون ذا قيمة بالنسبة لنا، يتبدى العالم كله في رداء لغوي. « فإن مبادىء الهرمنيطيقا تعني انه يجب علينا محاولة فهم كل ما يمكن أن يكون مفهوماً. وهذا هو ما قصدته بقولي: « إن الوجود، الذي يمكن أن يكون مفهوماً، هو اللغة » (ص ٣١). إن الفكرة القائلة: بأن « الوجود هو اللغة »، وهي الفكرة المستعارة من هايدغر، ترتفع بالهرمنيطيقا إلى مستوى الفلسفة الشاملة، او، بعبارة أدق، ترسيها على أرضية انطولوجية. ثم إن موضوعة « الوجود لغة » تعني القول بـ « بنية العالم اللغوية »، بأن « العالم هو دوماً عالم مُؤوَل، منظم في علاقاته الأساسية » (ص ١٥). اما العالم في نقائه الأصلي فليس في متناولنا. فليس بوسعنا التعامل إلاّ مع العالم « المصاغ لغوياً » - مع العالم المنطبع في اللغة. وبهذا المعنى يقول غادامير « إننا نعيش داخل اللغة »، ولا نقدر في حياتنا اليومية ان نخرج عن اطارها ولو للحظة واحدة. وارتباط الانسان هذا باللغة وتبعيته المباشرة لها « يحددان الطابع اللغوي الشامل لعلاقة الانسان بالعالم » (ص ١٩). ويكفي القاء نظرة سريعة حتى يتبدّى الشبه المذهل بين أقوال غادامير هذه وبين أفكار فيتجنشتين المتأخر وآراء الفلاسفة اللغـويين. فهنا تتجلى وحدة الموضوعات الجوهرية، المتوارية خلف الاختلافات الخارجية السطحية. وينوه غادامير بانه « ليس من الصدفة... إن ظاهرة اللغة صارت في العقود الأخيرة محوراً للأبحاث الفلسفية. وقد يصح القول إنه تحت هذه الراية بدأ مد الجسور فوق الهوة الفلسفية العميقة، التي تفصل اليوم بين الشعوب: بين الاسمية الانكلوسكسونية، من جهة، وبين التقليد الميتافيزيقي في القارة (الأوروبية)، من جهة ثانية » (ص ٧٥).

ومن المدهش أن غادامير يبدو وكأنه لا يلاحظ الهوة الفاصلة بين المادية المعاصرة وبين المثالية المميزة لاغلب تيارات الفكر الفلسفي في الغرب، وللهرمنيطيقا ضمناً. فعندما يقول « إن الواقع لا يوجد وراء اللغة... فالواقع موجود داخل اللغة تحديداً » (ص ٣٥) إنما يعبر عن الجوهر المثالي الذاتي للهرمنيطيقا. ويتأكد هذا الجوهر في ضوء أقواله المشابهة الأخرى. فمن ذلك زعمه « أن التوهم بأن الأشياء تتقدم ظهورها في اللغة يحجب الطابع اللغوي المحض لتجربة العالم عندنا »

(ص ٧٧ ـ ٧٨) . بعبارة أخرى : الأشياء لا تكون موجودة قبل اندراجها في اللغة ، أي قبل حصولها على التسميات .

ولكن بما أن اللغة ، عند غادامير ، لا تتوقف على الانسان المفرد ، فإن الوضع يغدو أكثر تعقيداً . « فما يقوم في اللغة من اتفاق حول الأشياء لا يعني تقدم الأشياء ، ولا تقدم العقل البشري الذي يستخدم أداة الفهم اللغوي . ولربما كان من الأصح أن التوافق ، الذي يتجسد في تجربة العالم اللغوية ، هو الأولوي » (ص ٧٨) . ومن الجلي أن غادامير يقترب هنا من فكرة « التوافق المبدئي » ، المتجسدة على أرضية التسليم بأولوية اللغة . ولكن هذه الفكرة تغدو عنده أشد غموضاً وضبابية ، منها عند افيناريوس ، وذلك من جراء العنصر الديني في فلسفته . ومن ذلك قوله : « إن تجربتنا المحدودة في التوافق بين الكلمات والأشياء ... تشير إلى شيء شبيه بما كان الميتافيزيقيون يتحدثون عنه في حينه ـ عن التناسق المبدئي بين كافة الأشياء المخلوقة ، وضمناً ـ عن تقايس الروح المخلوقة مع الأشياء المخلوقة . ويبدو لي أن ما يضمن هذا ليس « طبيعة الأشياء » ... بل بالأحرى « لغة الأشياء » التي (أي اللغة) ترغب في أن تكون مسموعة بمقدار ما تعبر الأشياء عن نفسها في اللغة » (ص ٨١) .

« التوافق المبدئي » بين الذات والموضوع عند افيناريوس ، « توافق الكلمات والأشياء » عند غادامير ، الموضوع كشيء متلازم مع الوعي عند هوسرل ، « في ـ عالم ـ الوجود » عند هايدغر ـ هذه كلها تجليات لفكرة واحدة : كون الذات والموضوع لا ينفصلان أحدهما عن الآخر . ورغم أن هذه الفكرة ليست ، في حقيقة الأمر ، إلاّ صيغة معدلة من موضوعة بيركلي ـ « وجود الأشياء يعني كونها مُدرَكَة » ، فإنها تنطوي هنا على عنصر جديد ، يشكل السمة المميزة للفلسفة البرجوازية المعاصرة : فهذه الفلسفة ترى ليس فقط أنه لا موضوع بدون ذات ، بل وأنه لا ذات بلا موضوع . فلا عالم بدون الانسان ، ولكن الانسان موجود حتماً في العالم .

هذا الفهم للعلاقة بين الذات والموضوع يفسر لنا الانحطاط الذي طرأ على نظرية المعرفة في الفلسفة البرجوازية في القرن العشرين . ويتحدث غادامير نفسه عن هذا الانحطاط بقوله : « إن الابيستيمولوجيا ، التي كانت لا تزال تمثل في عهد الكانطيين الجدد المبحث الأساسي ، والتي كان يجب أن يبدأ بدراستها كل من يرغب في الاشتغال بالفلسفة ، تختفي اليوم » (ص ١١٧) . فإذا كان الوعي وموضوعه ليسا عالمين مستقلين ، فإن المسألة الأساسية في الابيستيمولوجيا ، مسالة « كيف يمكننا استخدام ما صنعناه من مفاهيم من أجل معرفة الأشياء ووصف التجربة » (ص ١١٧ ـ ١١٨) ، تفقد كل معنى لها . لقد سبق لهوسرل أن استبدل ثنوية الذات والموضوع الديكارتية بمفهوم « التلازم » (correlation) . وبدلاً من تعقل الحالة المعرفية من خلال مصطلحات

الذات، التي تقوم بنفسها وتختار موضوعاتها، « راح يدرس توجه الوعي، الذي يكون متلازماً مع موضوعات القصد الظواهرية » (ص ١١٨).

ليس ثمة شك في أنه في اطار هرمنيطيقا غادامير الفلسفية طرحت مسائل هامة: المشكلات المتعلقة بالفهم في العلوم الانسانية، وقضية السمات المميزة لطرق البحث فيها، وغيرها. ولكنه لا يندر أن يحدث في الفلسفة البرجوازية أن تترافق اثارة المشكلة الجدية بعيبين، الأول، المبالغة في شأن هذه المشكلة، بحيث تحجب عن النظر كافة المشكلات الأخرى، والثاني، طرح حلها المثالي في مواجهة الآراء المادية الديالكتيكية. وهذا هو ما حدث في هرمنيطيقا غادامير. فقد جاءت مشكلة التفسير (التأويل) والفهم عند هذا الفيلسوف الألماني واتباعه لتزيح، في حقيقة الأمر، نظرية المعرفة من الفلسفة، ثم إن هذه المشكلة قد طرحت في مجابهة نظرية الانعكاس الماركسية اللينينية، التي بدونها تبوء بالفشل كافة محاولات النظر في مشكلات المعرفة.

إن الهرمنيطيقا المعاصرة، وضمنها هرمنيطيقا غادامير، تستند إلى المبالغة المثالية في اللغة ودورها. فهي تعتبر اللغة الوسيط الوحيد بين الانسان والعالم، وتحولها إلى ماهية مستقلة عن الانسان وغير مرهونة به، إلى تعبير مباشر عن الوجود، ولربما تحولها إلى الوجود نفسه. وليس من الصدفة أن يرى غادامير أن ثمة شبهاً بالغاً بين اللغة وبين «الروح المطلقة» الهيغلية: «فإن لمفهوم الروح، التي تسمو بذاتية الأنا، صنوه في ظاهرة اللغة، التي تغدو، وبصورة متزايدة، محور الفلسفة المعاصرة. ويُفسَّر هذا بأنه بخلاف المفهوم الروح، الذي طوّره هيغل على أساس التقليد الديكارتي، تتمتع اللغة بأفضلية كبيرة، هي أنها تتوافق مع محدوديتنا. إنها لانهائية، شأن الروح، ولكنها محدودة أيضاً، مثل أية حادثة » (ص ١٢٨).

وفي الختام ينبغي التنويه بأن غادامير، وبرغم تجنبه التعبير المباشر عن الميل نحو برنامج سياسي معين، ينيط بالهرمنيطيقا وظيفة بالغة الشمولية، بحيث تمس السياسة أيضاً. « فالهرمنيطيقا الفلسفية ترى مهمتها في اكتشاف البعد الهرمنيطيقي كاملاً، وذلك بتبيان شأنه الأساسي بالنسبة لمجمل فهم العالم، وبالتالي ـ لكافة الأشكال المختلفة التي يتجلى هذا الفهم من خلالها: بدءاً من الاتصال والتفاهم بين البشر، وانتهاءً بالتحكم بالمجتمع؛ من تجربة الفرد الشخصية في المجتمع، وحتى السبل التي يصطدم بالمجتمع فيها؛ من التقليد المتشكل من الدين والحق والفن والفلسفة، وحتى الوعي الثوري الذي يدمر التقليد بواسطة الفكر المحرر » (ص ١٨). ولكن ليس بوسع هذه الشمولية التي يبشر بها غادامير التستر على حقيقة توجه الهرمنيطيقا نحو التقليد بالذات، وهو التوجه الذي يضرب جذوره في أعماق الفهم الغاداميري لها. وان التوجه للابقاء على التقاليد ودعمها، للارتباط بالماضي، هو ما يحدد النزعة المثالية المحافظة للهرمنيطيقا المعاصرة.

جـ ـ الماركسولوجيا البرجوازية المعاصرة ومصادرها الفلسفية

في الربع الثالث من القرن العشرين شهدت الحياة الفلسفية في بلدان الغرب الرأسمالية المتقدمة نزوعاً متزايدا نحو أشكال جديدة من الصراع النظري ضد الماركسية. وفي اطار هذا التوجه ظهرت في الفلسفة البرجوازية مذاهب معادية للماركسية، ولكنها تتستر بوشاح ماركسي كاذب. وصارت طروحات الانتروبولوجيا، وانشاءات «مدرسة فرانكفورت» خاصة، من أهم المصادر الفلسفية للماركسولوجيا البرجوازية، حتى وتحولت إلى فروع لها، وغدت أفكارها غذاء روحياً لتحريفيي الماركسية، اليمينيين و «اليساريين» على السواء.

١ ـ الانتروبولوجيا الفلسفية

إن المشكلة الانتروبولوجية تتجاوز بعيداً اطار هذه أو تلك من مدارس الفلسفة البرجوازية المعاصرة وتياراتها. وقد جاء انعطاف الفكر المثالي نحو «مبحث الانسان»، وهو الانعطاف الذي لاحت بوادره منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ليعكس تعمق أزمة المجتمع والفرد مع تنامي الرأسمالية إلى امبريالية. كما ولفتت الانتباه إلى هذه المشكلة جملة كاملة من العلوم الطبيعية والاجتماعية الجزئية المرتبطة بدراسة الانسان. وفي اطار الاتجاه الانتروبولوجي العام تشكل في ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى تيار خاص، هو **الانتربولوجيا الفلسفية**، التي تمثلها اليوم جملة من النظريات الفلسفية العامة ومن الانتروبولوجيات الجزئية المتخصصة.

وقد تمثلت الانتروبولوجيا الفلسفية أفكار فويرباخ (المبدأ الانتروبولوجي) المؤولة تأويلاً مثالياً، وطروحات «فلسفة الحياة» (البحث عن المعنى)، واستخدمت استنتاجات البيولوجيا الفيتالية والسيكولوجبا اللاعقلانية.

الأصول
شيلر وبليسنر

يعتبر الفينومينولوجي الألماني **ماكس شيلر** (١٨٧٤ ـ ١٩٢٨) من أسلاف الانتروبولوجيا الفلسفية المباشرين ومن أبرز مؤسسيها. فقد جاء في «المعجم الفلسفي» الألماني الغربي «ان الانتروبولوجيا الفلسفية... نظرية فلسفية، ترتكز إلى أعمال ماكس شيلر، وتغطي الوجود البشري الواقعي كاملاً، وتحدد مكانة الانسان في العالم المحيط وعلاقته به»[71]. وهنا يدور الحديث عن

(٧١) المعجم الفلسفي (ترجمة روسية عن الألمانية). موسكو، ١٩٦١، ص ٦٣.

أعمال شيلر المتأخرة، التي يعمم أفكارها مؤلفه البارز « مكانة الانسان في الكون » (١٩٢٨). وجدير بالذكر أنه حتى عندما كان شيلر يهتم بالمسائل المنطقية ـ الغنوصيولوجية وباستخدام المنهج الفينومينولوجي في دراسة الثقافة، كانت تأملاته تنم عن ادراك أزمة الثقافة البرجوازية الأوروبية الغربية وتناقض وعقم محاولات العثور على مخرج منها.

وكانت أبحاث شيلر الانتروبولوجية ردّ فعل على حالة الأزمة العامة للرأسمالية، التي تجلت عواقبها المدمرة في ألمانيا خاصة بعد هزيمتها في الحرب العالمية الأولى. ثم إن مثال البروليتاريا الروسية، التي قامت بثورة أكتوبر المظفرة، قد ساعد على نمو الأمزجة الثورية في العالم كله، وأثار الذعر في نفوس البرجوازية وايديولوجييها. ولذا فإن محاكمات شيلر الفلسفية تطفح بالتهجمات على النظرية الماركسية والاشتراكية العلمية. فهو يصف الشيوعية بأنها « تخلي الأوروبي عن رسالة الانسان الحقيقية »، ويأخذ بالخرافة القائلة بـ « عداء » الشيوعية للثقافة.

يرى شيلر أن أزمة المجتمع البرجوازي هي نتيجة لأزمة الفرد (الشخصية). ومن هنا يخلص إلى القول: لم يكن الانسان، في أي حين من الزمن، على هذا القدر من « الاشكالية »، كالتي نجده عليها في القرن العشرين. وبين أسباب ذلك تأتي المبالغة في « علوم التحكم »، أي في العلوم الطبيعية، والتقصير في تقدير أهمية « علوم الثقافة »، أي الانتروبولوجيا، وعدم الاهتمام بـ « علوم الخلاص »، أي العلوم المتعلقة بعروج الانسان إلى الاله. ويأخذ الفيلسوف على الفلسفة الأوروبية نسيانها للسؤال الذي طرحه كانط: « ما هو الانسان؟ ». وتتحول هذه المسألة، عند شيلر، إلى المسألة الأولى في الفلسفة، إلى المسألة الفلسفية الأساسية.

يقول شيلر: إن الانسان شيء، هو من السعة والشمول والتنوع، بحيث تكون كل تحديداته المعروفة قليلة الجدوى »[٧٢]. وهذا الأمر، أي غياب المذهب الجامع في الانسان، هو السبب، عند شيلر، في عدم استقرار الوجود البشري. وهو يتحدث عن مكانة المشكلة الانتروبولوجية في الفلسفة بقوله: « إن كافة المشكلات المركزية في الفلسفة تُردّ، بمعنى ما، إلى مسألة ما هو الانسان وما هي المكانة الميتافيزيقية التي يشغلها داخل جملة الوجود والعالم والاله. وليس من العبث أن سلسلة كاملة من قدامى المفكرين قد درجت على اتخاذ مشكلة « مكانة الانسان في الكون » منطلقاً لبحثها الفلسفي كله »[٧٣].

وقد تبنى شيلر المبدأ الانتروبولوجي المؤول على نحو مثالي، وانطلق في انشاءاته النظرية من

(٧٢) Scheler M. Vom Umsturz der Werte, Bd. I. Leipzig, 1919, S. 278.

(٧٣) Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, 1928, S. 13.

الانسان المفرد بوصفه حاملاً للتجرد النظري والاقتناع الفلسفي والايمان الديني. وهو يأخذ الأشكال المختلفة من الوعي الاجتماعي في الصورة التي تتبدى عليها في إطار الوعي اليومي العادي، وعلى النحو الذي ترتبط فيه بعضها ببعض من حيث كونها توجهات للسلوك اليومي للفرد البرجوازي. وكان شيلر يرى أن السمة الأساسية المميزة للانسان هي نزوعه نحو الاله، الذي يرتبط التصور عنه بالشعور بقيمة عليا، مطلقة. وهو يبرز أربع زمر من القيم، يعتبرها أسساً لعلم الأخلاق: اللذة والحياة والروح والدين. وقيم الروح والدين أرفع القيم، ولذا فإن الانسان الكامل، عنده، « قديس ». ويعترف شيلر بأن المشاعر المذكورة لا تحضر لدى الانسان إلاّ لكونه يعيش في المجتمع. ولكن شيلر لا يفسر سوسيولوجياً أصل المشاعر ولا مضمونها، فهذه المشاعر تتبدى عنده في هيئة نواة انتروبولوجية للفرد، أولية وسرمدية.

ولم يكن بوسع شيلر ألاّ يرى أن الفرد لا يغدو فرداً انسانياً وشخصية إلاّ بمشاركته الفعالة في المعايير الثقافية التي وضعتها البشرية، وبمساهمته في النشاط العملي. ولكن هذا الفيلسوف المثالي لا يتبين في أشكال الثقافة مضمونها الفعلي، الاجتماعي، الذي صنعته البشرية، وإنما يتبين تجلي مبدأ (جوهر) غيبي. ثم إن التناحر الواقعي (« الثنوية ») بين الفرد والمجتمع، وهو التناحر الملازم للرأسمالية، يستدعي في وعي شيلر تصوراً عن الانسان ككائن ينطوي على جوهرين - على « الوثبة » (السّورة)، التي هي نواة انتروبولوجية، فيتالية (حيوية)، وعلى « الروح »، التي تأتي من الاله. وعلى غرار « ارادة السلطة » النيتشوية تتبدى « الوثبة » محوراً لاعقلانياً، تدور حوله « الروح »، وهي « ما يجعل الانسان انساناً »[٧٤].

وبفضل الكلمة يغدو مضمون « الروح » في متناول الفرد: « ان الكلمة تأتي من الاله... والكلمة ظاهرة أولية. وهي المقدمة المدلولية والاداة الأساسية لكل نشاط معرفي، لكل تاريخ ممكن، فما التاريخ إلاّ جريان الاحداث الموضوعي في الزمن، الذي (الجريان) يتكون قوامه بفضل اللغة »[٧٥]. وروح الفرد الشخصية هي « نافذة على المطلق »، على « اللوغوس » الذي وفقاً له يتكون العالم[٧٦].

ويعلن شيلر أنه آن أوان ولادة الانتروبولوجيا الجامعة التي بوسعها أن تغدو الأساس الفكري لكل معرفتنا عن العالم، ذلك أن سر الكون يكمن في الانسان. والانتربولوجيا - « علم ماهية

---

(٧٤) المصدر السابق، ص ٤٦.

(٧٥) Scheler M. Vom Umsturz der Werte, Bd. 1, S. 290.

(٧٦) Sieh: Scheler M. Die Stellung des Menschen in Kosmos, S. 111.

الانسان وبنية ماهيته »(٧٧)، ولذا فإنها تنطوي على مبادىء العلوم الأخرى كافة. ويقود الفهم المثالي للمبدأ الانتروبوجي إلى النزعة الانتروبومورفية (التشبيهية): « لا يمكن التوصل إلى استنتاج عن الصفات الأصيلة للأساس الأخير للأشياء كلها إلاّ إذا انطلقنا من ماهية الانسان الذي تدرسه الانتروبولوجيا الفلسفية »(٧٨).

وكان شيلر يتوخى وضع مذهب، يتجاوز المادية والمثالية، ولكن انتروبولوجيا شيلر جاءت حلاً لاعلمياً سواء لمشكلة الإنسان أو لباقي القضايا الفلسفية. فمن ذلك قوله في معرض تفسيره لمنشأ الحروب: « ان الجذور الحقيقية للحروب كافة تقوم في أن الحياة، كل حياة، تتميز بنزوع نحو السمو والنمو والانتشار »(٧٩). وهكذا فإن الانتروبولوجيا الفلسفية المثالية تتكشف، منذ ولادتها، عن ارتباطها بمصالح لقوى الاجتماعية الرجعية.

وبين ينابيع الانتروبولوجيا الفلسفية المعاصرة كان أيضاً مـذهب الفيلسوف البرجوازي الألماني هـ. بلسنر (١٨٩٢ ـ). وقد صدر مؤلفه الأساسي « درجـات العضـوي والانسـان. تمهيـد في الانتروبولوجيا الفسلفية » في نفس العام الذي نشر فيه كتاب شيلر « مكانة الانسان في الكون » ـ في عام ١٩٢٨ (وصدرت طبعته الثـانيـة عـام ١٩٦٥). وكـان بليسنر، مـن جهـة، يـرى في هرمنيطيقا ديلتي « مصدراً لطرح جديد لمشكلة الانتروبولوجيا الفلسفية ». وبهذا المعنى « ينبغي على الانتربولوجيا الفلسفية أن تتطور باتجاه وعي الذات »(٨٠). ومن جهة أخرى، يذهب بليسنر إلى ان استجلاء صفات الفرد الفيتالية (الحيوية) يشكل مقدمة لفهم العلاقات البشرية. ذلك هو المفتاح للكشف عن ارتباط « النفس ـ الجسم » و « النفسي ـ الفيزيائي »، والسبيل إلى « تصفية الثنوية » (وفي الحقيقة ـ « تصفية » المادية). وكان التجرد عن العوامل البيولوجية، كما يقول بليسنر، وراء كـون الوجـوديـة، بـاكتشـافهـا لـ « البعـد البشري »، قـد سـدت الطـريـق إلى الانتروبولوجيا الفلسفية. ولكن أفضلية الانتروبولوجيا الفلسفية ازاء الوجودية تقوم في تفسيرها الانتقال من « الحياة » إلى « الوجود الأصيل »، أي، بعبارة أخرى، في تفسير الانتقال من الجسد إلى الروح.

فالانسان يغدو انساناً بمقدار ما يكتسب من الروح، من القدرة على الابتعاد مسافة ما عن

---

(٧٧) Scheler M. Philosophische Weltanschanung. Bonn, 1929, S. 15.

(٧٨) Scheler M. Die stellung..., S. 11.

(٧٩) Sieh: Scheler M. Der Genius des Krieges and deutsche Krieg. Leipzig, 1915, S. 42.

(٨٠) Sieh: Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mench. Einleitung in die philoso-phische Anthropologie. 2. Aufl. Berlin, 1965, S. VIII.

العالم، عن الحياة، عن ذاته نفسها. ولذا يفترض بليسنر «أن الشخصية يجب أن تميز في ذاتها بين «الأنا» الفردية و«الأنا» العامة»[٨١]. ولكن هذا الموقف، الجديد في شكله، ليس، في جوهره، إلاّ ضرباً من المثالية القديمة: ان «ثنوية» الجسم والروح تذلل هنا لصالح المثالية، ذلك أن الروح (وعي الذات) يستخلص من الانفعالات، التي تصور مُعطىً فيتالياً لاعقلانياً.

ونعيد إلى الأذهان أن فويرباخ، مؤسس «فلسفة الانسان، أي الانتروبولوجيا» المادية، قد تخلى، في مجرى تطوره الفكري، عن النظرات المالية. وقد أشار إلى أنه إذا كان قد انطلق من فكرة الاله فإنه قد انتهى إلى فكرة الانسان، الانسان المفهوم ككائن مادي ذي وعي. أما الانتروبولوجيا الفلسفية المعاصرة فتسير في الاتجاه المعاكس: إنها تبدأ من الفهم المثالي أو الثنوي للانسان، ثم تمضي إلى الرؤية الانتروبولوجية للوجود، التي غالباً ما تتسم بطابع ديني مكشوف. **فالانتروبولوجية المادية** تنحط، تبعاً لانحطاط البرجوازية الروحي، إلى **انتروبولوجية مثالية**.

الانسان «من زاوية وجود الانسان ذاته»

لقد استدعت التغيرات الاجتماعية في القرن العشرين تحولات معينة في رؤية العالم البرجوازية. وراحت التوجهات «الانتروبولوجية» تسيطر تدريجياً في الفلسفة المثالية المعاصرة. وصار «الانتروبولوجيون» ينظرون إلى الفلسفة المعاصرة كلها على أنها فلسفة انتروبولوجية. وفي إطار هذا التوجه يقول ب. لاندسبرغ، أحد أنصار شيلر وصاحب كتاب «تمهيد في الانتروبولوجيا الفلسفية» (١٩٣٤): «إن عبارة «الانتروبولوجيا الفلسفية» لا تدل على مبحث فلسفي جديد، شبيه بالانطولوجيا المحلية، وإنما تدل على الجانب المعاصر من المشكلة الفلسفية الأساسية ذاتها... إن الانتروبولوجيا الفلسفية هي الفلسفة الانتروبولوجية»[٨٢]. ويعلن أنصار الانتروبولوجيا الفلسفية أن الفلسفة الانتروبولوجية هي وحدها القادرة على أن تكشف للانسان، في نهاية المطاف، آفاقه المقبلة، وتزوده بتوجهات ...

ومن خلال التعددية المبرقشة للنظريات «الانتروبولوجية» تشق طريقها نزعة، مميزة للانتروبولوجيا الفلسفية كلها، صاغها هانس ادوارد هينستنبرغ (١٩٠٤ ـ) على النحو التالي: «إن الانتروبولوجيا الفلسفية هي مذهب في الانسان من زاوية وجود الانسان ذاته. وبذلك تتميز عن كل العلوم، التي تبحث في الانسان ولكن من زوايا جزئية: فيزيولوجية أو بيولوجية أو

---

(٨١) Ibid., S. 300.

(٨٢) Landsberg P. L. Eipführung en die philosophische Anthropologie. Frankfurt a. M.. 1960. S. 49.

سيكولوجية أو لغوية... »[٨٣]. وعلى هذا النحو ينظر إلى الانتروبولوجيا الفلسفية على أنها مبحث فلسفي منميز، يجيب على سؤال الانسان عن ذاته، ويعمق وعيه لذاته. كما وينظر إليها على أنها مبحث، يجمع ويوحد بين الرؤية العلمية الموضوعية والرؤية القيموية للانسان والعالم، للعالم والانسان. وفي ذلك يقول إ. كاسيرر (١٨٧٤ - ١٩٤٥)، الذي سار من الكانطية الجديدة إلى الانتروبولوجيا الفلسفية: «يعترف معظم الفلاسفة بأن وعي الذات هو هدف الفلسفة الاسمى. وفي كافة المعارك النظرية بين المدارس الفلسفية المختلفة يبقى هذا الهدف ثابتاً لا يتزعزع: إنه يتكشف في صورة «نقطة ارخميدس»، في صورة مركز، ثابت وراسخ، للفكر كله»[٨٤]

حقاً إن الدوافع الفلسفية تقوم في صلب معرفة الذات ووعي الذات لدى الانسان أو الطبقة أو المجتمع. ولكن الفلسفة لا تُرَدّ إلى معرفة الذات لنفسها، مثلما لا ترد معرفة الذات إلى الفلسفة. فمعرفة الانسان لذاته مشتقة من معرفته للعالم، للوجود الاجتماعي والطبيعي. «فالانسان هو عالم الانسان، هو الدولة، المجتمع»[٨٥]. وان جواب الانسان على السؤال عن الذات يتوقف، في جوانبه الرئيسية، على موقف الفيلسوف الاجتماعي الطبقي، على التزامه الفلسفي.

إن أنصار الانتروبولوجيا الفلسفية يأخذون، كما نوهنا أعلاه، **بالمبدأ الانتروبولوجي**. ولكن هذا المبدأ يكتسب على يديهم صورة مثالية، ذلك أن «الانتروبولوجيين» ينطلقون من «الانسان»، المفهوم على نحو صوفي قريب من البيولوجيا الفينالية أو السيكولوجيا اللاعقلانية، أو على نحو ديني. ومن منظار الفهم المثالي للانسان ينظر هؤلاء إلى الوجود الطبيعي والاجتماعي على السواء. ويتستر الجوهر المثالي للانتروبولوجيا الفلسفية وراء محاكماتها عن تذليل «تنوية» الجسم والروح، الثقافة المادية والثقافة الروحية، المادة والوعي عامة. وهنا يقصد التفتيش عن حجج جديدة لصالح «خط ثالث» في الفلسفة. ففي «تذليل» المادية والمثالية يرى هؤلاء «الشمولية» الحقيقية للانتروبولوجيا الفلسفية. أما في الحقيقة فليس للحل «الحيادي» للمشكلات الفلسفية الجذرية أن يؤدي، في الحالة المعنية، إلاّ إلى التلفيقية التوفيقية (بمعنى تطعيم الآراء المثالية بنظرات مادية مبتذلة)، إلى «الجمع» المشوش بين المثالية الذاتية والموضوعية.

وفي الانتروبولوجيا الفلسفية تجري الاجابة على السؤال: «ما هو الانسان؟» في سياق تحليل «قوام» (Substratum) الانسان و«ماهيته». ومن المميز لأنصار الانتروبولوجيا الفلسفية أما ردّ

---

(٨٣) Hengstenberg H. - E. Philosophische Anthropologie. Stuttgart, 1957, S. V.

(٨٤) Cassirer E. Was ist der Mensch? Stuttgart, 1960, S. 11.

(٨٥) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ١، ص ٤١٤.

قوام الانسان الطبيعي إلى ماهيته، أو، على العكس، ردّ ماهيته إلى قوامه، وذلك كله في ظل الفهم المثالي للجانبين كليهما. وفي اطار هذا الفهم يمكن تتبع منحيين، أو فرعين - **بيولوجي ووظيفي** - في الانتروبولوجيا الفلسفية المعاصرة.

المنحى البيولوجي

ينظر ممثلو المنحى البيولوجي (أ. غيهلين، أ. بورتمان، ك. لورنس، أ. ميشرليخ وغيرهم) إلى الانسان على أنه حيوان متميز فحسب. ومن ذلك أن غيهلين (١٩٠٤ - ١٩٧٦) يربط طبيعة الانسان ووصعه في العالم بغياب التخصص البيولوجي وبوجود «مسافة» بينه وبين البيئة. وهو ينظر إلى الانسان على أنه مجرد حيوان، ويدافع عن الموضوعة القائلة بغياب تخصص الانسان البيولوجي (كنتيجة للتطور الاجتماعي)، ويعرفه بأنه «كائن قاصر»[٨٦]. إن لدانة بيولوجيا الانسان، وهي الواقعة التي يمكن اعطاء تفسير علمي تاريخي لها، تتحول، عند غيهلين، إلى ماهية أولية أصيلة، ليعلن «القصور» مصدراً للفعالية البشرية، التي تأتي بمثابة «تعويض» على «النقص» البيولوجي الأصلي. فالانسان «يكون كائناً فاعلاً لأنه غير متخصص»[٨٧].

ويذهب «الانتروبولوجي» الالماني الغربي و. بريونينغ إلى أن بالامكان الربط بين التصور عن الانسان ككائن «فاعل» وبين «لوحة الانسان الماركسية». ولكن الشبه هنا شبه شكلي فقط في حقيقة الأمر. وذلك أن جوهر العمل (النشاط) وأهميته في صيرورة الانسان والمجتمع يفهمان في الماركسية على نحو مغاير تماماً له في «الانتروبولوجيا». فالانسان كائن بيولوجي في جوهره - ذلك هو رأي غيهلين. فليست الثقافة شيئاً داخلياً بالنسبة للانسان، لا ينفصل عن صيرورته ووجوده، دائماً هي مجرد خلفية خارجية. وهنا تفهم البيولوجيا نفسها فهماً مثالياً، حيث يتحدث غيهلين عن «العماء» الفيتالي (الحيوي) و «عدم التعين» اللاعقلاني، اللذين يتخللان «التجمعات الخارجية» - المؤسسات الاجتماعية. وليس من العبث قول غيهلين في معرض الحديث «العلموي»[٨٨] النزعة عن ضرورة تخليص الانتروبولوجيا الفلسفية من «التوجهات الميتافيزيقية»: «في حينه كانوا يؤمنون بتعذر الجمع بين الدين وبين العلوم الطبيعية، أما الآن فلا يؤمن بذلك إلا القلائل»[٨٩].

---

(٨٦) Gehlen A. Anthropologische Forschung. Hamburg. 1961. S. 105.

(٨٧) Gehlen A. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Bonn. 1955. S. 39.

(٨٨) من العلموية scientism: بنزعتها المبالغة في قدرات العلم ومناهجه، ونفيها لخصوصية الفلسفة ولتمايزها عن العلوم الأخرى (المعرب).

(٨٩) Gehlen A. Anthropologische Forschung. S. 101.

إن رجالات المنحى البيولوجي في الانتروبولوجيا الفلسفية، الذين يربطون « نشاط » الانسان بـ « قصوره » او « نـقصه » الحيواني، يرون في ذلك سبب النزاع بين الانسان وبين عالم الثقافة الذي اصطنعه. ومن هنا يتحدث غيهلين عن التطور الفردي حديثه عن شيء يولّد حتماً العنف والأزمة الشاملة لدى الانسان[٩٠]. اما خراب الشخصية، الناجم عن التأثير التدميري من طرف المجتمع الرأسمالي، فيصوره تعبيراً عن النزاع « الانتروبولوجي » السرمدي بين « الحياة » و « الروح »، بين « الحي » و « الميت ». وعلى هذا النحو تؤول هنا العواقب الاجتماعية للثورة العلمية التكنيكية المعاصرة في ظل الرأسمالية.

إن رد الاجتماعي إلى الفردي، ومن ثم رد الفـردي إلى البيـولـوجـي، هـو الخطـأ التقليـدي لـ « الطبيعانية » (Naturalism) الفلسفية وللانتروبولوجية الفلسفية. ويغدو هذا الخطأ شنيعاً من الناحية النظرية ورجعياً على الصعيد السياسي عندما يفهم البيولوجي نفسه فهماً لاعلمياً تماماً. فثمـة أنصار للمنحى البيولوجي في الانتروبولوجيا الفلسفية ينسب إلى الانسان غريزة عدوانية فطرية. ذلك هو رأي ك. لورنس وأ. ميشرليخ، مثلاً. ويخلص ميشرليخ إلى القول إنه إذا تناولنا الانسـان « بدون اخلاقيات » سيكون لزاماً علينا الاعتراف بأن الوثبة (السّورة) العدوانية تنبع حتماً من البنى الوراثية الجينية، ويغدو فيض الطاقة العدوانية « ممثلاً شرعياً للمجتمع »[٩١]. وكحجة لصالح هذا القول يورد ميشرليخ حقيقة أنه بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية لم تخرج البشريـة مـن دوامـة الحروب المحلية وكانت تحدق دوماً في عيني الصدام العسكري العالمي الشامل. وهكذا ينسب الفلاسفة البرجوازيون عواقب السياسة الامبريالية إلى الانسان بما هو انسان.

وعليه، فإن أنصار الطبيعة البيولوجية من الانتروبولوجيا الفلسفية يجيبون على سؤال الانسان عن ذاته، فيستبدلون مفهوم الماهية البشرية بمفهوم القوام الطبيعي، الذي ينظرون إليه من زاوية الطبيعانية والبيولوجانية المثالية.

المنحى الوظيفي

أما الفرع الثاني من الانتروبولوجيا الفلسفية فيرتبط بالتناول الوظيفي للانسان. وان الاتساق

(٩٠) Sieh: Gehlen A. Die Seele im Technischen Zeitalater. Hamburg, 1957, S. 52.

(٩١) Mitscherlich A. Die Idee des Friends und menschliche Agerssivität. Frankfurt a. am., 1969, S. 124.

وفي ذلك أيضاً يقول لورنس: « إن الغريزة العدوانية... لا تزال حتى اليوم قائمة فينا، نحن البشر، في دمنا ». أنظر:

Lorenz K. Das sogenannte Böse. Wien, 1965, S. 64.

في هذا التناول قد أدى بأنصار « الانتروبولوجيا البنيوية » إلى القول بـ « اختفاء » الانسان كذات متكاملة. ويتحدر الفهم الوظيفي للانسان من أعمال زيميل وشيلر و « فلسفة الصيغ الرمزية » عند كاسيرر، الذي يبسط هذا الفهم في كتابه « ما هو الانسان؟ محاولة في فلسفة الثقافة البشرية » (١٩٤٤).

يذهب كاسيرر إلى أن الانسان حيوان، ولكنه يتميز عن سائر الحيوانات بقدرته على خلق الرموز. وهنا ينسب إلى ماركس التمجيد الموهوم لـ « الغريزة الاقتصادية »، ويستعير منه مفهوم العمل كماهية للانسان، بعد أن يؤوله بروح الرمزية المثالية: « إذا كان ثمة تعريف لمفهوم « الانسان »، وإذا كان مثل هذا التعريف ممكناً عموماً من الناحية المنطقية، فإنه لا يمكن أن يكون إلاّ تعريفاً وظيفياً، لا جوهرياً. ويعني هذا أنه ليس بوسعنا تعريف الانسان بواسطة مبدأ داخلي ضمني من شأنه أن يكوّن ماهيته الميتافيزيقية، ولا عبر ملكة فطرية، أو عبر غريزة، يمكن رصدها تجريبياً. وإن أهم ميزة للانسان، سمته الأساسية، التي يفترق بها عن سائر الكائنات الحية، ليست طبيعته الميتافيزيقية ولا النفسية، وإنما هي عمله. ويعني هذا منظومة النشاطات البشرية التي تشكل ميدان الانساني حقاً. اللغة والاسطورة والدين والعلم والفن ـ تلك هي الأقسام المختلفة لهذا الميدان »(٩٢). أما مفتاح فهم الانسان فيراه كاسيرر في الرمز، ذلك أن اللغة والاسطورة والدين والعلم والفن أجزاء من « الميدان الرمزي »؛ إنها منظومة من الصيغ الروحية الرمزية التي يجب وضعها « في صلب نظرية الانسان »(٩٣).

إن الانسان، من وجهة النظر الوظيفية، هو **وظيفة**، تقاطع للرموز ـ للغة والاسطورة والدين، إلخ. وفي الوقت نفسه يجعل « الوظيفيون » « الميدان الرمزي » نفسه رهناً بوعي الانسان. فـ « التفكير الرمزي » يأتي أولاً، وبعده « السلوك الزمني ». وفي الرموز تنعكس « البنى الحدسية العيانية » لـ « العواطف والآمال والآلام والأوهام والخيبات » البشرية(٩٤). ويجمع كاسيرر، في مؤلفه « الانتروبولوجي »، بين أفكار « فلسفة الصيغ الرمزية » وبين التوجهات اللاعقلانية « لفلسفة الحياة »: « ان مفهوم العقل هو من « الضيق »، بحيث لا يستطيع تغطية صيغ الحياة الثقافية البشرية في كامل غناها ومضمونها. فهذه الصيغ كلها صيغ رمزية »(٩٥) والرموز لا تُعرف، بل تؤول وتفسر. وان كاسيرر، بعزله التفسير عن المعرفة، ومعارضته بينهما، يسد الطريق إلى استجلاء الماهية البشرية.

---

(٩٢) Cassirer E. Was ist der Mensch?, S. 89.

(٩٣) Ibid., S. 39. 84.

(٩٤) Ibid., S. 39.

(٩٥) Ibid., S. 40.

إن للتناول الوظيفي للانسان أرضيته الاجتماعية الطبقية. ففي مجتمع، قائم على الملكية الخاصة واستغلال الانسان للانسان، تأتي التشكلات الثقافية، سواء في صورة المؤسسات الاجتماعية أو في هيئة ثمار الثقافة الروحية، لتعمل كقوة، غريبة عن أغلبية الناس. ويكون الانسان نفسه، انسان العمل، مجرد أداة لجني الأرباح، ويتحول إلى «وظيفة». وان انصار الفهم الوظيفي للانسان يبالغون في واقعة اغتراب الانسان في نسق العلاقات الاجتماعية الرأسمالية فيسبغون عليها قيمة مطلقة، ويؤولون هذه العلاقات على صعيد الرمزية المثالية.

الانتروبولوجيا «الثقافية»

تبلورت اليوم في الانتروبولوجيا الفلسفية بألمانيا الاتحادية نزعة نحو الجمع بين فرعيها المذكورين أعلاه. وقد انعكست هذه النزعة في «الانتروبولوجيا الثقافية»، التي برز من أعلامها كل من إ. روتهاكر (١٨٨٨ - ١٩٦٥) و م. لاندمان (١٩١٣ -). وكان لمؤلفات روتهاكر تأثير ملحوظ على الفكر الفلسفي الاجتماعي في ألمانيا ما قبل الحرب العالمية الثانية، وشكلت أساساً لبرنامج الفاشية السياسي (كتاباه «منطق وسيمانطيقا علوم الروح»، ١٩٢٧؛ و «القيمة الحربية للفلسفة»، ١٩٤٤). أما «الانتروبولوجيا» فقدم روتهاكر عرضاً منظماً لها في سنوات ما بعد الحرب. وقد بدأ الفيلسوف سيرته الفكرية تلميذاً لديلتي، وتأثر بشيلر وبليسنر. ثم ان بيلجة العلاقات الاجتماعية، المميزة لـ «الانتروبولوجيا الثقافية» عنده، قد تشربت بأعمال مؤسسي الانتروبولوجيا الفلسفية ككل، وكذلك بأفكار غيهلين، المستعارة بدورها من نيتشه، والقائلة بأن الانسان هو حيوان أولي بسيط، «غير مكتمل» بعد.

ويصوغ روتهاكر، في محاضراته حول الانتروبولوجيا الفلسفية، هدفه على النحو التالي: دراسة منظومة «الانسان - العالم - الواقع»[٩٦]. فالانسان هو منطلق البحث ونهايته، وهو حامل «الفاعلية الذاتية الهدف» اما جوهره فمعطى في «الروح»، التي تضرب جذورها في العمليات الفيتالية (الحيوية) من حيث هي وليدة ارادة كونية ما. فبدون ذلك، كما يقول روتهاكر، لم تكن للانسان أرض ثابتة تحت قدميه، ولكان خارج العالم.

ثم إن أصل «الفاعلية الذاتية الهدف» لدى الانسان يقوم في وعيه. والوعي يولد «المسافة» الفاصلة (Distance). ولكن مصطلح «المسافة» ومشتقاته (التي نصادفها عند أ. غيهلين و م. بوبر أيضاً) لا ننطوي على أي مضمون جديد: فالمقصود منها هو أن الانسان يقوم، بفضل وعيه، بفرز نفسه من العالم المحيط، ويضع نفسه في مقابلته، فيحقق بذلك تميزه عن الحيوان. في الحقيقة

(٩٦) Rothacker E. Philosophiche Anthropologie. Bonn, 1964. S. VIII.

« يمكن تمييز البشر عن الحيوانات بالوعي، بالدين، بأي شيء شئت. أما هم أنفسهم فيبدأون بتمييز ذواتهم عن الحيوانات حالما يشرعون **بانتاج الأسباب الضرورية للحياة** »[٩٧]. أما روتهاكر، حين يكرر الفكرة، المميزة للكثير من « الانتروبولوجيين »، والقائلة إن الحيوان يملك « وسطا »، لا « عالماً »، فإنه لا يفعل إلا **تسجيل واقعة**، سبق للفلسفة العلمية أن رصدتها منذ أمد بعيد: « إن علاقة الحيوان بالآخرين لا توجد، بالنسبة له، **كعلاقة** »[٩٨]

وتنم محاكيات روتهاكر بصدد فعالية الانسان وابداعه عن تأثر صاحبها بالخط اللاعقلاني في الفلسفة البرجوازية. فهو يرى أن الانسان فعال لأن فيه تتكشف « ارادة الابداع »، كماهية « دينامية ». وان النظر إلى الانسان على أنه كائن نشيط إنما يعني « النظر إلى الذهن من زاوية شوبنهاور ـ كخادم للارادة ومفسر لها »[٩٩]. أما غاية « الانتروبولوجيا الثقافية » فهي الوقوف على لغز الابداع (الخلق) هذا. ويرتكز ادراك الخلق إلى فهم البواعث، أما البواعث فتفهم من الوعي. والنفس البشرية مصدر نشاط الانسان المتنوع. وبالاتفاق مع المبدأ الانتروبولوجي المثالي يخلص روتهاكر إلى القول: « ليست الأنا حزمة، ليست مجموعاً، ليست حشداً من الأحاسيس المعطاة من الخارج، ولكنها ذات الفاعلية ومركزها ومنطلقها. إنها منطلق الفاعلية كحرية وكقوة أخلاقية »[١٠٠]. **ولكن استنتاجات روتهاكر حول ماهية الانسان الفعالة تبقى مجرد عبارات طنانة.** فالنسبية في فهم النشاط تمحو الفارق بين المادي والمثالي في النشاط البشري، وتزيل الحدود بين ذات الممارسة والمعرفة، وتحول الموضوع إلى شيء أشبه بأن يكون وليداً للذات. وفي ذلك يقول الفيلسوف: « **إن نظرية طبقات النفس هي وحدها مفتاح فهم السلوك البشري العملي** »[١٠١]. ولكن هذه النظرية تشكل، في واقع الأمر، لوناً من التأملات السيكولوجية اللاعقلانية. ويحاول روتهاكر تجنب الأناوحدية، فلا ينسب تيار الانفعالات النفسية الأولية إلاّ إلى « النحن ـ الوعي »، الذي ينحقق عبر « الأنا ـ الوعي »، ويتموضع في « الثقافة ».

وهكذا نعود مجدداً إلى الحلقة المفرغة التقليدية في الفلسفة البرجوازية: الانسان يولّد « الثقافة »، و « الثقافة » تولّد الانسان. ويحاول روتهاكر كسر هذه الحلقة بأن ينسب (على غرار شيلر وكاسيرر) إلى اللغة دوراً خاصاً في هذه التأثيرات: « فمع كل كلمة مفهومة تماماً يتغير

---

(٩٧) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٣، ص ١٩.

(٩٨) المصدر السابق، ص ٢٩.

(٩٩) Rothacker E. Mensch und Geschichte. Bonn, 1950, S. 216.

(١٠٠) Ibidem.

(١٠١) Rothacker E. Die Schichten der Persönlichkeit. Bonn, 1965, S. 6.

العالم... فالقول يندرج فوراً في العالم، القائم من قبل»[١٠٢]. ولكن المثالية لا تزول أبداً بفعل محاكمات كهذه.

اما لاندمان، المعروف بأعماله «الانتروبولوجية» في الخمسنات، فيفترض أن كل فهم مادي للانسان يعاني من الردّية (Reductionism) الميكانيكية. وهو يفهم المادية فهماً أحادي الجانب، ويقف من المادية الديالكتيكية موقفاً متحاملاً، حتى ويشوّه وجهة نظر ماركس، فيعده بين انصار الانتروبولوجية المثالية. فإن فلسفة ماركس، عنده، هي وليدة... تقاليد شوبنهاور الارادوية: «يقول ماركس إن الوعي يحدد الوجود عند هيغل؛ أما، في الحقيقة، فعلى العكس ـ الوجود يحدد الوعي. وهذا يتفق تماما مع قناعات شوبنهاور أيضاً»[١٠٣]. ويعترف لاندمان بالفارق بين فهم ماركس وشوبنهاور للوجود، ولكن فقط بهدف رؤية ماركس بعيني شوبنهاور: في صلب الوجود تقوم، عند شوبنهاور، ارادة الحياة، وعند ماركس ـ ارادة الملكية؛ ولذا فإن شوبنهاور، كما يقول لاندمان، يفكر على نحو بيولوجي محض، في حين أن ماركس يأخذ بـ «تقاليد» عتيقة بعض الشيء. أما لاندمان نفسه فيرتكز إلى أعمال روتهاكر وغيهلين، ليذهب إلى أن الانسان، ككائن حي، هو موضوع «الانتروبولوجيا البيولوجية»، وككائن عاقل ـ موضوع «انتروبولوجيا العقل»، أو «الانتروبولوجيا الفلسفية» بالمعنى الخاص للكلمة. وعلى غرار غيهلين يتحدث لاندمان عن «عدم التخصص» البيولوجي للانسان، ويرى في العقل تعويضاً عن «نقص» الانسان هذا. ومن العقل الفردي يتم الانتقال إلى «الروح الموضوعية»، إلى بناء «الثقافة»، التي يشكل الانسان نتاجاً لها، وهو الأمر الذي لم يتفهمه الوجوديون مثلاً. فمن يرغب في معرفة ما هو الانسان ينبغي عليه أيضاً، وقبل كل شيء، معرفة ما هي الثقافة»[١٠٤]. ولكن لاندمان، بقوله إن الانسان صانع الثقافة ونتاجها في آن واحد، إنما يريد تجنب الانزلاق إلى الاستنتاجات الذاتية، فلا يربط ظهور الثقافة بابداع الفرد وحده، «فإلى جانب الطبيعة والاله، أو على الأصح ـ بينهما، فوق الطبيعة وتحت الاله، يقوم ميدان ثالث، ميدان الانسان: الثقافة»[٦٢]. ولهذا بالذات يعلن لاندمان، من جهة، «ان الثقافة تتوقف على صورة الانسان»، ويقول، من جهة أخرى، بوجود «روح موضوعية، قبل الانسان وبعده». وعليه فإذا كان أحد قطبي الثقافة يتمثل في الانسان، فإن الثاني يتمثل... في الاله.

---

(١٠٢) Rothacker E. Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins. Bonn, 1966, S. 158.

(١٠٣) Leandmann M. Philosophische Authropologie. Berlin, 1955, S. 130.

(١٠٤) Landmann M. Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. München Basel. 1961. S. 56.

(١٠٥) Ibidem, S. 234.

ويذهب لاندمان إلى أن الانتروبولوجيا المحض فلسفية، أي « الانتروبولوجيا الثقافية »، تقدم معرفة « صفات الانسان الوجودية الأساسية » (١٠٦)، وتبين اختلاف الانسان عن باقي الموجودات، وتؤمن « تفسير الانسان لذاته » (١٠٧). والانسان يحتاج إلى الانتروبولوجيا الفلسفية « دليلاً وموجهاً في ابداع الذات » (١٠٨)، أما التأمل، الملازم لحياة الانسان، فهو أكثر غنى وحكمة من التجريد، « فإن مأثرة ديلتي تقوم، في المقام الأول، في أنه لفت الانتباه إلى هرمنيطيقية الحياة بحد ذاتها » (١٠٩) ويدّعي لاندمان بأن « الانتروبولوجيا الثقافية » تكشف عن الانسان الكلي المتكامل من حيث هو تكوين خلاّق، يحدّد ذاته، ويخلق ذاته « من ذاته ».

تلك هي الأفكار الأساسية « للانتروبولوجيا الفلسفية »، التي تهدف، في نهاية المطاف، إلى معارضة الرؤية المادية الديالكتيكية للانسان والمجتمع، وتشكل « الاساس » النظري العام لمشروعية التحكم بالناس في ظل الرأسمالية.

التفتيش عن مغزى الحياة

لقد جاءت الانتروبولوجيا الفلسفية انعكاساً من لون خاص للوضع الاجتماعي الذي يتميز به المجتمع الرأسمالي في مرحلة أزمته العامة. وهي ترمي عموماً إلى البحث عن مخرج من الأزمة القائمة؛ فدراسة الانسان وفرادته، والعشرة البشرية والثقافة، تتوج فيها بتأسيس فهم معين لمغزى الحياة. ولكننا نجد هنا ترميات لأخطاء وضلالات، سبق لتطور الفلسفة أن ذللها. فهي تنظر إلى الانسان، من حيث هو « فردية موجهة نحو الذات »، على أنه شيء أولي ازاء الكل الاجتماعي، وتعتبر المجتمع شيئاً مشتقاً من الفرد. ويسمي هينغستنبرغ العلاقات الاجتماعية « ملازماً انطولوجياً للفردية الشخصية » (١١٠). إن وجهة النظر هذه وجهة تقليدية بالنسبة للفلسفة البرجوازية، ولكن « الانروبولوجيين » المعاصرين « صفوها » من بقايا المادية، وعملوا، في الوقت ذاته، على ربط محاكماتهم حول أولوية الفردية البشرية ازاء المجتمع بمضمون اجتماعي ملموس تماماً. ففي أعمال هينغستنبرغ، مثلا، ثمة الكثير من الأقوال، التي تؤكد أن الفردية البشرية تنطوي بحد ذاتها على

---

(١٠٦) Landmaun M. Philosophische Anthropologie, S. 6.

(١٠٧) Ibid., S. 12.

(١٠٨) Ibidem.

(١٠٩) Ibid., S. 13.

(١١٠) Hengstenberg H. E. Philosophische Anthropologie, S. 345.

ضرورة الملكية الخاصة، وأن الملكية الخاصة أمر « تحتمه طبيعة الانسان »[111]. وهكذا تصوّر ماهية الفرد البرجوازي ماهيةً للانسان عامة. وهنا نعيد إلى الأذهان أنه سبق لماركس وانجلس منذ أربعينات القرن الماضي أن بينا التهافت النظري لمثل هذا التناول.

أما الجانب الآخر من المطابقة بين ملكية البرجوازية وفرديته فهو الرؤية الاخلاقية للعلاقات الاجتماعية، ردّها إلى « العشرة البشرية »، المتسترة باعلان « تذليل تطرف » النزعتين الفردية والجماعية. وفي ذلك يقول م. بوبر، ممثل الانثروبولوجيا الدينية البروتستانتية: « انظروا إلى الانسان مع الانسان تروا ازدواجية دينامية، هي الماهية البشرية »[112]. وهذه الفكرة قديمة قدم الرؤية المثالية للوحدة بين البشر على أنها عروج إلى الاله. ولكن الجديد فيها هو طريقة تأسيسها لأهداف النظرية: تجنب « معادلة عصرنا الباطلة ـ أما الفردية وأما الجماعة »[113]. فقط « عندما يتعاشر الانسان مع الانسان يغنيان الجوهر السماوي للوجود الأصيل »[114]. أما « الجماعية »، التي يعني بها الاشتراكية، فنصور هنا الحاجز الأخير الذي يحول بين الانسان وبين « لقائه مع الذات ».

كذلك تُردّ العلاقات الاجتماعية إلى العشرة الشخصية في أعمال مؤسس « الانثروبولوجيا الديالكتيكية » هـ. واين، الذي يروج لـ « انسانية » مذهبه. ويشغل مفهوم « الوحدة التركيبية » مكانة محورية في نظريته، ويتعلق بوحدة « الأنا » و « الآخر »، التي تقوم في صلبها المحبة كـ « ظاهرة تركيبية ». وهكذا تسير الفلسفة التي ندرسها من الفهم اللاعلمي للانسان إلى تزييف العلاقات الاجتماعية.

وفي الحقيقة تأتي نظرية وحدة الانسان مع الانسان دفاعاً وهمياً كاذباً عن النزعة الجماعية، أما التفتيش عن مغزى الحياة فيتستر على فراغ الحياة من مضمونها في ظروف التفاوت الاجتماعي الطبقي. ثم إن هذا كله ينبع نظريا من المثالية الفلسفية بالضرورة. فمغزى الحياة، عند هينغستنبرغ مثلا، يتواجد قبل أية مبادرة من الذات البشرية ويكون مستقلاً عنها في وجوده »[115]. وهنا يتبدى المغزى الفردي (الشخصي) مشتقاً من المغزى الانطولوجي. « ولكن المغزى الفردي لا

---

(١١١) Hengstenberg H. - E. Grundlagen zu einer Metaphysik der Gesellschaft. Nürnberg, 1949. S. 192.

(١١٢) Buber M. Das Problem des Menschen. Berlin, 1948, S. 169.

(١١٣) Ibid., S. 164.

(١١٤) Buler M. Urdistanz und Beziehung. Heidelberg, 1960. S. 37.

(١١٥) Hengstenberg H. - E. Philosophische Anthropologie, S. 89.

يمكن استخلاصه في صورة نتيجة بسيطة للمغزى الانطولوجي. ومن هنا تكون موضوعة المادية الديالكتيكية ـ « الوجود يحدد الوعي » موضوعة باطلة وعبثية، فالمغزى الشخصي متقدم في الظهور (Prefenomenal)»[116]. إن هينغستنبرغ، شيمة فلاسفة « مدرسة فرانكفورت » وتحريفيي مجلة « براكسيس » (اليوغوسلافية)، يتهم الفلسفة المادية الديالكتيكية بعدم فهم الدور « الخلاق » للانسان. وهو يربط « فعالية » الانسان بأن المغزى معطى من قبل الاله، ولكن على الانسان أن يستوعب هذا المعنى في الفعل الروحي النشيط: « ان الاله يعطي للمخلوق مغزاه الانطولوجي، ولكن بحيث يسمح له بتجسيد هذا المغزى بنفسه، وذلك في التحقق الوجودي (existential) »[117]. وهكذا يُردّ مغزى حياة الانسان، أصلاً ومضموناً، إلى مغزى خارج عن الزمن، إلى الاله، في نهاية المطاف. ولا تتوارى لاعلمية هذه التوصيات ووهميتها الاجتماعية بادخال مفهوم « القيم »، المؤول على نحو مثالي. ومن ذلك أن ف.أ. رينتيلين يتوج تعداده للقيم المقوّمة للمغزى (الاقتصادية والسياسية والجمالية...) بالقيم الدينية، التي يعتبرها أرفع القيم وأسماها.

إن الانتروبولوجيين يفتشون عن تأسيس للحياة الاجتماعية في شيء خارجي عنها. هذا في حين أن مغزى حياة الانسان يقوم في نزوعه إلى السعادة، أما السعادة فلا يحصل عليها إلاّ في النشاط التحويري الخلاق، الذي لا يمكن قيامه إلاّ في المجتمع ومن أجل المجتمع. ولذا فإن « مغزى التاريخ » يكمن في مسيرة المجتمع الصاعدة، التي تجلب السعادة لكافة أعضائه. أما « الانتروبولوجيون » فيستبدلون مغزى حياة الانسان بعبارات ضبابية جوفاء، مثل « مغزى الوجود عامة ». وليس لمثل هذا النقل لمغزى الحياة إلى خارج اطارها الاجتماعي، وهو النقل الناجم عن اغتراب علاقات الناس في العالم البرجوازي، أن يؤدي إلاّ إلى ترسيخ الاغتراب الاجتماعي.

إن تطور الانتروبولوجيا الفلسفية يبين أنه مع تعمق أزمة المجتمع البرجوازي يتعزز اهتمام ايديولوجييه بعالم الشخصية الداخلي. ولكن خطأهم الرئيسي يقوم في تحقيقهم لهذه النزعة، حيث لا تدع الذاتية مجالاً للبحث الموضوعي، ويُصوّر الانسان كائناً، تكتسب روابطه بالعالم الواقعي طابعاً صوفياً محضاً، ناهيك عن أنه من خلال هذا العالم الباطني يسعى هؤلاء من ثم إلى فهم العالم الاجتماعي مجدداً.

الانتروبولوجيا الفرويدية

ويتجلى هذا على أشده في الانتروبولوجيا الوجودية، بتأكيدها على « الانفتاح » المأساوي

---

(116) Hengstenberg H. E. Sein und Ursprünglichkeit. München - Kolu, 1958, S. 19.

(117) Ibid., S. 119.

للانسان، ناهيك عن انتروبولوجيا « التحليل النفسي ». وتتحدر هذه الأخيرة إلى مذهب طبيب الأمراض العصبية النمساوي زيغموند فرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩)، الذي يرى أن الوعي ليس إلاّ بناء فوقياً، يتربع على أرضية اللاشعور وما قبل الشعور، وأن نفسية الانسان تعاني دوماً من الانفصام المؤلم، وأن المجتمع وثقافته يمارسان تأثيراً قمعياً على الرغبات والميول الجنسية التي تحدد الانسان.

إن موديل فرويد، الذي يميز طبقات ثلاثـاً في الشخصية - « الهو » (Id) باعتباره الأساس الأعمق للأهواء الجنسية اللاشعورية، و « الأنا » (Ego) كميدان للشعور، و « الأنا العليا » (Super - Ego)، وهي ضمير الشخصية الداخلي و « الرقابة » الاخلاقية، قد استخدم من قبل العديد من ممثلي التحليل النفسي لتصوير الانسان حاملاً دائماً لـ « الوعي البائس ». وقـد أدخـل « الفـرويـديـون الاجتماعيون » من ذوي الاتجاهات المختلفة - كارل يونغ والفريد أدلر وويلهلـم رايخ (رايش) وكارن هورين واريك فروم - تعديلات ملحوظة على مذهب معلمهم. وهنا، استخدم هؤلاء كون فرويد نفسه قد وسع، في السنوات الأخيرة من نشاطه، الرغبة الجنسية حتى غريزة الحياة (« الاروس »)، فأضاف إليها غريزة الموت (« تاناتوس »)، كما وانصرف إلى التأويل التحليلي النفسي لكل الثقافة البشرية وكافة النزاعات الاجتماعية، فرسم لوحة شاملة للانسان - العصابي في القرن العشرين. كذلك لقي تطبيقه الجزئي ما اشتهر به فرويد من تفسير ميثولوجي لـ « العقد الجنسية ».

وعلى هذه الأرضية راح الطبيب النفساني السويسري كارل يونغ (١٨٧٥ - ١٩٦١) يطرح نظرية في الطبيعة الرمزية، لا البيولوجية، للعناصر الشكلية الخاصة المكونة للنفسية البشرية (وهذه العناصر - « النماذج الأصلية » Archetypes - جاءت، في حقيقة الأمر، نتيجة التفريع النظراني المجرد لـ « الهو » الفرويدية اللاعقلانية إلى عدد من المركبات)، فيميز بين « اللاشعور » الفردي و « اللاشعور » الجماعي. وصارت الفرويدية تكتسب طابعاً أكثر فأكثر اجتماعياً. فذهب الفريد ادلر، الذي جمع بين الفرويدية والنيتشوية، إلى القول إن لدى الانسان « نـزوعـاً لاشعـوريـاً إلى السلطة »، هو بمثابة « تعويض » عن مشاعر « النقص » الشخصي. وانطلق ويلهلم رايخ من اعتبار « اللاشعور » لوناً من « الشيء في ذاته »، ليطرح نظريته « الاقتصادية - الجنسية » المبتذلة، وليدعو إلى « الثورة الجنسية » (وله كتاب بهذا العنوان، صدر عام ١٩٣٦)، التي تنبع ضرورتها، كما يقول، من الجمع بين أفكار فرويد وماركس. وقد لاقى هذا البرنامج وكذلك تفسير رايخ السيكولوجي للايديولوجية الفاشية قبولاً واسعاً لدى العناصر البرجوازيـة الصغيرة من حـركـة « اليسار الجديد »، التي انبرت للجمع بين آراء رايخ وبين نظريات ماركوز وفروم.

وقامت كارن هورين وهـاري سوليفان بادخال مزيد من الأفكار الجديدة على نظرية الانسان

الفرويدية الأصلية. فتذهب هورين إلى آن البواعث الأساسية للنشاط البشري تتولد عن « النزوع نحو الأمن » . وطوّر سوليفان « نظرية العلاقات الشخصية المتبادلة » ، التي ترى أن النزاعات في وعي الفرد هي ، في الكثير منها ، نتاج لما لعلاقاته بالناس الآخرين من طابع نزاعي أصيل. كما وظهرت أيضاً ألوان أخرى من الانتروبولوجيا في اطار مذهب التحليل النفسي ، تصوّر « الأمراض الاجتماعية » للمجتمع الرأسمالي المتأخر نتيجةً لنقص نفسي ، أصيل أو مكتسب في ظروف الحضارة والثقافة ، ولتمزق الميدان العاطفي لدى الانسان.

★ ★ ★

راجت « موضة » الانتروبولوجيا الفلسفية في الستينات. وقد مارست تاثيراً ملحوظاً على أمزجة محرفي الماركسية. وراح نقلة التأثيرات البرجوازية والبرجوازية الصغيرة في أوساط الحركة العمالية يتوجهون إلى « أحدث » تيارات الفلسفة المثالية ، تماماً مثلما فعل اسلافهم على تخوم القرنين التاسع عشر والعشرين ، الذين كانوا يتوخون الهدف ذاته ـ تشويه الماركسية وتزييفها. فإن المطابقة بين الماركسية « الأصلية » وبين مذهب « الانسان الكلي المتكامل » تشكل الأساس الفكري لنظريات « فيلسوف الأمل » إ. بلوخ ، وفيلسوف « الانسانية المجردة » إ. فيشر ، وممثلي « براكسيس » ـ غ. بتروفيتش و م. كانغرغي ، والمرتد م. بروخا وغيرهم. وفي أطار هذا التوجه يعلن بروخا : « إن النزعة الانتروبولوجية والمركزية الانسانية Anthropocentrls اللاشعورية تغدو فلسفة واقعنا » [118]. ومن استنتاجاته البالغة الدلالة قوله : « ان أية محاولة لاثبات الوجود الموضوعي للعالم ، ولاقامة الفلسفة المادية على هذا الأساس ، يجب أن تبوء بالفشل ، لأن السيادة العليا تبقى... للملذات » [119]. وعلى هذه الأرضية صعد التحريفيون « الانتروبولوجيون » أواخر الستينات نشاطهم الرامي إلى تشويه وضع الانسان في المجتمع الاشتراكي ، والمبالغة في ظاهرة الاغتراب ، والترويج لطريق « ثالث » في التطور الاجتماعي. أما المصدر الهام الآخر لأفكار التحريفيين الفلسفيين هذه في النصف الثاني من الستينات فكانت انشاءات مدرسة فرانكفورت.

---

(١١٨) Prucha M. Kult clovéka. Praha, 1966, S. 6.

(١١٩) Ibid., S. 48.

٢ ـ مدرسة فرانكفورت

ظهور «المدرسة»
ومناهلها النظرية

ظهرت مدرسة فرانكفورت منذ أواخر الثلث الأول من القرن العشرين، ولكنها لم تلق رواجاً عالمياً إلاّ بعد انتشار حركة «اليسار الجديد». وقد بلغ تأثير أفكار «المدرسة» أوجه عام ١٩٦٨، وذلك في أيام التحركات الفوضوية للطلاب الفرنسيين والألمان، مما توافق مع فترة تحركات القوى المضادة للثورة في تشيكوسلوفاكيا (١٩٦٧ ـ ١٩٦٨).

اتخذت مدرسة فرانكفورت تسميتها من مركز نشاط مؤسسيها (ماكس هوركهيمر وتيودر أدورنو وهربرت مركوز واريخ فروم وفريدريك بولوك وغيرهم)، الذين انشأوا «معهد الدارسات الاجتماعية» التابع لجامعة غوته في مدينة فرانكفورت على الماين. ومند عام ١٩٣٢، وباشراف هوركهيمر الذي كان يشغل منصب عميد المعهد في تلك الفترة، بدأت تصدر «مجلة الدراسات الاجتماعية» الناطقة باسم هذه المدرسة. وفي سنوات سيطرة الفاشية في ألمانيا والحرب العالمية الثانية عاش «الفرانكفورتيون» في المهجر، في الولايات المتحدة الأميركية خاصة. وبعد الحرب رجع أدورنو وهوركهيمر إلى فرانكفورت.

وفي الستينات ظهر «الجيل الثاني» من ممثلي المدرسة: يورغن هابرماس والفريد شميدت والكسندر ميشرليخ واوسكار نيغت والبريخت ويلمر وغيرهم. وإلى أواسط السبعينات كان الكثير من مؤسسي المدرسة قد ماتوا، ولكن الصحافة ودور النشر البرجوازية ظلت تعمل كل ما في وسعها لترويج أفكارهم. فقد أعيد طبع أعمالهم الرئيسية وسط ضجة كبيرة للغاية. لقد راهن [illegible] الامبريالية على نظريات الفرانكفورتيين وسيلةً لبلبلة الرأي العام، ولزرع مشاعر الاستياء والحيرة والتردد في نفوس مثقفي البلدان الاشتراكية، وجعلهم فريسة للدعاية المعادية الشيوعية.

يشكل العداء للشيوعية، المتستر بغطاء لفظي معاد للرأسمالية، جوهر فلسفة الفرانكفورتيين الاجتماعية. وإذا أردنا تصنيف طروحات المدرسة تحت مفاهيم فلسفية يمكننا القول إنها لون خاص من المثالية الذاتية والمنهجية الديالكتيكية الكاذبة، مع اهتمام كبير بمقولات «الاغتراب» («الاستلاب») و«السلبية» وغيرها. ويبرر الفرانكفورتيون مبالغتهم في التركيز على هذه المقولات بضرورة «فلسفة» كافة مقولات الماركسية إلى أقصى حد ممكن، هذا بالرغم من تأكيداتهم العديدة بأنه ان الأوان لترك أي تفلسف مجرد. وعلى هذه الأرضية ظهر «الديالكتيك

السلبي » الذي وضعه أدورنو وماركوز. وفي هذا « الديالكتيك السلبي » انعكس، على نحو مشوه، تعزز النظرة النقدية إلى الرأسمالية لدى أوساط واسعة في المجتمع البرجوازي المعاصر، واتجاه الانتلجنسيا البرجوازية الصغيرة نحو اليسار، من جهة، كما انعكست، من جهة ثانية، حيوية ومتانة القناعات المسبقة ضد الاشتراكية الفعلية في الوعي البرجوازي الصغير.

بين المصادر النظرية لمدرسة فرانكفورت تجدر الاشارة إلى فلسفات كيركيجور وديلتي ونيتشه، ومؤلف لوكاتش الباكر « التاريخ والوعي الطبقي »، وبعض الموضوعات الهيغلية الجديدة التي انعكست في تفسير الفرانكفورتيين لعمل ماركس « مخطوطات ١٨٤٤ الفلسفية الاقتصادية » (التي نشرت بالألمانية عام ١٩٣٢). وفي التأويل الفرانكفورتي لـ « المخطوطات » ترتسم بوضوح نزعة قريبة إلى « الانتروبولوجيا الفلسفية » المعاصرة. فتتميز هذه النزعة بفهم لاطبقي للانسان، وبارجاع اغتراب العمل إلى شيئنة الروح الهيغلية، وبالمحاكمات المجردة عن « التشوير الكلي » للممارسة. ويفسر الفرانكفورتيون ديالكتيك هيغل على أنه « نفي كلي » (Total). وفي كتاب « الانطولوجيا الهيغلية وأسس نظرية السببية » (١٩٣٣) يؤول هربرت ماركوز (١٨٩٨ ـ ١٩٧٩) انطولوجيا هيغل بروح « فلسفة الحياة » اللاعقلانية. أما تحريف الفلسفة الماركسية فقد بدأه ماركوز بمقالته « مصادر جديدة لدعم المادية التاريخية. تأويل مخطوطات ماركس المكتشفة حديثاً » (١٩٣٢).

وفي كتابه الثاني عن هيغل ـ « العقل والثورة » (١٩٤١)، يستخدم ماركوز على نطاق واسع نظرية الاغتراب الهيغلية، التي أخذ بها لوكاتش في المراحل الأولى من تطوره الفكري، والتي تذهب إلى أن اية شيئنة (تحول قدرات الانسان إلى أشياء وتجسدها فيها) تعني اغتراباً، ولذا يتعذر استئصال الاغتراب. وقد قام ماركوز بنسب هذا الفهم للاغتراب إلى ماركس. كذلك يستخدم ماركوز في مؤلفه هذا عدداً من أفكار لوكاتش الشاب الأخرى: نفي الديالكتيك الموضوعي في الطبيعة، والمطابقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي على أرضية القول بالأولوية « الانطولوجية » للممارسة. ويحول ماركوز « العقل » الهيغلي إلى رمز للنفي الكلي لكل ما هو قائم، في حين يعلن « الفهم » الهيغلي أساساً منهجياً للنزعة الكونفورمية (التكيفية)، التي لم يتخلص منها، على حد زعمه، حتى ماركس. « فلم تقترب فكرة **العقل** الهيغلية، ولا الماركسية، من التحقق؛ فلا في الروح، ولا في الثورة، لم يتخذ التطور الصيغة المفترضة في النظرية الديالكتيكية... إن العقل، في جوهره، تناقض، معارضة، نفي »[١٢٠]. وهذه الموضوعات المغامرة المبهمة، الموجهة ليس فقط الى من لا يريد الرأسمالية، بل وإلى من لا يريد الاشتراكية، لعبت في الخمسينات والستينات دوراً

(١٢٠) Marcuse H. Reason and revolution. New York. 1954. P. 433 434.

ملحوظاً في بلبلة الأذهان، فقامت في صلب النظرية الاجتماعية الارادوية، والبرنامج السياسي المغامر النابع منها .

« نظرية المجتمع النقدية »

دعيت سوسيولوجيا الفرانكفورتيين بنظرية المجتمع النقدية، أو نظرية نقد الايديولوجيا . وقد ساهم بشكل فعال في وضع هذه النظرية، إلى جانب ماركوز، كل من هوركهيمر وأدورنو . ولقد انطلق هؤلاء من نقد ظواهر جد متنوعة في حياة المجتمع الرأسمالي: المؤسسات الاجتماعية والحق والأخلاق والفن ووضع الفرد وغيرها، وعمموا هذا النقد في مذهب، أعلنوه « فوق » المادية والمثالية في فهم العمليات الاجتماعية. وتبلور هذا المذهب في مقالتي هوركهيمر « المادية والميتافيزيقا » (١٩٣٣) و « النظرية التقليدية والنقدية » (١٩٣٧)، وفي كتابه الذي وضعه بالاشتراك مع أدورنو - « ديالكتيك التنوير » (١٩٤٧)، وجزئياً في مؤلف ماركوز المذكور آنفاً - « العقل والثورة ».

يقوم في صلب « نظرية المجتمع النقدية » مفهوم «الرشادة» (Rationality)، الذي يضرب جذوره في موضوعات ماكس ويبر . و « العقلانية »، عند الفرانكفورتيين، هي وظيفة « الفهم » اللاانسانية، المتطورة والمتنامية عبر العصور، وظيفة « الفهم » المعروف بميله إلى التقليد والتأقلم والتكيف (الكونفورمية) مع النظام الاجتماعي القائم، أياً كان . وهذه «الرشادة» المعادية للانسان تبلغ ذروتها في ظروف « المجتمع الصناعي الموحد »، الذي يدل به الفرانكفورتيون على الرأسمالية المعاصرة والنظم الاشتراكية القائمة، على السواء . والآن يلعب مفهوم « المجتمع الصناعي الموحد » دور المثال المنشود لدى التكنوقراطيين والانتهازيين اليمينيين، بينما يتعرض لنقد حاد من قبل الفرانكفورتيين والفئات اليسارية المغامرة المتأثرة بهم، إذ يرى هؤلاء أن الرشادة العلمية - التكنيكية، التي كانت تهدف أول الأمر إلى بسط سيطرة الانسان على الطبيعة، قد تحولت إلى أداة لـ « الضغط الاجتماعي ».

كان كارل مانهيم، الملقب بـ « سوسيولوجي المعرفة »، يعتبر العلم والفكر نقيضين للايديولوجيا، التي يرى فيها وعياً باطلاً مزيفاً في المجتمع . أما هوركهيمر وأدورنو فيعلنان الفكر العلمي ذاته، ومعه ثماره، لوناً من ايديولوجية الاضطهاد الاجتماعي. وقد وقف الفرانكفورتيون، في انتقادهم للماركسية، ضد فهم الماركسية على أنها ايديولوجية عملية، وشوهوا قول الماركسية بالمشروطية الاجتماعية للمعرفة، وبالايديولوجيا شكلاً لانعكاس الواقع . وسعى أصحاب « نظرية المجتمع النقدية » إلى طمس التعارض الجذري بين الرأسمالية والاشتراكية، حيث أعلنوا النظامين

الاجتماعيين كليهما شكلين مختلفين من مجتمع العقل الاداتي، الذي يغرّب فيه كل ما هو انساني.

وقد يتراءى، للوهلة الأولى، ان كتاب هوركهيمر وأدورنو «ديالكتيك التنوير» هو نقد للمجتمع البرجوازي المعاصر. أما في الحقيقة فيمضي المؤلفان إلى أبعد من ذلك بكثير. فهما ينطلقان من القول بأن «العقلانية تتسم أصلاً بنزعة علمية إلى افنـاء الذات»[١٢١]، ويتجـاهلان ديالكتيك التناقضات الطبقية، ويبالغان في تبعية الانسان لـ «السيطرة» التي يفهمانها على نحو مجرد للغاية، ويجعلان من هذه التبعية منطلقاً للهجوم على الحضارة الانسانية، وعلى التقدم الاجتماعي عامة، كما ويتخذانها أساساً لشتم الاشتراكية وللنيل من سمعتها وتشويه صورتها. وقد لقيت هذه الأفكار تطويرها اللاحق في مؤلفي ماركوز ـ «الجنس والحضارة» (١٩٥٥) و «الانسان ذو البعد الواحد» (١٩٦٤).

وفي هذين المؤلفين يتكشف ميل ماركوز للجمع بين الماركسية والفرويدية. فقد جاءت نظريته في الحضارة مشبعة بالأفكار الفرويدية: ان الفن وأي نشاط خلاّق ابداعي، والحب، والمبدأ الذي يوحد بينهما ـ الاروس ـ إنما توجد خارج العلاقات الاجتماعية، إذ تعبر عن ماهية بيولوجية أصلية للانسان، سابقة على المجتمع ومتقدمة عليـه. واشبـاع الغـريـزة الجنسيـة هـو مصـدر الحضـارة و «هدف» الوجود البشري. ولكن كونفورمية المجتمع الرسمي شوهت غرائز الانسان، وجعلته تعيساً، وحولت الفن إلى «ثقافة جماهيرية»، قاهرة وخانقة. ومع ذلك، فإن العنصر الرئيسي في «نظرية المجتمع النقدية» ليس النقد، الباطل من أساسه، للحضارة المعاصرة عامة، بل هو نفي رسالة البروليتاريا التقدمية، وانكار امكانياتها الثورية.

ويعلن ماركوز «المجتمع الصناعي» مجتمعاً «ذا بعد واحد»، بمعنى أن كل الطبقات المنتمية إليه تعي «وجودها»، المتشابه في جوهره، ولذا فليس لأية طبقة منها ـ وللبروليتاريا، قبل غيرها ـ أن تكون ثورية. ومن هنا يزعم ماركوز أن الطبقة العاملة قد «تكاملت» في الرأسمالية تكاملاً وطيداً ونهائياً. أما القوة، المهيأة للقيام بالثورة في «المجتمع الصناعي» (اقرأ: في البلدان الرأسمالية والاشتراكية!)، فلا تشمل إلاّ في الفئات، التي تكون خارجية بالنسبة لطبقات هذا المجتمع: العناصر المنسلخـة عـن طبقتهـا، والأقليـات القـوميـة المضطهـدة، و «اللامنتمـون» (Outsiders). ويلعب الطلبة والمثقفون (الانتلجنسيا) دور «المسرّع» (Catalyst) لهذه الفئات كلها. الالغاء التام لكافة الروابط الاجتماعية، والانغماس في «الحياة الطبيعية» العاطفية الحسية، التي لا تعرف حدوداً ولا قيوداً على الجنس ـ ذلك هو العلاج الذي يقترحه ماركوز. وفي «مقالة حول التحرير» يعقد ماركوز آماله على الصعاليك المشردين والهيبيين. وفي «نهاية الاوتوبيا» (١٩٦٧)

(١٢١) Horkheimer M. und Adorno T.W. Dialektik der Aufklaung. Frankfurt a. M., 1969, S. 7.

يتجه إلى « اللامنتمين » بندائه الارادوي الفوضوي : « طلب المستحيل ! » . وقد جاءت آراء ماركوز حافزا ومشجعا على محاربة الاشتراكية الفعلية ، واستخدمت على نطاق واسع سواء من قبل العناصر الحريفية في بعض البلدان الاشتراكية في أواخر الستينات ، أو من قبل الجناح الفوضوي من « اليساريين الجدد » في الغرب ، وفي نهاية المطاف ـ من قبل أعداء الشيوعية المختلفي الألوان والاصناف .

« الديالكتيك السلبي »
تيودر أدورنو

أما الأساس الفلسفي للانشاءات المذكورة فهو « الديالكتيك السلبي » ، الذي يشوه جوهر المسألة المنهجية ، الخاصة ببنية الانتقال من التناقض الديالكتيكي إلى حلّه (إلى « التركيب » الديالكتيكي) . ففي تقريره إلى المؤتمر الهيغلي السادس (براغ ١٩٦٦) ، بعنوان « حول مفهوم النفي في الديالكتيك » ، يعلن ماركوز « أن الديالكتيك المادي لا يزال يرسف في أصفاد العقل المثالي ، وهو يبقى في ايجابيته إلى أن أخلّ بنظرية التقدم القائلة بأن المستقبل يكمن دوماً في الحاضر . . . ففي الدينامية التاريخية لا يمكن لنفي الكل التناحري القائم أن يأتي إلاّ من الخارج »[١٢٢] . إن التناقض الاجتماعي ، وفقاً للوحة الميتافيزيقية الذاتية التي يرسمها ماركوز ، لا يجد حلّه إلاّ على أيدي القوة التي « لا يعزّ عليها شيء » في الوجود القائم ، والتي تكون مستعدة لهدم كل شيء لتفتح الطريق إلى مجتمع ، لا سلطة فيه .

ولكن أبرز ممثلي الفهم الفرانكفورتي للديالكتيك كان تيودر أدورنو (١٩٠٣ ـ ١٩٦٩) ، الذي يحتوي كتابه « الديالكتيك السلبي » (١٩٦٦) زبدة آرائـه . هنا يحاول ادورنو اثبات أن الديالكتيك الحقيقي ينبغي « أن يتحول ضد ذاته أيضاً »[١٢٣] ، بحيث لا يُبقي بعده على شيء . اما الفهم الهيغلي والماركسي لـ « النفي » فيبدوان له غير ديالكتيكيين بما فيه الكفاية ، أي ليسا سلبيين سلبية مطلقة . ومن هنا راح يفتش عن « نفي كلي » . وهذا النفي لا يمت بصلة إلى قانون نفي النفي ، لأن هذا الأخير يتفق مع فهم النفي بمعنى « النسخ » (Aufhebung) ذي الطابع الايجابي والبناء ، الأمر الذي يرفضه ادورنو رفضاً حازماً ، ليزعم أن « النسخ » يستعيض عن « النفي » بـ « التطابق » الميتافيزيقي والكونفورمي .

---

(١٢٢) Marcuse H. Ideen zu einer Kritischen Theorie der Gesellschaft. Frankfurt a.M.. 1969. S. 186.

(١٢٣) Adorno T.W. Negative Dialektik. Frankfurt a.M.. 1966. S. 395.

كذلك يقف ادورنو ضد بناء الفلسفة بناء منهجياً منتظماً، فهو لا يرى في هذا البناء علماً، بل يعتبره مجرد « نزوة » عفوية. وهو يرفض الفكر المفهومي عموماً، ويقترح التفكير بطرائق مبعثرة ـ « موديلات ». وفي هذه النقاط كلها يحاول ادورنو الاستناد إلى ماركس الشاب، حيث يزعم أن ماركس قد وقف ضد « كل ايجابية »، وكان نصيراً لـ« السلبية المطلقة ». أما في الحقيقة فإن الماركسية تجمع عضوياً بين القول بكلية النفي وبين القول بأن النفي نفسه يساعد على قيام « عملية مستمرة من النشوء والفساد، من الترقي اللانهائي من الأدنى إلى الأعلى »[١٢٤]. وفي حينه وقف لينين بحزم ضد فهم النفي الديالكتيكي على أنه نفي « عار »، « عبثي »، « ريبي »[١٢٥].

لقد سمى ادورنو ديالكتيكه الكاذب العدمي « منطق الانحلال » (des Verfalls)، وكان حقاً ـ مع الوجودية القريبة منه ـ أحد الأشكال المتطرفة لانحلال الوعي البرجوازي المعاصر وتفسخه. فإن نظرة ادورنو إلى العالم الموضوعي كـ« عائق » على طريق الوعي البشري، يأتي من قبل نتاجه المغرّب، هي نظرة قريبة جداً من الوجودية. وليس الموضوع (Object)، عند أدورنو، إلاّ « قناعاً اصطلاحياً »[١٢٦]. إن ادورنو وشركاءه في الرأي ينفون التعارض الفلسفي الأساسي بين الذات والموضوع، ليؤكدوا على « التحييد المتبادل » الكلي.

إن الانهيار الحتمي للرأسمالية يعني، بالنسبة لأنصار « الديالكتيك السلبي »، دماراً للانسانية عامة. ولقد غدا ديالكتيك أدورنو « السلبي » أحد الأساليب النظرية للحرب التي يشنها « خبراء الماركسية » البرجوازيون ضد الأفكار الشيوعية. وهنا تجدر الاشارة إلى أن المغزى العميق لـ« موديل اسفنسيم » يكمن، في نظر أدورنو، في أنه إذا كان « الناس » (الناس عامة!) مؤهلين لالحاق الأذى بالآخرين فإنهم ليسوا أهلاً لبناء الشيوعية. ويختتم ادورنو مؤلفه بالنفي التام لامكانيّة أي مستقبل أفضل، فيزعم أن نتيجة التخلص من « الاغتراب » « ستكون دوماً أسوأ مما تم التخلص منه »، « فاليأس هو الايديولوجية الأخيرة، المشروطة تاريخياً واجتماعياً »[١٢٧].

منذ مقالة « حول مشكلة الديالكتيك » (١٩٣٠) ندد ماركوز بقصور مأساوية « المنطق التراجيدي » لدى الهيغليين أ. ليبرت و ز. مارك: ان نظريتها تُبقي على التناقضات في توترها، بدلاً من الاعتراف بأن هذه التناقضات تسير دوماً إلى الكارثة. وقد لقيت هذه المأساوية الكوارثية في ديالكتيك أدورنو « السلبي » أشد تجلياتها الفلسفية حدةً وصرامة.

(١٢٤) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢١، ص ٢٧٦.

(١٢٥) أنظر: لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص ٢٠٧.

(١٢٦) Adorno T.W. Op. cit., S. 191.

(١٢٧) Ibid., S. 364, 371.

"Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)"

فرويدية اريك فروم

إن التغير الجذري للمجتمع البرجوازي أمر ممكن، ولكنه ممكن فقط بواسطة التكوين النفسي لشخصية من نمط جديد - تلك هي موضوعة ممثل الخط الأميركي في مدرسة فرانكفورت، الفيلسوف والمحلل النفسي اريك فروم (١٩٠٠ - ١٩٨٠). وقد بسط فروم نظرياته الأساسية في مؤلفاته: «الهروب من الحرية» (١٩٤١) و «المجتمع السليم» (١٩٤٥) و «الانسان المعاصر ومستقبله» (١٩٦٠) و «لوحة الانسان عند ماركس» (١٩٦٣) و «ثورة الأمل» (١٩٦٨) وغيرها.

وتتركز أبحاث فروم على مشكلات طبيعة الانسان وماهيته الاجتماعية، وجوهر «مرض» المجتمع الرأسمالي المعاصر، والمثال الأعلى للمجتمع «السليم» وللحياة البشرية الأصيلة. وتتطابق استنتاجاته هنا، في جوانبها الأساسية، مع «النظرية النقدية»، وإن تكن قد تأثرت جزئياً بالحجج الوجودية. ولكن أفكار الفرويدية الجديدة وتعزز الاهتمام بـ «العامل السوسيولوجي» قد اسبغت على انشاءات فروم لوناً نقدياً حاداً. فهو ينتقد بعنف المجتمع البرجوازي المعاصر باعتباره مجتمعاً «مريضا» واغترابيا تماما، يشوه نفسية افراده بالاستغلال البشع وبالخوف الدائم من البطالة والحرب. ويتسبب هذا المجتمع بـ «عقد» سلبية عند الفرد، يغلب فيها الشعور بعجز الانسان وعبثية وجوده. بيد أن فروم يحاول أن يستخلص من نزعة فرويد الجنسية بالذات تفسيرات ظواهر الصراع الطبقي والزعامة السياسية. وتؤدي هذه المحاكمات اللاعلمية إلى أن فروم يطرح عملياً الفرويدية في مواجهة الماركسية، وإن كان يعلن أن بوده «الجمع» بينهما. وهو يؤول الماركسية بطريقته الخاصة، فيقترح «تكميلها» بالسيكولوجيا الاجتماعية الفرويدية المنحى وبمذاهب أخرى غيرها. وان فروم، الذي لم يكن له الاقدام على انكار الجاذبية الكبيرة للماركسية في أعين الجماهير، يحتفظ لنفسه بالحق في التأويل «الصحيح» لها، ويتهم بتزييف الماركسية كل من يسعى لتجسيد الأفكار الماركسية في الحياة. وهو يتطلع إلى «الانسانية الاشتراكية»، ولكنه يزعم، في مجموعة مقالات لعدد من المؤلفين تحمل هذه التسمية (١٩٦٦)، ان «الانسانية الاشتراكية» هذه لا تمت بصلة إلى انسانية المجتمع الاشتراكي السوفياتي. وقد هلل الكثير من التحريفيين لكتابات فروم هذه.

وتستخدم أفكار فروم على نطاق واسع من قبل الفلاسفة التحريفيين اليوغسلاف، وخاصة منهم جماعة مجلة «براكسيس»، التي ينتمي فروم نفسه إلى هيئة تحريرها. وفي كتب أ. شميدت، ممثل «الجيل الثاني» من الفرانكفورتيين، تتراجع طروحات فروم الفرويدية الجديدة ليحل محلها تأويلات مذهب فويرباخ بروح الانتروبولوجيا الفلسفية.

يورغن هابرماس

تشغل مشكلات الثورة العلمية التكنيكية وتأثيرها على طابع العلاقات الاجتماعية ودور الانسان، ولا سيما مسائل ارتباط العلم والتكنيك بالممارسة الاجتماعية، محور أبحاث يورغن هابرماس (١٩٢٩ -)، ممثل الجيل الشاب من الفرانكفورتيين، وصاحب كتب: «النظرية والممارسة» (١٩٦٣) و «منطق العلوم الاجتماعية» (١٩٦٧) و «المعرفة والمصلحة» (١٩٦٨) و «التكنيك والعلم كـ «ايديولوجيا»» (١٩٦٨) وغيرها، وكذلك عدد من المقالات، الموجهة ضد الوضعيين والعلمويين ك. بوبر و هـ. البرت و ن. لومان. كما واهتم بعض الاهتمام بفلسفة الحياة والسوسيولوجيا الوضعية الجديدة.

إن نظرية هابرماس الفلسفية والسوسيولوجية، التي تتطابق في موضوعاتها الأساسية مع «النظرية النقدية» لزملائه في الفكر، تعنى بدراسة عملية تغلغل العلم والتكنيك في مختلف ميادين حياة المجتمع المعاصر ومؤسساته، حيث يؤديان اليوم وظائف اجتماعية واقتصادية وسياسية، جديدة وجديدة.

يستخدم هابرماس نسق المقولات السوسيولوجية الذي أدخله ماكس ويبر، وخاصة مفهوم «العقلانية» المذكور أعلاه، وكذلك كتالوج البدائل القيموية الذي وضعه السوسيولوجي البرجوازي الأميركي ت. بارسونس، ليطور موضوعة ماركوز القائلة بأن العلم والتكنيك صارا يلعبان اليوم دور السلطة السائدة، وأنه يجري اندماج من نوع خاص بين التكنيك و «السيطرة»، بين «العقلانية» والاضطهاد. وكثيراً ما يتحدث هابرماس عن أنه في ظروف الثورة العلمية التكنيكية تنمو القوى المنتجة على نحو عاصف. فتعـزز «القمع» إلى أقصى حد، ويُسترق كافة أفراد المجتمع البرجوازي. ومن جهة أخرى، وصل هابرماس إلى حد الزعم المثالي «بأن التقدم العلمي اليوم صار مصدراً مستقلاً للقيمة الزائدة. فبالمقارنة معه تفقد قيمتها قوة العمل للمنتج المباشر، هذه القوة التي كان ماركس يعتبره المصدر الوحيد للقيمة الزائدة»[١٢٨].

ولكن نظرية هابرماس، التي تنطوي على عدد من المشاهدات القيمة الخاصة بعواقب التقدم العلمي التكنيكي في المجتمع البرجوازي، تبنى ككل على أرضية التجاهل المتعمد للتضاد الجذري بين المنظومتين الاجتماعيتين الرأسمالية والاشتراكية؛ وفيها تستبدل أهم مقولات المادية التاريخية - العمل، والقوى المنتجة والعلاقات الانتاجية، بمقولات سيكولوجية - «المصلحة» و «التفاعل» (Interaktion، تفاعل الذوات بعضهم مع بعض)؛ أما برنامجها فيؤول إلى طرح سبيل الضبط الذاتي للرأسمالية. غير أن موضوعات هابرماس هذه لم نعد تتعارض مع آراء الوضعيين. وقد سبق

(١٢٨) Habermas J. Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Frankfurt a.M., 1969, S. 62—63.

لأوسكار نيغت منذ عام ١٩٦٤، في مؤلفه «العلاقات البنيوية بين مذهبي كونط وهيغل عن المجتمع» الذي زوّده أدورنو وهوركهيمر بمقدمة بالغة في اطرائها، ان انبرى لارساء الأساس الفلسفي لتقارب ديالكتيك الفرانكفورتيين «النقدي» مع الوضعية. ويمثل هذا التقارب اليوم احدى الظواهر الهامة في الحياة الفلسفية بألمانيا الاتحادية.

وفي أواخر الستينات جذبت «مدرسة فرانكفورت» الاهتمام إليها في ضوء الجدل حول الوضعية. وقد دار هذا الجدل بين ادورنو وهابرماس، من جهة، وبين بوبر والبيرت، من جهة أخرى، وجرى تحت الشعار التالي: «الانسانية» ضد «العلموية»، حيث تعني «العلموية» العلم عامة والوضعية و «العقلانية»، مأخوذة معاً، أما «الانسانية» فتعني «النظرية النقدية» الفرانكفورتية. وقد بينت المناقشة أن الجيل «الشاب» من الفرانكفورتيين قد ابتعد عن وصايا مؤسسي المدرسة في أمور كثيرة. واتضح، فيما اتضح، ان موقف هابرماس قريب الأصل من الوضعية، مما تأكد في طروحاته اللاحقة.

وإلى أواسط السبعينات وجد الفرانكفورتيون أنفسهم عند مفترق طرق، وانتابت «مدرستهم» أزمة عميقة. فقد جاء تدني شعبية حركة «اليسار الجديد» وشعاراتها الفكرية، وضمناً ـ «الطريق الثالث» الماركوزي البرجوازي الصغير، والانتقادات الموجهة إلى موقف أدورنو الذي ينتهي إلى مأزق لا مخرج منه، ونجاحات الشيوعية العلمية والبلدان الاشتراكية، لترغم «الجيل الثاني» من مدرسة فرانكفورت على التفتيش المحموم عن توجهات وسبل جديدة. فالجيل الثاني، ممثلاً بالفريد شميدت وأوسكار نيغت، يتبنى مواقف، أقرب إلى الجناح اليساري من الحزب الاشتراكي الديمقراطي الالماني. ولكن بين مفكري هذا الجيل (نيغت، مثلاً) من لا يزال يتعاطف مع «اليسار المتطرف».

خلاصة عامة

لم نتحدث في هذا البند إلا عن أبرز اعلام مدرسة فرانكفورت. ثم إن النظريات التي يطرحونها ليست متجانسة تمام التجانس، ولكن ثمة منطلقات أساسية مشتركة، تجمع بين طروحاتهم الرئيسية، وتسمح لنا بالتحدث عن «مدرسة» واحدة. وبين أهم السمات العامة للمدرسة تأتي: ١ ـ مطلب استبدال التحليل الاقتصادي للحياة الاجتماعية المعاصرة بالتحليل الفلسفي (مطلب «فلسفة» كافة مقولات الماركسية على أرضية المطابقة بين الذات والموضوع في اطار «الممارسة» المفهومة فهماً ارادوياً وماخياً، بحيث تتم المطابقة بين أي عملية اجتماعية موضوعية وبين النزعة العفوية، كما بين اي توجه واع في الفعل الاجتماعي وبين الاعتباطية الذاتية)؛ ٢ ـ المطابقة بين «الشيئنة» («الموضعة») وبين الاغتراب، وانكار التضاد الفلسفي الأساسي، وطرح

الممارسة في مواجهة المادة[١٢٩]، والعداء لنظرية الانعكاس (الدعوة إلى «بناء» الموضوع، لا إلى عكسه)؛ ٣ ـ نقد العقل والعقلانية باعتبارهما من الأمور «الأداتية المحضة» والبنى «المعادية للانسانية»؛ ٤ ـ المطابقة بين العلم والايديولوجيا، كما بين التكنولوجيا والسياسة، والنظر إلى أية ايديولوجية على أنها وعي زائف باطل؛ ٥ ـ الترويج لـ «نظرية المجتمع النقدية» كتعبير عن نقد لا الراسمالية وحدها، بل والاشتراكية أيضاً، وكنفي للرسالة الثورية التي تضطلع بها البروليتاريا، والزعم بأن البروليتاريا قد فقدت، وإلى الأبد، وعيها الطبقي المستقل.

كما وتتسم مدرسة فرانكفورت بازدواجية الجوانب الأساسية في نشاطها: فمن جهة، لفت الفرانكفورتيون الانتباه في الغرب إلى التركة الفلسفية لماركس الشاب، واستخدموا أفكاره الانسانية في النضال ضد الايديولوجية الفاشية؛ ومن جهة أخرى، أعطى هؤلاء تأويلاً برجوازياً للماركسية، ووضعوا أكثر صيغ الماركسولوجيا الفلسفية البرجوازية رواجاً اليوم في الأوساط التحريفية. «فلوحة الانسان» التي ترسمها «النظرية النقدية»، تشوّه عميقاً الفهم الماركسي للعلاقة بين الفرد والطبقة والمجتمع؛ ونظرية «الديالكتيك السلبي» تزيف جذرياً ديالكتيك الماركسية؛ وموضوعة «المصلحة والتفاعل (Interaktion) تستبدل عملياً المادية التاريخية بالمثالية السيكولوجية. وتنم تصريحات العديد من أنصار المدرسة عن نزعة معادية للشيوعية. ولكن أفكار الفرانكفورتيين، التي راحت تفقد تدريجياً مكانتها في الفلسفة البرجوازية المعاصرة نتيجة المزاحمة من قبل البنيوية والوضعية الجديدة والتيارات الدينية الجديدة وكذلك الفينومينولوجيا والهرمنيطيقا، لا تزال تستهوي تحريفيي الاتجاه «الانتروبولوجي»، والعناصر البرجوازية الصغيرة التي تبحث عن «طريق ثالث» في السياسة. كما وتشكل الآراء الفرانكفورتية أداة للنيل من سمعة الأحزاب الشيوعية، ولتنظيم التخريب العقائدي ضد البلدان الاشتراكية.

★ ★ ★

إن الفلسفة البرجوازية المعاصرة، بتياراتها «القديمة» ونزعاتها «الجديدة» على السواء، هي ايديولوجية معارضة لتطلعات الجماهير. إنها فلسفة تعبر عن مصالح الطبقة الرأسمالية. وليس نزوع الامبريالية المعاصرة إلى الأفكار المثالية، اللاعقلانية والدينية، إلاّ محاولة للحيلولة دون تحرير الكادحين الذين يناضلون تحت راية الماركسية اللينينية.

---

(١٢٩) ومن ذلك قول شميدت: «إن الموضوع الحقيقي للنظرية المادية ليس المادة المجردة، بل الممارسة الاجتماعية الملموسة». انظر:

Shmidt A. Der Naturbegriff der Lehre von Marx. Fronkfurt a.M., 1962. S. 30.

وهنا ينظر إلى الأساس الانطولوجي للوجود على أنه اندماج الذات والموضوع في «الفعل» المحايد فلسفيا

الخاتمة

مسيرة الفكر الفلسفي

ان دراستنا للمراحل الاساسية في تطور الفكر الفلسفي الانساني منذ العصر القديم وحتى الوقت الحاضر تبين ان الفلسفة قد اجتازت طريقاً طويلاً ومعقداً. ففي مجرى تشكل التيارات الفلسفية المختلفة وانتشارها وتطورها وتبدلها، والصراع بين المادية والمثالية، بين الديالكتيك والميتافيزيقا، كانت تُحل المسألة الفلسفية الاساسية ـ مسألة علاقة الفكر بالوجود، كما وظهرت وحُلّت قضايا أخرى كثيرة، وتوسعت وتعمقت معارف البشرية عن القوانين العامة للوجود والوعي، وذللت الأخطاء والضلالات وتشويهات الحقيقة. وعلى هذا النحو كان الفكر الفلسفي يسير صعداً من الأدنى إلى الأعلى، من الجهل إلى المعرفة. وفي صلب هذه العملية التاريخية لتطور الفلسفة يقوم نشاط البشر العملي النشيط، يقوم، في نهاية المطاف، تطور الانتاج المادي، الذي يترافق، في المجتمعات الطبقية المتناحرة، بصراع الطبقات. وكان تقدم العلوم، وخاصة علوم الطبيعة، من أهم القوى المحركة لهذه العملية.

وإن صراع المادية والمثالية، الذي يعبر في نهاية المطاف عن تناقضات مصالح الطبقات والفئات الاجتماعية المتعارضة، كان في المجتمعات الطبقية، ولا يزال، يشغل مركز الصدارة في تطور الفكر الفلسفي؛ وبه ارتبط، وعليه توقف إلى حد كبير، الصراع بين اسلوبي التفكير ـ الديالكتيك والميتافيزيقا.

وجاء تطور الفلسفة في مجرى صراع المادية مع المثالية، والديالكتيك مع الميتافيزيقا، ليشكل المقدمة النظرية لظهور الفلسفة العلمية الحقة في العقد الخامس من القرن التاسع عشر، لظهور المادية الديالكتيكية.

وقد سبق للصبغ المتنوعة للفلسفة اليونانية القديمة قد انطوت على ارهاصات بكافة ألوان رؤية العالم المتأخرة. وفي مسيرة الفكر الفلسفي اللاحقة استبدلت التصورات الأولى، المادية في معظمها، لدى مفكري الشرق واليونان القديمة عن العالم ككل واحد ومترابط، مؤلف من «المادة الأولى»، بمفاهيم علمية عن مادية العالم ومختلف اشكال حركة المادة، تستند إلى إنجازات العلوم الطبيعية. وعلى أرضية النضال الثوري ومنجزات العلوم نما وترعرع أرفع شكل من الفلسفة المادية العلمية، ألا وهو المادية الديالكتيكية والتاريخية كعلم عن القوانين العامة لتطور العالم الموضوعي والمعرفة البشرية، يرسم لوحة علمية، ديالكتيكية، لوحدة العالم في ماديته، وللعملية المتنوعة والمعقدة والمتناقضة ـ عملية تطور العالم المادي والفكر البشري.

وفي مجرى تطور الفلسفة تراجعت التصورات المادية العفوية، التي ترى في الافكار والمفاهيم نتاجات مباشرة للظواهر المادية، لتحل مكانها الآراء العلمية لماديي العصر الحديث حول أولوية المادة كواقع موضوعي يؤثر في حواسنا، وحول ثانوية الوعي. وفي أواسط القرن التاسع عشر ظهر وتطور المذهب الماركسي عن ديالكتيك الموضوع والذات، الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي، وذلك في مجرى الممارسة (Praxis) وعلى أساسها.

وفي مسيرة الفكر الفلسفي تطورت تصورات قدامى الفلاسفة ما قبل العلمية عن قدرة الانسان على معرفة العالم، لتتنامى، بنتيجة تطور الممارسة وتقدم العلم، إلى النظرية المادية في المعرفة، التي تبين أن مفاهيم الناس، التي تعكس العالم بصورة صحيحة، تمثل الحقيقة الموضوعية. وقد بلغت الآراء المادية عن العالم ومعرفته قمة تطورها في المادية الديالكتيكية، التي تشكل نظرية المعرفة ـ نسبية، وتنظر إلى معرفة العالم على أنها عملية ديالكتيكية، مشروطة بتطور الممارسة الاجتماعية، تتجمع فيها الحقائق المطلقة من حقائق نسبية، وتختبر يقينية المعارف من خلال الممارسة.

وإذا كانت مذاهب المفكرين القدامى تتضمن تصوراً، لا يزال ديالكتيكياً في الكثير منه، عن العالم بوصفه كلاً واحداً، تترابط كافة أجزائه أحدها بالآخر وتؤثر بعضها على بعض وتتحرك وتتطور أبداً، فإن تقدم الفكر الفلسفي قد أدى إلى ترسيخ مواقع المنهج الميتافيزيقي (غير الديالكتيكي) في معظم المذاهب الفلسفية، وخاصة في القرون ١٦ ـ ١٨، هذا المنهج، الذي كان حسنا في حينه، والذي يؤول، بصورة أساسية، إلى تحليل ظواهر الواقع المختلفة وتصنيفها. ثم إن عناصر الديالكتيك التي تضمنتها فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر، والمنهج الديالكتيكي الذي طورته الفلسفة الكلاسيكية الألمانية على أرضية مثالية، لم تستطع ـ برغم خصوبة تطبيق الديالكتيك في ميدان الفكر البشري ـ أن تغدو منهجاً علمياً حقيقياً في معرفة الواقع. فقط في المرحلة الجديدة من تطور الفكر الفلسفي (أواسط القرن التاسع عشر)، في الفلسفة الماركسية،

صار الديالكتيك، الذي أصبح مادياً، يُطبَّق في معرفة كافة ظواهر الطبيعة والمجتمع والفكر، وتحوّل إلى منهج شامل لمعرفة العالم العلمية ولتحويله الثوري.

وكان الفكر الفلسفي، وعلى امتداد تاريخه كله، يشتغل دوماً بقضايا الفلسفة الاجتماعية (أي فلسفة التاريخ، ومن ثم النظرية السوسيولوجية)، فيعنى بمسائل قوانين التطور الاجتماعي ومكانة الانسان في المجتمع ومغزى الحياة البشرية وغيرها. ومن التصورات البدائية، ما قبل العلمية، عن التنظيم الاجتماعي، المميزة للمفكرين القدامى (أفلاطون وأرسطو مثلاً) والنظريات الطوباوية لعصر النهضة (كامبانيلا وتوماس مور) توصل الفكر الفلسفي والسوسيولوجي إلى المثل الثورية لاعادة تنظيم المجتمع (منوّرو القرن الثامن عشر، والديمقراطيون الثوريون في القرن التاسع عشر)، التي تطورت في خضم الصراع ضد الآراء الرجعية والمحافظة بخصوص الحياة الاجتماعية. ولكن المثل الاجتماعية، حتى في صيغها الأكثر تقدماً، لم تكن تستند إلى أساس علمي، ولم تتمكن من إنارة السبيل إلى التحولات الاجتماعية الجذرية، حتى جاءت الحركة التحررية للطبقة العاملة وظهرت الماركسية فصاغت مذهبا مادياً ديالكتيكياً متكاملاً، حيث سحبت نظريتها ومنهجها على معرفة المجتمع. وإن المادية التاريخية التي وضعها ماركس وانجلس قد كشفت عن القوانين العامة للتطور الاجتماعي، وغدت الأرضية النظرية للنضال من أجل التحرير الثوري للمجتمع الرأسمالي، للسير به إلى الاشتراكية والشيوعية.

وغدت المادية الديالكتيكية والتاريخية الأساس النظري للاطيقا (الاخلاق) العلمية وللاستيطيقا (الجماليات) العلمية وللالحاد العلمي.

إن تقدم الفكر الفلسفي قد تم في مناطق مختلفة من العالم، وعلى أيدي مفكري بلدان عديدة، وذلك من خلال الاحتكاك الفكري الدائم والمستمر واتساع الصلات بين الشعوب وثقافاتها وفكرها العلمي والاجتماعي. وبظهور الماركسية صارت بمتناول البشرية فلسفة علمية حقة، تمثل الراية الفكرية للبروليتاريا العالمية، لكادحي المعمورة كلها.

وإذا كانت كافة المذاهب الفلسفية ما قبل الماركسية، بما فيها المذاهب التقدمية التي ارتبطت بحركة عصرها التحررية، تهتم بتفسير العالم على هذا النحو أو ذاك، دون أن يكون بوسعها ارشاد الناس إلى كيفية تغييره، فان المادية الديالكتيكية والتاريخية جاءت، وللمرة الأولى في التاريخ البشري، فلسفةً للنضال الثوري، منهجيةً للفكر الثوري والفعل الثوري معاً.

ثم إن الاستعراض السريع لتاريخ الفلسفة، المبسوط على صفحات هذا المؤلف، يدحض النظرات الخاطئة للايديولوجيين البرجوازيين المعاصرين إلى تاريخ الفكر الفلسفي الانساني. فثمة

كثير من الفلاسفة الرجعيين المعاصرين يحطون من قيمة تاريخ الفلسفة، ويصورونه « ضرباً من تفاؤلية التقدم السطحية »؛ في حين يعتبر بعضهم عدداً من فلسفات الماضي البالية « عصراً ذهبياً » للفكر البشري، ويعلنون أن مذاهب الماضي « خالدة »،مستمرة في الوقت الحاضر. كذلك تثبت وقائع تاريخ الفلسفة خطل مزاعم الفلاسفة الرجعيين المعاصرين، الذين ينكرون استقلالية الفلسفة وتقاليدها التاريخية، ويحولون الفكر الفلسفي إما إلى ذيل للاهوت أو إلى أداة لتأويل « لغة العلم ».

وتبين مسيرة المعرفة الفلسفية للعالم أن ظهور المشكلات الفلسفية وحلولها المادية والديالكتيكية قد مارست تأثيراً خلاقاً على العلم كما وتكشف عن تهافت مزاعم الفلاسفة البرجوازيين (كالوضعيين الجدد والبراغماتيين) بأنه ليس للفلسفة، ولا يمكن أن تكون لها، مشكلاتها الخاصة بها، وبأن رسالة الفلسفة تقوم في تأويل موضوعات العلوم الجزئية. ويدحض تاريخ الفلسفة الواقعي المذاهب العدمية لايديولوجيي الرجعية المعاصرة، الذين يصورون هذا التاريخ « صراعاً عقيماً بين آراء متعارضة »، صراعاً بعيداً عن الحقيقة، وخلواً من أية قيمة إيجابية بالنسبة للعلم المعاصر. أما الفلاسفة البرجوازيون المعاصرون، الذين يعلنون المذاهب السالفة (الافلاطونية، التوماوية، الوضعية، وغيرها) مذاهب حقة دون غيرها، فيدّعون، على النقيض من الحقيقة التاريخية، أن تاريخ الفكر الفلسفي دليل على تقهقره وانحطاطه. فإن تاريخ الفلسفة يبين أن الفكر الفلسفي، وبرغم كل التراجعات عن الحقيقة باتجاه المثالية والميتافيزيقا، وكل احادية الجانب والاوهام والضلالات التي كثيراً ما وقع فيها، قد سار في خط صاعد، توسعت وتعمقت خلاله المعارف البشرية، واغتنت الثقافة الانسانية، وساعد في حل المهام المطروحة أمام المجتمع والعلم.

أشكال المادية
في تاريخ الفلسفة

لقد اتصفت المذاهب الفلسفية المادية، برغم كل تنوعها وتطورها منذ القدم وحتى اليوم، بسمات أساسية عامة، تسمح بادراجها تحت هذا أو ذاك من « الأشكال التاريخية للمادية ».

إن السمات المميزة الرئيسية، التي تحدد انتماء المذاهب الفلسفية إلى هذا أو ذاك من أشكال المادية في تاريخ الفلسفة، هي: أ ـ طبيعة فهمها للعالم، طبيعة حلّها للمسألة الفلسفية الأساسية؛ ب ـ اسلوبها العام في تناول ظواهر العالم (ديالكتيكي عفوي، ميتافيزيقي، ديالكتيكي)؛ جـ ـ كيفية ارتباطها بالعلوم الطبيعية التي يمارس طابع ومستوى تطورها تأثيراً كبيراً على مضمون الفلسفة، حتى ويحدده إلى درجة ما؛ د ـ موقف المذهب المعني من أنظمة عصره الاجتماعية، هذا الموقف الذي يعبر عن فكر طبقة أو فئة اجتماعية معينة.

وتندرج في المادية ما قبل الماركسية أشكالها التاريخية التالية: ١ ـ مادية المفكرين القدامى

البدائية، التي انطوت على رؤية ديالكتيكية عفوية لظواهر العالم. وقد كانت هذه المادية عنصراً من المعرفة غير المتجزئة بعد، وعبرت، كقاعدة عامة، عن رؤية القوى الطليعية في المجتمعات الشرقية القديمة والعبودية؛ ٢ - **المادية الميتافيزيقية لمفكري القرون ١٦ - ١٨ والنصف الأول من القرن ١٩**، التي كانت تعتمد المنهج الميتافيزيقي في التفكير. وقد ارتكزت هذه المادية أساساً إلى العلوم الطبيعية الميكانيكية، وعبرت عن ايديولوجية البرجوازية الصاعدة وغيرها من الفئات الاجتماعية التي كانت تناضل من أجل التطور الرأسمالي، التقدمي في ذلك الحين؛ ٣ - **مادية الديمقراطيين الثوريين في القرن التاسع عشر** في روسيا والبلدان الأخرى التي كانت تعيش المرحلة الانتقالية من الاقطاعية إلى الرأسمالية. وقد ارتبطت هذه المادية، على الأغلب، بالتناول الديالكتيكي لظواهر العالم، فكان أنصارها يرون في هذا التناول اثباتاً نظرياً لضرورة التحولات الثورية، ولكنهم لم يتمكنوا من صياغة منهج ديالكتيكي متكامل. واستندت هذه المادية إلى النزعات الديالكتيكية في تطور العلوم الطبيعية، وإلى الاكتشافات العلمية العظمى في القرن التاسع عشر. وعلى العموم عبر هذا الشكل من المادية عن رؤية الفلاحين والقوى الثورية الأخرى، التي كانت تناضل ضد النظام الاقطاعي ومخلفاته. وإلى جانب هذه الأشكال التاريخية الاساسية المتبلورة عرف تاريخ الفلسفة ألواناً أخرى من المادية، مثل مادية برونو البانتيئية (القائمة على مذهب وحدة الوجود) في القرن السادس عشر، ومادية المنورين الشرقيين في القرون ١٤ - ١٨، و «المادية الطبيعية - التاريخية»، و «المادية الانتروبولوجية»، المادية العامية (المبتذلة)، وغيرها.

وتأتي **المادية الديالكتيكية** شكلاً تاريخياً أعلى للمادية، وتمثل، في الوقت ذاته، صيغة جديدة تماماً منها، تختلف نوعياً عن كافة الاشكال التاريخية السالفة من المادية.

وفي تاريخ المادية الديالكتيكية هناك أطوار ومراحل، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتغيرات الجذرية في حياة المجتمع وبتطور حركة البروليتاريا التحررية. وأول هذه الاطوار في تاريخ الفلسفة الماركسية كان ظهور المادية الديالكتيكية والتاريخية وتطورها وانتشارها على أيدي ماركس وانجلس وأنصارهما في عصر الرأسمالية ما قبل الاحتكارية (منذ مطلع الاربعينات وحتى أواسط التسعينات من القرن التاسع عشر). أما الطور الجديد، الأعلى، في تاريخ الفلسفة الماركسية، فكان تطورها اللاحق من قبل لينين ورفاقه وتلامذته في عصر الامبريالية، عصر الانتقال إلى الاشتراكية الذي استهلته ثورة اكتوبر عام ١٩١٧، عصر صراع المنظومتين الاجتماعيتين - الرأسمالية والاشتراكية، عصر بناء الشيوعية. ثم إن الطور اللينيني، الذي بدأ منذ أواسط العقد الأخير من القرن الماضي ولا يزال مستمراً في أيامنا، مر بعدد من المراحل، التي استعرضنا بعضاً منها أعلاه (في الفصل التاسع عشر).

أشكال الديالكتيك
في تاريخ الفلسفة

إن الديالكتيك، الذي ظهر أول الأمر في فلسفة مفكري الشرق القديم وبرز جلياً في مذاهب هيراقليطس وأرسطو وغيرهما من الفلاسفة اليونانيين، قد اجتاز طريقاً طويلاً في تطوره التاريخي. وقد تبلورت في هذه المسيرة «أشكال الديالكتيك التاريخية» الرئيسية: **الديالكتيك العفوي لدى المفكرين القدامى، وديالكتيك الفلسفة الكلاسيكية الألمانية أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، والمادية الديالكتيكية.**

وكان ديالكتيك المفكرين القدامى العفوي، ذو النزعة المادية في عدد من المذاهب الفلسفية بذلك العصر، ينطلق من أن العالم «ليس مخلوقاً لأحد من الآلهة أو البشر» (هيراقليطس)، ومن ان اجزاءه كلها مترابطة ومتطورة ابداً. ولكن أجزاء هذا العالم لم تكن معروفة للعلم بعد، ولم تكن قد درست مفصلا. وجاء ديالكتيك الفلسفة الكلاسيكية الألمانية أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر (ولا سيما ديالكتيك هيغل)، الذي كان مثالياً في أساسه، منهجاً متكاملاً ومتسقا، ينظر إلى العالم على أنه عملية مترابطة ومتطورة من حركة الافكار، من حركة المفاهيم، بكمن مصدرها في صراع الأضداد الداخلية. وكان ديالكتيك المفاهيم لدى ممثلي الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، وخاصة هيغل، بمثابة الماع إلى ديالكتيك الأشياء، ديالكتيك العالم المادي.

ولعب ديالكتيك الديمقراطيين الثوريين الماديين في القرن التاسع عشر، ولا سيما الماديين الروس - هيرتسين وبيلينسكي وتشيرنيشيفسكي ودوبرالوبوف، دوراً هاماً في تاريخ الفلسفة. وقد كان هذا الديالكتيك مرحلة انتقالية من الديالكتيك المثالي إلى الديالكتيك المادي. وكان هؤلاء الديمقراطيون الثوريون ينظرون إلى الديالكتيك على أنه «جبر الثورة»، أي البرهان النظري على ضرورة التحولات الثورية.

وعرف تاريخ الفلسفة صورا من الفكر الديالكتيكي، كانت أما بدايات جنينية للديالكتيك أو بمثابة مراحل انتقالية متوسطة من شكل للديالكتيك إلى آخر. فكانت ثمة نزعات ديالكتيكية قوية في مذاهب عدد من مفكري الشرق (في الهند والصين والبلدان العربية وغيرها) سواء في العصر القديم أو في عصر الاقطاعية. ثم ان المذاهب المادية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، التي غالباً ما كانت ميتافيزيقية المنهج في التفكير، قد انطوت على عناصر ديالكتيكية قيمة، ولا سيما في فلسفات بيكون وسبينوزا وتولاند وديدرو ولومونوسوف وراديشيف.

وقد بلغ الديالكتيك أوج تطوره في الديالكتيك المادي، الذي هو «روح الماركسية». وإن

الديالكتيك الماركسي، الذي يمثل علم القوانين العامة لتطور الطبيعة والمجتمع والفكر، يتطور ويغتني، فتغدو قوانينه ومقولاته اكثر تحديداً وملموسية وذلك عبر تعميم العمليات المستجدة في التطور الاجتماعي وإنجازات العلم الحديثة. وقد جاءت معالجة الديالكتيك المادي وتطبيقه الخلاق في أعمال لينين ورفاقه وتلامذته، وفي وثائق الاحزاب الماركسية اللينينية ودراسات العلماء الماركسيين المعاصرين، ليشكل مرحلة جديدة على طريق تطور معرفة العالم العلمية، الديالكتيكية.

إن تاريخ المراحل الاساسية في سيرة الفكر الفلسفي والاشكال المختلفة للمادية والديالكتيك يدل على الحركة الصاعدة لمعرفة العالم الفلسفية، التي لا تتوقف عند حد، ولا تكتفي بما وصلت اليه، بل تتقدم باستمرار، وتغير اشكالها وصورها.

ماذا يعلمنا
تاريخ الفلسفة

في ضوء التطور التاريخي لأهم تيارات الفكر الفلسفي يتبين أن تاريخ الفلسفة ليس مجرد مجموعة من المذاهب والمدارس الفلسفية التي حلت احداها محل الاخرى، وإنما هو عملية تاريخية قانونية، تترابط كافة مراحلها بعضها ببعض. وليس تطور الفكر الفلسفي « توالداً (Filiation) للأفكار »، يؤول إلى تمثل مفكري العصور اللاحقة لمفاهيم وآراء اسلافهم من فلاسفة العصر السابق، إلى ولادة الافكار الفلسفية الجديدة من الافكار القديمة، بصورة مستقلة عن الظروف الاجتماعية ـ التاريخية. ففي الحقيقة يمثل تاريخ الفلسفة عملية معقدة ومتناقضة، عملية انعكاس الوجود الطبيعي والاجتماعي في وعي ايديولوجيي الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة. فإن طبيعة التوارث القانوني في تطور الافكار الفلسفية، والمحافظة على تركة الماضي الفكرية واستخدامها في العصور اللاحقة، تتوقف، وإلى درجة كبيرة، على وجهة تطور المجتمع في الظروف التاريخية الجديدة، وعلى مصالح الطبقات المختلفة. فايديولوجيو الطبقات الجديدة الصاعدة يتمثلون التراث الفلسفي ويعالجونه بصورة نقدية، ويناضلون ضد الافكار الغريبة عن عقلية هذه الطبقات الجديدة أو المناوئة لها. وهكذا يأتي تاريخ الفلسفة تعميقاً فلسفياً لتاريخ تطور الانسانية الفكري، لتاريخ الحضارة البشرية، وتعبيراً فلسفياً عن صراع الطبقات وتعمياً نظرياً له. وفي الفكر الفلسفي تنعكس الاحداث التاريخية الهامة، والمعارك والثورات الاجتماعية، والانتقال من تشكيلة اجتماعية إلى اخرى، والاكتشافات العلمية الكبرى. وفي المذاهب الفلسفية الطليعية تتجسد أيضاً خبرة الشعوب الحياتية الغنية، مُثُلها الاجتماعية واندفاعاتها الخلاقة في العلم والفن. ولذا يتعذر فهم تاريخ البشرية، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، بدون معرفة تاريخ الفلسفة، بدون دراسته.

ويبين تاريخ الفلسفة أن تطور الفكر الفلسفي لم يكن سهلاً أو « هادئاً » أبداً، ولم يخل من

التناقضات والصراعات، ذلك أن الفلسفة كانت، ولا تزال، حزبيةً، تعبر عن مصالح الطبقات المتصارعة. كما وتدحض وقائع تاريخ الفلسفة مزاعم المنظرين البرجوازيين الرجعيين في أن تقسيم المذاهب الفلسفية إلى مادية ومثالية قد «شاخ»، وأن «الموضوعية» تتطلب الارتفاع «فوق» صراع الاحزاب في الفلسفة. فإن الفلسفة الماركسية اللينينية، التي تؤكد على المعرفة العلمية والموضوعية الصارمة، وتهتدي دوماً بمبدأ حزبية الفلسفة، تقف ضد «الموضوعية»البرجوازية، الداعية إلى وقف نضال المادية ضد المثالية. كذلك تعلمنا الماركسية ضرورة الأخذ المتسق بالرؤية المادية في الفلسفة والعلم والحياة الاجتماعية، والتصدي الحازم لكافة ألوان الفلسفة المثالية والآراء الغيبية، والكفاح الدائب ضد سائر أشكال الايديولوجية الرجعية والتحريفية والدوغمائية. وفي الوقت نفسه يوصينا تاريخ الفلسفة الماركسي بحفظ التركة الجليلة التي اورثها الفكر الانساني، وبتطوير خير تقاليد هذا الفكر. وإذا كانت الفلسفة في كل عصر تمثل بناء فوقياً بالنسبة للقاعدة الاقتصادية فإن هذا يعني أنها لا تزول نهائياً بالغاء القاعدة الاقتصادية التي كانت تعكسها. فهنا تبقى الانجازات القيمة التي أبدعها التطور التاريخي للمعرفة الفلسفية في كل مرحلة منه، وكذلك مفاهيم الفلسفة ومقولاتها المنطقية، الخ. ثم إن الدراسة العميقة لهذه التركة هي خير مدرسة للتفكير النظري.

وتدل وقائع تاريخ الفلسفة على أن شعوباً عديدة قد اسهمت في إغناء خزائن الثقافة الانسانية، والفلسفية ضمناً، وهي تدحض النظريات «المركزية الاوروبية» لدى بعض مؤرخي الفلسفة البرجوازيين، الذين يزعمون أن هناك «شعوباً فلسفية» وأخرى - «غير فلسفية»، وأن «الغرب» وحده كان موطن الفلسفة، وأن الفكر الفلسفي لكثير من الشعوب الأخرى لم يلعب أي دور يذكر في تاريخ الفلسفة العالمية. كذلك يكشف تاريخ الفكر الفلسفي العالمي عن تهافت الآراء «المركزية الآسيوية»، التي تعمل على احيائها وترويجها العناصر البرجوازية الشوفينية والانعزالية الضيقة الافق في بلدان الشرق، والتي تدّعي بأن الشرق كان، ولا يزال، «مهد» الفكر الفلسفي «الحقيقي»، في حين وقف الغرب، ولا يزال، موقف اللامبالاة ازاء عالم الناس الروحي والاخلاقي، وغرق في أوحال الرؤية العقلانية ومستنقع النزعة العملية (Practicism)، إلخ. فالتحليل العلمي لمسيرة تطور الفلسفة في الشرق والغرب يؤكد أن الشروط التاريخية المتشابهة للحياة الاجتماعية قد ولدت، وفي بلدان مختلفة، مذاهب وأفكاراً فلسفية متقاربة، مارست تأثيرها على تطور العلم والثقافة والفكر الاجتماعي لشعوب البلد المعني وبلدان العالم الأخرى.

وإذا حدث أنه لم يُقدّر لبعض المذاهب الفلسفية، كما هو الحال في عدد من بلدان الشرق مثلاً، أن تمارس تأثيراً مباشراً على فلسفة أوروبا الغربية وثقافتها في العصر الحديث، فإن هذا

لا يعـني أنها وقفت بمنأى عن مسيرة الثقافة العالمية، وأنها خلوة من أية قيمة فلسفية مستقلة. فإن القيمة الفلسفية لمساهمة أي شعب لا تتحدد بمقدار تأثيره على الفكر الفلسفي في الغرب، بل بمدى عمق وعلمية وفعالية الآراء الفلسفية التي طرحها مفكرو هذا الشعب، بمدى تأثيرها الخلاق على تطور العلم والفن والثقافة، وعلى الحركة التحررية في البلد المعني والبلدان الأخرى. فبرغم الظروف التاريخية غير المواتية، التي صعّبت من الاتصالات الفكرية بين مختلف الشعوب، فإن الجوانب المشتركة بين الآراء الفلسفية في مذاهب مفكري البلدان المختلفة والتأثيرات المتبادلة فيما بينها تنمو وتتعزز باستمرار، الأمر الذي يؤكده، على سبيل المثال، تأثير الفلسفة العربية على البلدان الغربية، أو تأثير الافكار الفلسفية للثورة الفرنسية وللمذاهب الاوروبية الغربية التقدمية في القرن الثامن عشر على كثير من بلدان العالم، بما فيها بلدان الشرق، وتأثير فكر الديمقراطيين الثوريين الروس في القرن التاسع عشر على المفكرين الطليعيين في بلدان أوروبا الشرقية، وما إلى ذلك.

وإذا كانت المذاهب الفلسفية قبل الماركسية ـ سواء منها المذاهب المعروفة في إطار بلدانها فقط، أو التي أثرت على البلدان المجاورة ـ لم تلعب في معظمها دوراً حاسماً، تاريخياً ـ عالمياً، في تطور الفكر الفلسفي الانساني، فلم تغد فلسفات عالمية، فان المادية الديالكتيكية والتاريخية، التي وضعها ماركس وانجلس في الغرب، وارتفعت إلى مرحلة أعلى على يدي لينين في روسيا، هي مذهب فلسفي أممي حقاً، يخص، وعلى قدم المساواة، بلدان الشرق والغرب. وإن انتصار الافكار الماركسية اللينينية في البلدان الاشتراكية بأوروبا وآسيا، وفي أول بلد اشتراكي بالقارة الامريكية ـ في كوبا، والترويج لهذه الافكار والاستخدام الواسع النطاق لها من قبل الحركة الشيوعية ورجالات العلم والثقافة الطليعيين في سائر بلدان العالم، ليدحضان مزاعم مزيفي الماركسية اللينينية، الذين يقولون بأن الماركسية ترتبط بالفكر «الغربي» فقط، في حين ترتبط اللينينية بالفكر «الشرقي»، وبأن الماركسية اللينينية ككل ليست مذهباً أممياً. فلقد استحوذت الماركسية اللينينية على عقول مئات الملايين من الكادحين في شتى بقاع العالم.

وإن تاريخ المذاهب الفلسفية، المبسوط على صفحات هذا الكتاب، يؤكد أن الفلسفة تتطور بالارتباط الوثيق مع تقدم العلوم الطبيعية، ويدل، مرة أخرى، على صحة قول انجلس بأنه مع كل اكتشاف علمي كبير يتحتم على المادية أن تغير شكلها. كما ويبين تاريخ الفلسفة، ولا سيما فلسفة القرون ١٨ ـ ٢٠، أن كل التيارات تقريباً، وبغض النظر عن انتمائها إلى اتجاهات فلسفية متعارضة، تتوجه نحو العلوم الطبيعية، وتحاول تعميمها فلسفياً، وإن الاكتشافات العلمية وتعميماتها الفلسفية كانت، ولا تزال، مثار صراعات فلسفية وعقائدية حادة. وهو يعلمنا أنه بدون تحالف متين مع العلوم الطبيعية، بدون قاعدة علمية طبيعية متينة، يتعذر بناء صرح فلسفة علمية.

وبالمقابل، فليس للعلوم الطبيعية، بدون أساس فلسفي راسخ، احراز النصر في النضال ضد الاتجاهات الغيبية والرجعية. وفي ضوء تاريخ الفلسفة تتضح ضرورة الاستيعاب العميق والمستمر لانجازات العلوم الطبيعية وتأويلها الفلسفي من زاوية المادية الديالكتيكية، فبدون ذلك، تستحيل في العصر الراهن صياغة رؤية علمية حقاً.

كما وتبين دراسة تاريخ الفكر الفلسفي أن الفلسفة لم تكن مرتبطة بالعلم فحسب، بل وبالجوانب الأخرى من حياة الناس الروحية، بمختلف أشكال الوعي الاجتماعي (الدين والايديولوجية السياسية والحق والاخلاق والفن). وفي عصور تاريخية معينة كان يبرز، في المقام الأول، شكل من أشكال الوعي الاجتماعي، يكون هو المهيمن في العصر المعني، فيمارس تأثيراً قوياً على حياة المجتمع الروحية كلها. ففي اليونان القديمة هيمنت الفلسفة، أو، بعبارة أصح، رؤية للعالم تلعب فيها الفلسفة الدور الرئيسي، ولم تكن العلوم الملموسة، غير المتطورة آنذاك، قد انفصلت عنها بعد. وفي العصور الاقطاعية كان الدين شكل الوعي الاجتماعي المهيمن، فترك بصماته على الفلسفة والاخلاق والفن وباقي أشكال الوعي الأخرى في تلك الحقبة. وفي القرون ١٦ - ١٨، في فترة الانتقال من النظام الاقطاعي إلى المجتمع الرأسمالي القائم على تطور الصناعة، تزايد دور العلوم، ولا سيما علوم الطبيعة، في وعي الناس، ومعه في آرائهم الفلسفية. ومنذ أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وفي ظروف احتدام المعارك الاجتماعية والتحولات الثورية، تعاظم الدورالذي تلعبه في تطور الوعي الاجتماعي الايديولوجية السياسية المعبرة عن المصالح الجذرية للطبقات المتصارعة. وإن الايديولوجية السياسية،إلى جانب العلم (وفي المجتمع الاشتراكي - بالارتباط الوثيق معه) لا يزالا يمارسان في الوقت الحاضر تأثيراً مباشراً وكبيراً على الفلسفة.

وفي المرحلة التاريخية المعاصرة تستند المادية الديالكتيكية والتاريخية، التي ترتبط بالشيوعية العلمية ارتباطا وثيقا وتتجسد في سياسة وممارسة الحزب الشيوعي السوفياتي والأحزاب الشيوعية الاخرى، استناداً مطرداً إلى العلم الذي يغدو قوة انتاجية مباشرة. وإن الماركسية اللينينية ترتكز الى مجمل العلوم الطبيعية والاجتماعية، ونقدم التعميم الفلسفي لانجازاتها، في حين تتسلح الايديولوجية السياسية الرجعية للبرجوازية الامبريالية بالتصورات الدينية وبالمثالية الفلسفية واشكال أخرى من الوعي البرجوازي، وتمارس بدورها تأثيراً وخيماً على الفلسفة المثالية المعاصرة، تدفع معظم ممثليها نحو التزوير المقصود والتشويه المتعمد للتاريخ وللحاضر.

وقبل ظهور الماركسية كان هناك تناقض بين تطور الفلسفة المادية وبين منهج التفكير الميتافيزيقي، الذي غدا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عقبة أمام تطور العلم والفلسفة. ثم إن المنهج الديالكتيكي، الذي صاغه ممثلو الفلسفة الكلاسيكية الالمانية صياغة مثالية، قد جاء متناقضاً

مع منظوماتهم المثالية، التي تفسر عملية التطور في الطبيعة والمجتمع والفكر تفسيراً مشوهاً. وقد قام الديمقراطيون الثوريون الروس في القرن التاسع عشر بمحاولة لتجاوز المحدودية الميتافيزيقية للمادية السالفة، وعملوا على الاستعاضة عن المنهج الميتافيزيقي بالرؤية الديالكتيكية، ولكنهم لم يتمكنوا من تطوير الديالكتيك الهيغلي من زاوية مادية، ومن تحويل الديالكتيك إلى علم حقيقي. ولم يجد هذا التناقض بين النظرية والمنهج حلّه إلاّ في الماركسية اللينينية، التي غدت أول مذهب فلسفي في التاريخ، يجمع النظرية والمنهج في وحدة عضوية. ومن هذه الوحدة العضوية بين النظرية الماركسية ومنهجيتها تنطلق الحركة الشيوعية العالمية لتدحض، وبكل حزم، سواء محاولات «نقاد» الماركسية «تنقية» النظرية الماركسية من الديالكتيك وحرمان الماركسية من «روحها الحية»، أو الاتجاهات التحريفية المعاصرة، التي تسعى لـ «تحرير» الديالكتيك من أسسه المادية، ولقصره على ديالكتيك المفاهيم، مما يحوله إلى لون من السكولائية (المدرسية) المعاصرة. وإن دراسة تاريخ الفلسفة تكشف عن ضرورة التمكن العميق من المنهجية المادية الديالكتيكية، وتَعلّم كيفية تطبيقها في المعرفة العلمية والنشاط العملي، والتوجه الدائب للبحث في ظواهر وعمليات الطبيعة والمجتمع، والاسهام الفعال في التحوير الثوري للعالم.

ويبين تاريخ الفلسفة أن المذاهب الفلسفية ما قبل الماركسية كانت تتناول جوانب مختلفة من المعرفة الفلسفية، فتحاول حل القضايا «الانطولوجية» التي تتعلق بمبادىء الوجود وقوانينه، والمشكلات «الغنوصيولوجية» (المعرفية) التي تدور حول علاقة الفكر بالوجود وامكانية معرفة العالم، والمسائل المنطقية التي تتناول أشكال الفكر وقوانينه. ولكن تاريخ الفلسفة ما قبل الماركسية لم يعرف مذهباً فلسفياً، أعطى حلاً علمياً متكاملاً لمسائل الانطولوجيا والغنوصيولوجيا والمنطق في وحدتها ككل. وكان هذا الحل متعذراً على أرضية المادية الميتافيزيقية، التي لم ترق إلى فهم أن تاريخ الطبيعة والمجتمع والمعرفة عمليات متطورة ديالكتيكياً. وقد قام هيغل بمحاولة فذة لصهر الانطولوجيا والغنوصيولوجيا والمنطق في منظومة فلسفية موحدة، ولكن نزعته المثالية لم تمكنه من إنجاز هذه المهمة، إذ كان ينطلق من تصور مشوّه عن الواقع، فيعتبره تطوراً ذاتياً لـ «الفكرة المطلقة». وكانت مادية ماركس وانجلس ولينين الديالكتيكية والتاريخية الفلسفة الوحيدة، التي قامت بحل هذه المهمة المطروحة أمام الفلسفة، فجمعت الانطولوجيا والغنوصيولوجيا والمنطق في مذهب موحد متكامل، حيث برهنت على أن المنطق الديالكتيكي هو، في الوقت ذاته، علم القوانين العامة لتطور الطبيعة والمجتمع والفكر، ونظرية التطور العامة، والمنطق، ونظرية المعرفة. فقوانين المادية الديالكتيكية ومقولاتها، التي تنعكس فيها الروابط الديالكتيكية العامة للعالم الموضوعي، هي، في آن واحد، قوانين العملية المعرفية، قوانين التفكير العلمي ـ النظري المعاصر.

وفي ضوء تاريخ الفلسفة يتبين أن المذاهب الفلسفية التقدمية كانت تنطلق من مصالح القوى الاجتماعية الصاعدة، وكانت تطرح مُثلاً اجتماعية طليعية، وثورية أحياناً :إعادة بناء المجتمع على أسس عادلة، والغاء التفاوت الاجتماعي، وإزالة الفوارق بين العمل الذهني والجسدي، كما بين المدينة والريف، والمناداة بالسلم والتعاون بين الشعوب، وغيرها. ولكن قبل ظهور البروليتاريا على مسرح التاريخ لم تكن في المجتمع قوة، مؤهلة للمضي بالتحولات الاجتماعية الجليلة إلى نهايتها المنطقية والسير بها بصورة متسقة وواعية، قوة مؤهلة لتحقيق المثل الاجتماعية الطليعية للبشرية الكادحة. وكانت المادية الديالكتيكية والتاريخية الفلسفة الوحيدة، التي استطاعت، بتقديمها البرهان الفلسفي على الرسالة التاريخية للبروليتاريا في القضاء على الرأسمالية وبناء الشيوعية، إرساء المثل الاجتماعية الطليعية على أرضية المعرفة العلمية الدقيقة بقوانين تطور المجتمع، والجمع بين الممارسة الثورية وبين التنبؤ العلمي بانتصار الاشتراكية والشيوعية، الذي يثبت صحته مجمل تطور الحياة المعاصرة.

ولكن تاريخ الفلسفة لا ينتهي عند مستوى التطور الذي وصل اليه في الفلسفة الماركسية اللينينية، فهذه الفلسفة لا تتوقف أبداً في حركتها الصاعدة. فإن فلسفة العصر العلمية، الفلسفة الماركسية اللينينية، بعيدة كل البعد سواء عن التحريفية، التي ترفض أو تشوّه المبادىء الفلسفية الماركسية التي أثبتت الحياة والممارسة صحتها، أو عن الدوغمائية، التي تتجاهل التغيرات المستجدة في تطور المجتمع والعلم، ولا تدرك ضرورة التطوير الخلاق لنظرية الماركسية، لفلسفتها. والمادية الديالكتيكية والتاريخية تتطور، وسوف تتطور دائماً، لتغني خزائن الفكر الفلسفي العالمي باستنتاجات وموضوعات جديدة، ولتكشف عن القانونيات الجديدة في تطور الطبيعة والمجتمع والفكر، ولتقدم التعميم الفلسفي لتجربة التطور الاجتماعي ولمنجزات العلم والثقافة الانسانيين.

إن الدراسة العميقة لتاريخ الفلسفة تزرع في نفوس الكادحين ايماناً راسخاً بحتمية انتصار الماركسية اللينينية، بحتمية انتصار الاشتراكية والشيوعية.

الفهرس











دار الفارابي